

da estrutura do ser: não mais uma cadeia descendente de perfeição, mas uma única substância que se afirma de forma unívoca e plena em todos os seus modos. Essa distinção marca a superação Espinosa do esquema transcendental e sua consequente elaboração de uma ontologia da pura imanência.

A partir do capítulo XI de *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze introduz a noção de *complicatio* como chave para compreender a dinâmica da expressão espinosana. A *complicatio* não deve ser entendida como mera complexidade ou encadeamento causal; ela representa o modo pelo qual o Uno se manifesta no múltiplo, articulando a singularidade dos modos e a unidade imanente de Deus. Como Deleuze observa na nota de rodapé 12 do capítulo *A imanência e os elementos históricos da repressão*, as noções de *complicare* e *explicare* assumem um papel progressivamente mais relevante ao longo das filosofias medieval e renascentista. A dupla conceitual *complicatio–explicatio* ganha relevância nos comentadores de Boécio, sobretudo na escola de Chartres, durante o século XII. Entretanto, é com Nicolau de Cusa e Giordano Bruno que esses termos adquirem um sentido filosófico plenamente rigoroso, consolidando-se como categorias centrais do pensamento especulativo desse período. Nesse momento, a ideia de *complicatio* deixa de designar uma hierarquia degradante da emanção e passa a significar o modo pelo qual o Ser absoluto se exprime imediatamente na multiplicidade das coisas. Como observa Deleuze, citando Nicolau de Cusa:

Complicando, é que Deus se explica através de todas as coisas: “Deus é a complicação universal, no sentido de que tudo está nele; e a universal explicação, no sentido de que ele está em tudo. A participação encontra seu princípio, não mais em uma emanção, da qual o Uno seria a fonte mais ou menos próxima, mas na expressão imediata e adequada de um Ser absoluto, que compreende todos os seres e se explica pela essência de cada um (Deleuze, 2017, p. 194–195).

Nesse sentido, a *complicatio* é inseparável das outras dimensões da expressão — explicação, inerência e implicação — e constitui o mecanismo pelo qual a atividade do participado revela a totalidade no âmbito da imanência. Nesse sentido, esclarece Deleuze:

A expressão compreende todos esses aspectos: complicação, explicação, inerência, implicação. Esses aspectos da expressão são também as categorias da imanência; a imanência se revela expressiva, a expressão se revela imanente, num sistema de relações lógicas em que as duas noções são correlativas. Desse ponto de vista, a ideia de expressão dá conta da verdadeira atividade do participado e da possibilidade da participação. É na ideia de expressão que o novo princípio de imanência se afirma. A expressão aparece como a unidade do múltiplo, como a complicação do múltiplo e a explicação do Uno.

Deus exprime a si mesmo no mundo; o mundo é a expressão, a explicação de um Deus-ser ou do Uno que é (Deleuze, 2017, p. 195).

Dessa forma, a *complicatio* articula o múltiplo e o Uno em uma mesma estrutura imanente, revelando que cada modo é simultaneamente singular e participante da totalidade. Ela permite compreender que a expressão não é apenas uma descrição do Uno, mas a própria realização da imanência no mundo, tornando visível a relação intrínseca entre unidade e diversidade. Assim, os modos não apenas explicam, mas envolvem e desenvolvem a essência da substância de maneira imanente, sem hierarquia ou exterioridade; trata-se de uma expressão que é ao mesmo tempo produção e afirmação da própria substância em sua diversidade modal. Este conceito consolida a ideia de expressão como atividade efetiva e não apenas representativa, constituindo um princípio central da ontologia espinosana compreendida por Deleuze.

Espinosa entende que nesta relação Uno se exprime no múltiplo e o múltiplo envolve o Uno. Desse modo, o Uno não se opõe ao múltiplo, mas o contém, assim como o múltiplo, por sua vez, se refere ao Uno como sua origem e fundamento. Portanto, Deus é simultaneamente o que envolve e é envolvido por todas as coisas, pois ele não só se exprime na multiplicidade mas se desenvolve nela, e o múltiplo o envolve necessariamente. Nesse sentido, Deleuze busca compreender de que forma Espinosa se localiza dentro da tradição expressionista, e ainda por qual razão a ideia de expressão em Espinosa foi esquecida pelos comentadores de sua filosofia. Sobre isso, afirma Deleuze:

Ora, em Espinosa, a Natureza compreende tudo, contém tudo, ao mesmo tempo em que é explicada e implicada por cada coisa. Os atributos envolvem e explicam a substância, mas esta compreende todos os atributos. Os modos envolvem e explicam o atributo do qual dependem, mas o atributo contém todas as essências de modos correspondentes. Devemos perguntar como é que Espinosa se insere na tradição expressionista, em que medida é tributário dela, e como ele a renova (Deleuze, 2017, p. 19-20).

Desse modo, os atributos explicam a substância a medida em que são por ela compreendidos, e os modos explicam os atributos enquanto estão contidos nas suas essências. Essa dinâmica renova a tradição expressionista ao romper com modelos dualistas e afirmar uma causalidade estritamente imanente. Além disso, Deleuze observa que a noção de expressão adquire centralidade nos sistemas filosóficos de Espinosa bem como do Leibniz, operando como elemento conceitual que articula dimensões teológicas, ontológicas e gnosiológicas. Em ambos os pensadores, cada um ao seu modo, a expressão não apenas informa a relação entre Deus e seus

efeitos, como também estrutura o modo pelo qual o conhecimento é possível. Portanto, a ideia de expressão consiste em uma ferramenta alternativa e crítica para a superação do cartesianismo. Nesse sentido afirma Deleuze:

Independentemente um do outro, os dois filósofos parecem contar com a ideia de expressão para ultrapassar as dificuldades do cartesianismo, para restaurar uma filosofia da Natureza, e até mesmo para integrar as aquisições de Descartes em sistemas profundamente hostis à visão cartesiana do mundo. Na medida em que podemos falar de um anticartesianismo de Leibniz e de Espinosa, esse anticartesianismo é fundamentado na ideia de expressão (Deleuze, 2017, p.20).

Contudo, o anticartesianismo em ambos os filósofos consiste em uma superação do dualismo, que ocorre no interior de seus sistemas, através da ideia de expressão. Nesse sentido, Deleuze busca compreender por que a ideia de expressão não teve a devida atenção dos estudiosos da filosofia espinosana. Ele afirma que ocorre uma confusão entre a ideia de expressão e emanação em Espinosa:

Outros lhe atribuem uma certa importância, mas indireta; veem nela o sinônimo de um termo mais profundo. Expressão seria apenas uma maneira de dizer “emanação”. Leibniz já sugeria isso ao criticar Espinosa por ter interpretado a expressão em um sentido de acordo com a Cabala, e por tê-la reduzido a uma espécie de emanação. Ou então, exprimir seria um sinônimo de explicar (Deleuze, 2017, p. 20).

A distinção entre os conceitos de expressão e emanação é crucial para uma correta interpretação da ontologia espinosana. A emanação pressupõe um processo de derivação hierárquica e linear, no qual os seres fluem a partir de um princípio superior, implicando frequentemente uma perda de realidade ou perfeição. Já em Espinosa, a substância única, absolutamente infinita, expressa-se em cada um de seus atributos, e estes, por sua vez, são expressos nos modos, sem que isso implique degradação ontológica. Cada modo é uma determinação finita que, embora limitada, exprime a substância de maneira ajustada ao seu grau de realidade. Confundir expressão com emanação compromete o cerne da ontologia espinosana, sob o risco de reativar uma transcendência que já foi eliminada ao conceber Deus como causa imanente e não emanente da realidade. Dentro desse contexto, a expressão não consiste em uma saída da substância, que se separa dela, mas sua manifestação necessária e imanente nos modos finitos.

Doravante, Deleuze afirma que a ideia de expressão não é definida na Ética e nem poderia ser pois ela não consiste em um objeto de definição ou demonstração: “ a ideia de expressão surge apenas como sendo a determinação da relação na qual entram o atributo, a substância e a essência, quando Deus, por sua vez, é definido como uma substância que consiste em uma infinidade de atributos, eles próprios infinitos. A expressão não diz respeito à substância ou ao atributo em geral, em condições indeterminadas.” (Deleuze, 2017, p. 23). Logo, a ideia de expressão determina a conexão entre atributo, substância e essência, mas não é ela quem define a substância nem o atributo, assim como também não define a ideia de Deus. Nessa perspectiva afirma Deleuze:

Não é mais o entendimento concluído que deduz as propriedades uma a uma, que reflete sobre a coisa e a explica relacionando-a com outros objetos. É a coisa que se exprime, é ela que se explica. Então, todas as propriedades juntas caem sob um entendimento infinito. A expressão não precisa ser, então, objeto de demonstração; é ela que coloca a demonstração no absoluto, que faz da demonstração a manifestação imediata da substância absolutamente infinita. É impossível compreender os atributos sem demonstração; ela é a manifestação daquilo que não é visível, e também o olhar sob o qual surge aquilo que se manifesta (Deleuze, 2017, p. 25).

Sendo assim, os atributos são aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância. A substância compreende internamente a totalidade de seus atributos, exprimindo-se por meio deles de forma necessária. Da mesma forma, os modos, que são determinações finitas dos atributos, emergem da própria substância como expressões imanentes de sua potência.

Doravante, na primeira parte da obra, Deleuze afirma que a ideia de expressão é central na articulação entre substância, atributo e essência. Ele propõe que essa estrutura seja tratada de modo triádico (substância; atributo e essência), e não dicotômico (substância; atributo ou essência; atributo). Segundo ele, não é possível compreender a expressão espinosana e ao mesmo tempo manter uma relação restrita entre apenas dois daqueles termos. Para apreendê-la em sua totalidade, é necessário reconhecer a presença ativa da expressão entre esses três termos: A substância que se exprime, o atributo que exprime e a essência que é exprimida. Sobre essa dinâmica, esclarece Deleuze:

A substância e os atributos se distinguem, mas enquanto cada atributo exprime uma certa essência. O atributo e a essência se distinguem, mas enquanto cada essência é exprimida como essência da substância, e não do atributo. Eis como se manifesta a originalidade do

conceito de expressão: a essência, enquanto existe, não existe fora do atributo que a exprime; mas, enquanto é essência, ela só se conecta à substância. Uma essência é exprimida por cada atributo, mas como essência da própria substância. As essências infinitas se distinguem nos atributos nos quais elas existem, mas se identificam na substância à qual estão conectadas. Reencontraremos sempre a necessidade de distinguir três termos: a substância que se exprime, o atributo que a exprime, a essência que é exprimida. É pelos atributos que a essência é distinguida da substância, mas é pela essência que a própria substância é distinguida dos atributos (Deleuze, 2017, p. 29-30).

Desse modo, as essências consistem nos modos infinitos pelos quais a substância se manifesta nos atributos, constituindo as determinações singulares do ser. A substância não está separada da essência que exprime, embora cada atributo exprima uma essência singular, essa essência é sempre da substância, e não do atributo isoladamente. Nessa perspectiva, afirma Deleuze:

A essência é exprimida como essência da substância, e não do atributo. As essências são, portanto, distintas nos atributos onde elas existem, mas se fazem uma só na substância da qual são essência. A regra de conversibilidade afirma: toda essência é a essência de alguma coisa [...] Todas as essências existentes são, portanto, exprimidas pelos atributos nos quais elas existem, porém, como essência de outra coisa, isto é, de uma única e mesma coisa para todos os atributos (Deleuze, 2017, p. 45).

Nesse sentido, por um lado, o atributo permite que a essência se manifeste como realidade existente; por outro, é a substância que exprime a essência, e se difere modalmente em cada produção. Portanto, a substância permanece uma e a mesma em todas as suas expressões, ainda que essas expressões se diferenciem conforme os atributos e os modos.

A distinção entre esses elementos não implica em separação: o exprimido (a essência), não se separa nem de suas expressões (os atributos) e nem daquilo que se exprime (a substância). Deleuze afirma que “O exprimido não existe fora de sua expressão, mas é sempre exprimido como essência daquilo que se exprime. Encontramos sempre a necessidade de distinguir esses três termos: a substância que se exprime, os atributos que são as expressões, a essência exprimida.” (Deleuze, 2017, p. 46). Portanto, o exprimido, isto é, a essência, não possui existência autônoma fora dos modos de sua expressão, mas se atualiza e se efetua exclusivamente nas expressões que a manifestam.

Essa estrutura expressiva garante a imanência radical do sistema espinosano, pois rejeita qualquer tipo de transcendência ou hierarquia na realidade. Ela opera segundo a lógica da univocidade, pois todas as determinações do ser (substância, atributos, modos) participam igualmente da mesma totalidade ontológica de modo imanente e sem hierarquia alguma. A

essência exprimida não transcende as expressões que a atualizam, assim como a substância não é superior aos atributos que a manifestam; ao contrário, ela é imanente às suas expressões, e só se manifesta por elas “O exprimido não existe fora de suas expressões, cada expressão é como se fosse a existência do exprimido.” (Deleuze, 2017, p. 44).

Nesse sentido, a univocidade assegura que tudo o que existe é expressão de uma única substância, sendo essa expressão necessariamente múltipla, mas sem romper com a unidade ontológica. Portanto, a estrutura triádica apresentada — substância, atributos e essência exprimida — é a própria forma pela qual o ser unívoco se desdobra imanentemente, garantindo a consistência de uma ontologia da expressão sem apelo à transcendência.

Dessa forma, ao compreendermos a estrutura triádica da expressão como desdobramento do ser unívoco, torna-se possível pensar os modos como expressões concretas dessa ontologia imanente. A substância exprime sua essência infinita, que é precisamente a potência (E1P34). Essa potência se realiza sempre em ato e cada modo — enquanto determinação finita — expressa um grau definido e determinado dessa potência. Assim, a essência da substância se manifesta de forma imanente nos modos, que são variações intensivas da mesma realidade. Assim, cada modo é uma expressão efetiva da potência da substância, e sua existência consiste na atualização de um certo grau dessa potência. Nesse sentido, Barbosa esclarece como a estrutura ontológica de Espinosa conduz necessariamente à ideia de potência atual, ou seja, a manifestação da substância é sempre plena, imanente, não se limita a um estado de potencialidade e expressa constantemente sua própria essência, e essa expressão se realiza tanto nos atributos quanto nos modos, que são suas manifestações singulares. Assim, cada modo é a atualização da potência da substância, refletindo a imanência e a afirmatividade contínua de Deus na constituição do real:

Deus se expressa em seus atributos, dos quais percebemos o pensamento e a extensão, e se (re)expressa nos modos. Ele sempre se expressa afirmativamente e atualmente: nada nega, nada oculta, nada reserva para uma futura produção. E sempre expressa sua própria natureza (natureza naturante), o que inclui a produção dos modos (natureza naturada). Não há modos que Deus reserve para produzir futuramente: em sua absoluta perfeição, produz tudo o que concebe. Consequentemente, não há possível na Natureza: tudo é atual. Deus é a substância que constitui a si mesma e que produz os modos, é pura expressão, e expressão sempre afirmativa: se expressa e se afirma tanto na constituição de si quanto na produção dos modos (Barbosa, 2020, p. 470)

Essa perspectiva reforça a leitura deleuzeana de Espinosa, segundo a qual cada atualização da potência da substância se manifesta atualmente e afirmativamente, sem distinção entre possibilidade e realidade. Portanto, existe uma relação de identificação entre essência e

potência, que impede que esta seja pensada como possibilidade, ela é sempre em ato, atualizando-se nas variações singulares de cada modo “A identidade da potência e da essência significa o seguinte: a potência é sempre em ato, ou pelo menos, está em ato” (Deleuze, 2017, p. 101). Deleuze afirma que toda potência corresponde a um certo poder de ser afetado — isso se dá pelo caráter intensivo da potência — e esse poder é sempre efetivado: “À *potentia* corresponde uma *aptitudo* [aptidão] ou *potestas* [poder]; mas não há aptidão ou poder que não sejam efetuados, logo, não existe potência que não seja atual” (Deleuze, 2017, p.101).

Portanto, a potência é compreendida como a atualidade da essência. Do ponto de vista dos modos, a essência se define como potência de ser afetado e de afetar, o que implica que toda realidade modal já é sempre uma atualização de sua potência, logo, o modo não possui uma potência separada de sua existência, pois sua capacidade de ser afetado é constantemente preenchida pelas relações que estabelece com outras coisas, de forma ativa ou passiva. Nesse sentido esclarece Deleuze:

Uma essência de modo é potência; a ela corresponde no modo um certo poder de ser afetado. Mas como o modo é parte da natureza, seu poder é sempre preenchido, seja por afecções produzidas pelas coisas exteriores (afecções passivas), seja por afecções explicadas por sua própria essência (afecções ativas). Dessa maneira, a distinção entre a potência e o ato, ao nível do modo, desaparece em benefício de uma correlação entre duas potências igualmente atuais, potência de agir e potência de sofrer, que variam em razão inversa, mas cuja soma é constante, e constantemente efetuada. Isso explica porque Espinosa pode apresentar a potência do modo, ora como um invariante idêntico à essência, visto que o poder de ser afetado é constante, ora como estando sujeita a variações, visto que a potência de agir (ou força de existir) “aumenta” ou “diminui”, segundo a proporção das afecções ativas que contribuem para preencher esse poder a cada instante. Resta dizer que o modo, de qualquer maneira, não tem outra potência a não ser atual: a cada instante, ele é tudo aquilo que ele pode ser, sua potência e sua essência (Deleuze, 2017, p. 101-102).

Sendo assim, existe uma variação contínua entre potência e poder de ser afetado. Essa variação, entretanto, não compromete a atualidade da potência, pois a essência do modo — seu grau de potência — permanece em ato, mesmo quando suas afecções oscilam entre passividade e atividade, seja por afecções ativas ou passivas, a essência do modo é sempre preenchida, ela nunca está em estado de carência ou privação. Dessa forma, a potência espinosana reafirma seu caráter unívoco e imanente, visto que, os modos não aspiram a ser algo além do que já são em cada instante, pois a potência que os define é precisamente aquilo que os constitui, necessariamente, como existentes.

Entretanto, diferentemente dos modos finitos, que são determinados por causas externas e, portanto, sua potência de agir e de ser afetada é sempre limitada, a substância é causa de si mesma e, por isso, não está sujeita a qualquer limitação exterior. Toda e qualquer determinação da substância é imanente, ou seja, interna, de modo que sua potência é também sua própria essência. Nesse sentido, ela não sofre passivamente as afecções, que ocorrem internamente através do entrelaçamento infinito e necessário entre os seus modos, mas é sempre a causa ativa delas. Assim, a substância não apenas existe de modo necessário, mas também produz em si uma infinidade de efeitos, nesse sentido, afirma Deleuze:

No polo oposto, a essência da substância é potência. Essa potência absolutamente infinita de existir traz um poder de ser afetado de uma infinidade de maneiras. Desta vez, porém, o poder de ser afetado só pode ser exercido por afecções ativas [...] Por ser onipotente em si mesma e por si mesma, a substância é necessariamente capaz de uma infinidade de afecções, e é causa ativa de todas as afecções das quais ela é capaz. Dizer que a essência de Deus é potência, é o mesmo que dizer que Deus produz uma infinidade de coisas, em virtude dessa mesma potência através da qual ele existe (Deleuze, 2017, p. 102).

Do ponto de vista de Deus — a natureza inteira; ontologia total — tudo o que existe são afecções que se realizam de maneira necessariamente ativa. Nada há fora de Deus que possa determiná-lo externamente; toda determinação advém Dele mesmo, pois é a causa eficiente de todas as coisas, tanto em relação à suas essências quanto à suas existências. Portanto, sua produção do real consiste em um desdobramento interno de sua própria natureza. Contudo, a essência da substância consiste em uma potência absolutamente infinita, a qual se expressa como um poder de ser afetado de infinitas maneiras. Esse poder, por sua vez, é necessariamente preenchido por afecções das quais a substância é a causa ativa, uma vez que todas as suas determinações são internas e imanentes à sua própria natureza.

Analizamos a partir da primeira parte da obra *Espinoza e o problema da expressão* (1968), de Gilles Deleuze, os conceitos fundamentais de univocidade, potência e expressão. Tais noções constituem os pressupostos ontológicos e epistemológicos indispensáveis para a compreensão do desejo em Espinoza segundo a leitura deleuzeana, visto que, Espinoza define o desejo como expressão da potência singular de um ser, assim, Deleuze reivindica essa perspectiva subvertendo as concepções transcendentais e negativas do desejo que são predominantes na tradição filosófica ocidental.

Nesse contexto, vimos que a categoria de expressão desempenha um papel fundamental. A expressão consiste na estrutura comum a todos os níveis da realidade: é o modo pelo qual a substância se atualiza em suas múltiplas determinações, sem deixar de ser única e absolutamente imanente. Assim, ela garante que a produção do real pelo desejo seja intensiva, criadora e interna constituindo assim uma ontologia da multiplicidade.

Espinosa fornece um modelo ontológico rigoroso de univocidade, no qual todos os modos são expressões da substância única. A univocidade, é entendida como a afirmação do ser em um único e mesmo sentido para tudo o que existe, desde a substância infinita até os modos finitos. Nesse sentido, Espinosa sustenta uma concepção radicalmente anti-hierárquica, na qual não há gradação ontológica, mas apenas diferença expressiva. Essa univocidade funda a imanência espinosana: todas as coisas, exprimem a mesma substância, sem qualquer mediação transcendental. Como observa Rocha (2014):

O princípio de imanência aqui não é, assim, outra coisa senão uma generalização da univocidade, que exclui toda transcendência do ser. A idéia espinosana de uma causa imanente, em que o agente é para si mesmo o seu próprio paciente, liberta o ser do risco de inércia e da imobilidade: a causa imanente produz permanecendo em si mesma, os efeitos que produz não saem dela. A imanência é mobilidade e vida (Rocha, 2014, p. 54).

A articulação entre univocidade e imanência no pensamento de Espinosa revela um aspecto central de sua ontologia: a rejeição de qualquer transcendência que distinga qualitativamente os seres. A partir da univocidade, o ser se diz de modo único e igual para tudo o que existe, sem gradações ou hierarquias ontológicas. A imanência, por sua vez, amplia essa lógica ao nível da causalidade: ao invés de postular uma causa externa ou transcendente, Espinosa concebe uma causa que permanece em si mesma, produzindo efeitos sem deixar de ser o que é. Nesse sentido, a imanência é uma generalização da univocidade porque aplica a mesma lógica — a recusa de qualquer exterioridade — ao processo de produção do real. Se a univocidade nega qualquer diferença ontológica de princípio entre os entes, a imanência nega qualquer causa que transcenda o ser que a expressa. Ambas operam, portanto, na mesma direção: sustentar uma ontologia da expressão, onde o ser se manifesta plenamente em seus modos sem recorrer a nenhuma instância exterior ou superior.

Deleuze mostra que os modos finitos expressam a substância não apenas de modo formal, mas de maneira intensiva, conforme suas variações de potência. Nesse sentido, Cíntia Vieira da Silva afirma que a intensidade é um elemento central no projeto deleuzeano, no qual Deleuze

compreende a essência singular espinosana em termos intensivos. Essa concepção desloca o entendimento tradicional de essência para uma perspectiva que privilegia a diferença e a variação, em vez da identidade e da permanência. Segundo Vieira da Silva, “os corpos são partes extensivas ou extrínsecas do atributo da extensão, ao passo que as essências singulares são partes intensivas ou intrínsecas de todos os atributos da substância” (Silva, 2010, p. 38). Portanto, as essências singulares dizem respeito a uma dimensão intensiva, qualitativa e não mensurável.

Essa perspectiva intensiva da essência está ligada diretamente à singularidade de cada indivíduo: “as intensidades são, por assim dizer, as unidades mínimas da diferenciação tanto no que se refere aos processos de individuação (produção na natureza), quanto à criação artística” (Silva, 2010, p. 38-39). A intensidade, portanto, não é apenas um dado estático, mas opera como força criadora que sustenta o devir e a produção de múltiplas coisas. Trata-se de uma ontologia da diferença, na qual a essência não precede a existência, mas se expressa nela, por meio de graus intensivos de potência.

Em *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze insere essa noção de intensidade como parte de uma leitura inovadora de Espinosa. Nas palavras de Vieira da Silva, “Deleuze insere a noção de intensidade numa interpretação que visa mostrar que as essências singulares são realidades físicas, sendo, portanto, dotadas de existência.” (Silva, 2010, p. 39). Isso significa que a essência não é uma abstração, mas algo concreto, imanente, que se expressa nos modos de ser da substância única, na medida em que ela se realiza em diferentes graus de potência.

Por fim, “quanto às partes intensivas, devem ser entendidas como graus de potência ou de intensidade, em que um atributo se divide modalmente, ou seja, em partes modais e não reais ou substanciais” (Silva, 2010, p. 39-40). As essências singulares, enquanto intensidades, não se configuram como entidades substanciais isoladas, mas como modos de ser, expressões parciais e variáveis da substância. Essa compreensão alude à uma modulação, na qual o ser é sempre diferença de intensidades.

Nesse sentido, o desejo é a expressão intensiva da substância na forma de um modo. Ele é a maneira como a substância se afirma em um corpo e uma mente singular. Essa concepção afasta completamente o desejo de qualquer dialética da negatividade. A partir desses fundamentos — a univocidade do ser, a potência como essência intensiva e a expressão como estrutura imanente do real — Deleuze formula sua concepção do desejo a partir de Espinosa. O desejo, longe de ser privação ou negatividade, é expressão afirmativa da essência enquanto *conatus*, isto é, enquanto

tendência de cada ser em perseverar em sua existência. Ele é o motor da existência que manifesta nos encontros com outros modos, os quais podem aumentar ou diminuir sua potência.

A potência, nesse contexto, é concebida como a essência do ser enquanto capacidade de afetar e ser afetado. Contra a tradição substancialista que concebe a essência como uma forma fixa, Deleuze interpreta a essência espinosana como um grau intensivo de potência, que se manifesta na ação e nos afetos. Essa potência é, em Espinosa, uma expressão da substância sob a forma de um grau de intensidade. Cada indivíduo exprime a substância conforme seu grau singular de potência, de forma que esta não é mera possibilidade, mas realidade efetiva e intensiva. Essa compreensão estabelece as bases da Ética espinosana, fundamentada na variação contínua das potências e na busca de encontros que aumentem a potência de agir.

O desejo, nesse contexto, não se constitui como carência ou falta de um objeto exterior, mas como força imanente capaz de produzir o real. Contudo, na leitura de Deleuze, o desejo é a expressão imanente e intensiva da potência singular de um modo finito que não se subordina a uma finalidade transcendente, mas se desdobra no plano da imanência, a partir de encontros que aumentam ou diminuem sua potência de existir. Ele não opera como carência, mas como força produtiva capaz de engendrar o real, sustentando-se numa dinâmica de variação contínua que constitui a base do pensamento ético espinosano. Essa concepção implica que todos os modos de produção, sejam eles econômicos, sociais ou afetivos, operem no mesmo plano de imanência.

A interpretação que Deleuze realiza da ideia de expressão em Espinosa é particularmente relevante, pois permite apreender a imanência na ontologia espinosana. O expresso não se dissocia do ato de expressão, permanecendo implicado no próprio movimento expressivo, assim como os modos se mantêm imanentes à substância. Nessa perspectiva, tudo o que existe é expressão do desejo, e desejar é, por sua vez, a afirmação da própria existência. Assim, cada ser persevera em seu ser, afirmando sua potência mesmo diante de condições adversas. Consequentemente, pode-se afirmar que, independentemente da condição de passividade ou limitação, a vida persiste como expressão da potência imanente, garantindo a continuidade e a afirmatividade constitutiva de cada modo no plano da imanência.

Desse modo, em *Espinosa e o problema da expressão* Deleuze nos mostrou que o desejo, não está subordinado à moral tradicional, ele é a afirmação da essência como potência. Essa definição só pode ser construída no interior de uma ontologia da univocidade que tem como base a ideia de expressão, este aparato nos permite pensar a produção da realidade de modo imanente,

a essência como intensidade e o desejo como potência. Assim, Deleuze toma Espinosa como aliado para romper com modelos negativos e representacionais do desejo e antecipa o seu próprio projeto filosófico em sua obra *O Anti-Édipo* (1972).

3.3 A crítica de Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo* ao conceito de desejo enquanto falta

Nesta seção, analisaremos a crítica de Gilles Deleuze e Félix Guattari, em *O Anti-Édipo* (1972), ao conceito psicanalítico de desejo enquanto falta, ampliando essa crítica ao processo de edipianização, isto é, a forma pela qual a psicanálise converte a produção desejante em uma economia familiar e repressiva. Esse ponto é central não apenas para a reformulação conceitual do desejo, mas também para a explicitação de suas implicações ético-políticas, uma vez que evidencia o modo pelo qual o *Édipo* opera como um dispositivo de interiorização da repressão social e de neutralização da potência produtiva do desejo.

A concepção do desejo como falta na psicanálise se inicia com Freud, se consolidando em Lacan. Em Freud, o desejo⁴⁹ é definido como a repetição de uma vivência de satisfação originária, isto é, a tentativa de reencontrar uma experiência perdida, o que o situa estruturalmente na ordem da ausência⁵⁰. Em Lacan, essa estrutura é formalizada: o desejo é desejo do Outro, constituído pela falta que o significante impõe ao sujeito.⁵¹ Assim, tanto em

⁴⁹Em Freud, “o desejo (Wunsch) é, antes de mais nada, o desejo inconsciente. Tende a se consumir (Wunschfüllung) e, às vezes, a se realizar (Wunschbefriedigung) [...] o sonho é a realização de um desejo recalcado e a fantasia é a realização alucinatória do desejo em si” (Roudinesco; Plon, 1998, p. 147). Essa definição ancora-se em uma concepção representacional e negativa do desejo, entendendo-o como movimento em direção a um objeto ausente, mediado pela alteridade, como efeito de uma falta que busca sua satisfação simbólica.

⁵⁰Em *Projeto para uma psicologia científica* (1895), Freud descreve a chamada experiência de satisfação: o momento em que uma necessidade biológica é atendida por um objeto externo. Essa experiência funda um traço mnêmico que o aparelho psíquico tenta reproduzir sempre que a necessidade retorna. No entanto, o reencontro exato com o objeto é impossível — o objeto de satisfação não pertence ao sujeito, está perdido fora dele. Essa impossibilidade reaparece em *A Interpretação dos Sonhos* (1900), especialmente no capítulo VII, quando Freud define o sonho como realização de desejo, isto é, como tentativa de restaurar, no plano imaginário, o que se perdeu no real. Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), a variabilidade do objeto pulsional evidencia que o desejo não deriva de uma necessidade plenamente satisfazível, mas de uma falta estrutural. Posteriormente, em *As pulsões e seus destinos* (1915), Freud reafirma que o objeto da pulsão é variável e substituível, mostrando que o que move a pulsão não é o objeto em si, mas a busca incessante por algo que nunca se encontra plenamente. Por fim, em *Além do princípio do prazer* (1920), ele introduz a noção de compulsão à repetição, observando que o sujeito repete situações de dor e desprazer. A repetição, nesse sentido, não visa o prazer, mas funciona como tentativa de dominar ou simbolizar uma perda primordial, re-inscrevendo algo que não pôde ser representado — o que se poderia entender como uma repetição da falta.

⁵¹Em Lacan, a ideia de que o desejo é estruturalmente uma falta se consolida na década de 1950, sobretudo no *Seminário, livro II: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), quando o autor afirma que o desejo é a metonímia da falta-a-ser. Essa concepção decorre da articulação entre o sujeito e o significante, isto é, da

Freud quanto em Lacan, o desejo é concebido como uma dinâmica de carência e de representação, articulado à economia do recalque e submetido à lei simbólica.

Deleuze e Guattari pretendem romper com essa forma de conceber o desejo, nesta chave de leitura, o inconsciente não consiste em representar, mas em fabricar um campo de produção desejante imanente, no qual o desejo produz realidades, conexões e fluxos. A crítica deleuzo-guattariana é, então, simultaneamente ontológica, ética e política. Ontológica, a medida em que redefine o desejo como força produtiva imanente; ética, pois propõe uma afirmação ativa dos afetos e da potência; e política, porque revela o modo como o *Édipo*, ao estruturar o desejo na forma de falta, institui um modelo de subjetivação conforme à lógica do poder e da repressão social. A psicanálise, ao elevar a castração à condição de índice de civilidade, transforma a despotencialização em norma, legitimando o sacrifício do desejo como preço da integração social.

Em *O Anti-Édipo*, entretanto, a questão consiste em desmontar o próprio processo de edipianização. Trata-se de restituir ao desejo sua potência imanente e criadora, libertando-o das codificações familiares e dos dispositivos de sujeição que o capturam. Para deslocar o desejo do regime da falta para o da produção, Deleuze e Guattari utilizam de uma política da imanência e uma ética da afirmação, nas quais o desejo é compreendido não como carência a ser compensada, mas como força que afirma a vida, cria realidades e resiste às formas de poder que a reduzem. Nesse sentido, desenvolveremos, ao longo deste tópico, os passos dessa crítica, avançando até sua reconfiguração como produção desejante e potência afirmativa no tópico seguinte.

A crítica à psicanálise, desenvolvida em *O Anti-Édipo* (1972), se estrutura a partir de uma recusa radical da concepção de desejo como falta e questiona a matriz psicanalítica que, desde Freud⁵² compreende o desejo sob o signo da falta, isto é, como movimento orientado pela

impossibilidade de o sujeito se completar no campo do Outro. Roudinesco observa que Lacan radicaliza a noção de desejo como falta ao defini-lo não como apetite de satisfação nem como demanda de amor, mas como a diferença que emerge da falta-a-ser, vinculada ao significante e ao campo do Outro. O desejo, portanto, é sempre mediado simbolicamente e jamais plenamente satisfeito.

⁵² Na tradição psicanalítica clássica freudo-lacaniana o desejo é estruturado como falta, visto que para Freud, o desejo consiste na busca por um objeto perdido, originalmente ligado à experiência de satisfação. Na obra freudiana, a noção de desejo como falta não aparece de forma explícita e sistematizada com esses termos, como será formalizada mais tarde por Lacan. Contudo, essa ideia já está implicada em vários momentos do pensamento freudiano, especialmente na concepção de inconsciente, na dinâmica do recalque e no conceito de *Wunsch* (desejo). O desejo, para Freud, é fundamentalmente um desejo inconsciente, ele está ligado às representações psíquicas de uma satisfação perdida, que retorna na forma de sintomas, sonhos e atos falhos, é uma tentativa de realização de algo que foi recalado, ou seja, algo que foi excluído da consciência por ser incompatível com as exigências da realidade ou da moral. No sonho, por exemplo, Freud afirma que ele é a realização de um desejo inconsciente. No recalque, o que é recalado é justamente uma representação ligada a um desejo inaceitável. Freud não usa exatamente o termo

ausência e busca de um objeto perdido. Tal concepção, fundada em uma ontologia negativa, reduz o desejo à carência e o subordina à dinâmica da representação e da lei.⁵³ É precisamente essa estrutura que os autores procuram desmontar.

Entretanto, conforme analisa Sibertin-Blanc (2022), *O Anti-Édipo* não configura uma rejeição externa à psicanálise, mas uma crítica interna a seus pressupostos teóricos e práticos. Trata-se de uma intervenção que “se instala no interior de certo número de suas elaborações teóricas, a começar pelas de Freud, para questionar seus pressupostos e, rivalizando em seu terreno, propor uma nova teoria da causalidade do desejo correlativa ao remanejamento do conceito de inconsciente” (Sibertin-Blanc, 2022, p. 13). Assim, o objetivo não é abolir a psicanálise, mas “operar uma transformação *na* psicanálise para criar novas conexões fora dela” (Sibertin-Blanc, 2022, p.13).

falta, mas sua teoria aponta que o desejo nasce de uma experiência de perda ou de algo que não é plenamente satisfeito. O complexo de castração, central na teoria freudiana, também é uma organização do desejo a partir da percepção de uma perda, de uma limitação, que estrutura o sujeito. Portanto, embora Freud não diga formalmente que *desejo é falta*, sua teoria do inconsciente já trabalha com a ideia de que o desejo surge de uma falta, de uma perda, de algo que não está presente no aqui e agora. Lacan radicaliza e formaliza essa concepção freudiana, afirmando que *o desejo é a falta do ser*. Para Lacan, o desejo é estruturado pela linguagem, e portanto, opera pelo significante que nunca é a coisa em si. Assim, o sujeito deseja porque é marcado pela falta, a falta de completude, de unidade, daquilo que nunca pode ser plenamente simbolizado. A noção de falta está presente implicitamente em Freud, já Lacan, explícita e sistematiza que o desejo é constituído pela falta, pela incompletude estrutural do sujeito no campo do Outro (linguagem, cultura, simbólico). Para Lacan, o desejo é constituído na ordem simbólica, ele reformula o inconsciente estruturando-o como uma linguagem, e entende o desejo sempre como o desejo do Outro, ou seja, nunca é plenamente realizado, pois está preso numa cadeia significante, sempre remetendo a outro significante. Desse modo, desejamos ser desejados pelo Outro, desejamos aquilo que o Outro deseja “não desejamos propriamente o outro, mas desejamos ser para ele objeto de desejo. Desejamos ser desejados, donde a célebre definição do desejo: o desejo é desejo do desejo do outro” (Chauí, 2011, p. 12). Portanto, o desejo é marcado pela ausência, pela castração simbólica, e pela impossibilidade de ser plenamente satisfeito. Desse modo, essa concepção associa o desejo à falta, ele é sempre algo que falta ao sujeito, sempre é compensação ou substituição. Portanto, Lacan é, também, central nesta crítica justamente por ter levado ao extremo essa lógica de aprisionamento do desejo pela linguagem, simbolismo e estrutura da falta. Lacan apresenta o exemplo sofisticado da psicanálise em que, mesmo inovando ao inserir a linguagem como estrutura do inconsciente, assume expressamente a subordinação do desejo à castração, à lei e ao simbólico, alcançando o ponto mais elaborado da psicanálise na concepção do desejo como estruturalmente faltante.

⁵³ A matriz psicanalítica, tal como formulada por Lacan e analisada por Safatle, compreende o desejo como estrutura de falta. Nela, o sujeito se constitui pela alienação: reconhece-se apenas na imagem e na palavra do outro, e o desejo se apresenta como o movimento infinito de uma carência que jamais encontra satisfação. Lacan concebe o desejo como “pura negatividade que desconhece satisfação com objetos empíricos” (Safatle, 2007, p. 33); ele não se dirige a objetos determinados, mas “deseja desejos, só se satisfaz ao encontrar outra negatividade” (Safatle, 2007, p. 33). Trata-se, portanto, de uma estrutura que exprime a ausência constitutiva do sujeito — “a falta é aqui um modo de ser do sujeito, o que levará Lacan a falar do desejo como uma falta-a-ser” (Safatle, 2007, p. 33-34). A crítica à psicanálise, e particularmente à formulação freudo-lacaniana do desejo, incide sobre o núcleo metafísico dessa teoria: a identificação entre desejo e falta. Tal identificação, como demonstra Safatle (2017), conduz a uma ontologia negativa do sujeito, para quem o desejo é pura negatividade e falta-a-ser. Deleuze reconhece nesse ponto a persistência de uma estrutura teológica: o desejo é submetido à Lei, e o sujeito é definido por sua distância em relação a um Outro (o Pai, o Falo, o Nome-da-Lei). Portanto, a psicanálise se funda em uma ontologia da falta, na qual o sujeito é definido pela negatividade e pela castração simbólica, enquanto Deleuze propõe uma ontologia da imanência, na qual o desejo é pura potência de agir.

Nesse sentido, a crítica à leitura civilizatória da castração e à edipianização do inconsciente deve ser entendida como um gesto de subversão, e não de recusa dogmática. Sobre a psicanálise, afirmam Deleuze e Guattari: “Acreditamos na possibilidade de uma subversão interna que faça da máquina analítica uma peça indispensável do aparelho revolucionário. E mais: para tanto, as condições objetivas parecem atualmente dadas” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 113). Portanto, a crítica ao *Édipo*, não visa destruir a psicanálise, mas libertar o desejo das formas de sujeição que o reduzem à falta e restituir-lhe seu poder imanente de engendrar realidades e resistência. Além disso, a crítica não se restringe ao nível teórico ou conceitual do inconsciente, isto é, às suas representações, estruturas e categorias, mas incide sobre o plano prático, sobre as formas concretas pelas quais o desejo é vivido, interpretado e conduzido:

Ele não se preocupa apenas com as representações teóricas do inconsciente, de suas estruturas, de sua dinâmica e de seus “complexos”. Ele visa às *práticas* do inconsciente — das quais a *edipianização* da atividade do desejo faz parte — e convoca uma *transformação* dessas práticas (Sibertin-Blanc, 2022, p.13)

O Anti-Édipo ultrapassa a dimensão teórica e torna-se uma intervenção ética e política à medida em que visa uma transformação prática, Deleuze e Guattari propõem libertar o desejo das codificações edipianas que o limitam, restituindo-lhe seu caráter produtivo e coletivo: “*O Anti-Édipo* não é apenas um livro de filosofia política; é um livro de prática política, que se propõe, pela sua formação militante, a atar as três linhas de intervenção mantidas separadas até então — o campo social, a atividade analítica e o desejo inconsciente” (Sibertin-Blanc, 2022, p. 14).

Assim, a proposta da obra ultrapassa o campo da teoria filosófica se configurando também como uma intervenção política prática, sendo que essa articulação visa romper a separação entre o inconsciente e a história, entre o desejo e as estruturas sociais, mostrando que o desejo é sempre produzido em meio a relações de poder, a dispositivos econômicos e a formações históricas específicas. Nessa perspectiva, a política do desejo torna-se inseparável da transformação das condições concretas de vida e das formas de subjetivação.

O primeiro capítulo de *O Anti-Édipo*, intitulado *Máquinas desejantes*, se organiza a partir de três problemas diretores⁵⁴ que estruturam a esquizoanálise e redefinem a compreensão do

⁵⁴Para uma exposição mais detalhada desses três problemas diretores verificar a leitura de Guillaume Sibertin-Blanc sobre o primeiro capítulo de *O Anti-Édipo* na introdução de *Deleuze e Guattari E O Anti-édipo: A Produção do Desejo*. Nela, o autor apresenta como essa exposição se organiza em torno de três eixos principais: (a) a identidade

desejo. O primeiro estabelece a identidade de natureza entre produção libidinal e social, pondo em questão a cisão entre inconsciente e história; O segundo distingue os regimes entre formações desejantes e formações sociais e, por fim, a imanência da produção desejante à produção social, isto é, a inserção real e efetiva do desejo nos processos históricos e materiais, compondo uma crítica sistemática ao modelo psicanalítico do inconsciente. Em lugar do inconsciente teatral⁵⁵, regido por representações familiares e pelo drama edípico, propõe-se o inconsciente maquinico como um campo de produção de fluxos e conexões que participa diretamente da constituição da realidade social e política.⁵⁶ Esses três eixos assinalam a ruptura com o paradigma psicanalítico, que concebe o desejo como representação de uma falta e o inconsciente como um teatro simbólico limitado à cena familiar.

Nesse ponto se torna possível compreender de que modo emerge o inconsciente parental, este é o núcleo da estrutura edipiana, ele resulta da repressão do inconsciente maquinico, isto é, da conversão da potência imanente do desejo em um modelo domesticado e civilizatório. Assim, o inconsciente, de natureza parental, é estruturado por figuras simbólicas⁵⁷ e pelo complexo de Édipo, funcionando a partir de papéis familiares, no qual o desejo é interpretado apenas a partir de posições pré-determinadas, e não a partir de si mesmo. Nesse sentido que Deleuze e Guattari

de natureza entre economia libidinal e economia social, com a univocidade do conceito de produção; (b) a distinção entre os modos de produção das formações desejantes e das formações sociais; e (c) a concepção da imanência da produção desejante à produção social. Esses três pontos constituem, segundo Sibertin-Blanc, os fundamentos do campo analítico materialista proposto pela esquizoanálise.

⁵⁵ No *Dicionário de Psicanálise*, o inconsciente freudiano é descrito como um sistema essencialmente representativo: “Os conteúdos do inconsciente não são as pulsões como tais, pois estas nunca podem tornar-se conscientes, mas o que Freud denomina de ‘representantes-representações’, uma espécie de representantes das pulsões, baseados em traços mnêmicos. Esses conteúdos, fantasias e roteiros em que as pulsões estão fixadas buscam permanentemente descarregar-se de seus investimentos pulsionais, sob a forma de ‘moções de desejo’” (Roudinesco; Plon, 1998, p. 377). Em outras palavras, o que se encontra no inconsciente não é a pulsão (*Trieb*) em si, mas suas representações psíquicas — imagens, fantasias e roteiros simbólicos investidos de energia libidinal. Essa concepção define o inconsciente como um teatro de representações, regido pelos mecanismos de condensação, deslocamento e figuração, onde o desejo aparece encenado como cena e não como força real. É precisamente contra essa lógica representacional que Deleuze e Guattari se insurgem: ao substituir o modelo do inconsciente teatral pelo do inconsciente maquinico, eles recusam a ideia de um desejo mediado por imagens e significações, concebendo-o, ao contrário, como força produtiva imanente, que fabrica o real em vez de o representar.

⁵⁶ A discussão sobre o inconsciente maquinico e sua positividade será aprofundada no tópico seguinte, quando o desejo for definido a partir da noção espinosana de permanência — isto é, do *conatus* — tal como interpretado por Deleuze. Nesse contexto, ficará mais explícito como a crítica ao paradigma edípico se articula com a compreensão imanentista do desejo.

⁵⁷ O inconsciente, estruturado como linguagem, funciona como sistema de significantes que organiza o campo do pensável e determina o modo como o desejo se inscreve na Lei. Assim, “a verdade do desejo do sujeito é ser desejo da Lei” (Safatle, 2007, p. 139). O sujeito não deseja um objeto empírico, mas o significante puro, isto é, a própria estrutura simbólica que o constitui.

criticam a operação psicanalítica, que reduz a multiplicidade produtiva do desejo a um esquema fixo:

O desejo se estabelece sempre, constrói agenciamentos, se estabelece em agenciamentos, põe sempre em jogo vários fatores. E a psicanálise nos reduz sempre a um único fator, e sempre o mesmo, ora o pai, ora a mãe, ora não sei o que, ora o falo, etc. Ela ignora tudo o que é múltiplo, ignora o construtivismo, ou seja, agenciamentos [...] É ignorar o mundo! (Deleuze e Parnet, 1994, p. 19).

Ao reduzir o desejo a uma estrutura familiar, a psicanálise ignora a multiplicidade dos encontros e dos agenciamentos que compõem o real. O inconsciente se torna instância no qual o sujeito é conduzido a repetir, sob diferentes formas, a cena original do Édipo⁵⁸, reafirmando a centralidade da falta e da culpa. Essa redução empobrece a potência produtiva do inconsciente, que, em vez de criar e afirmar, passa a repetir e representar.

Desse modo, esta é a passagem fundamental proposta em *O Anti-Édipo*: do inconsciente representacional ao inconsciente produtivo. O inconsciente parental, edípico, interpretativo e transcendente é substituído pelo inconsciente maquínico, imanente, material e político. Assim, a crítica à psicanálise não é apenas teórica, mas consiste também na tentativa de restituir ao desejo sua dimensão criadora e sua força de transformação política, a medida em que desfaz as ficções transcendentais que paralisam o desejo e tanto no plano ontológico quanto no político.

Entretanto, não é como se o inconsciente maquínico designasse uma nova instância, pois ele é a própria realidade produtiva subjacente que o modelo edipiano encobriu sob a forma de representações simbólicas. Essas representações impõem-se como formas de captura e codificação do desejo, convertendo sua potência produtiva em falta e instaurando, assim, um regime de castração e normatização. É nesse sentido que o desejo busca se afirmar contra esses mecanismos, resistindo às instâncias que o reduzem e o subordinam à impotência. Assim, *O Anti-Édipo* evidencia que o inconsciente não é teatro de significações, mas fábrica: o maquínico

⁵⁸ Trata-se do momento em que o sujeito, inserido na dinâmica triangular entre mãe, pai e criança, organiza seu desejo a partir da interdição simbólica representada pela figura paterna. Essa cena consiste em uma estrutura psíquica fundamental, por meio da qual o sujeito se constitui como efeito da lei. O desejo, originalmente dirigido ao objeto materno, é recalcado sob a ameaça da castração, instaurando o inconsciente como espaço regido pelo significante. Assim, a cena edipiana condensa a passagem do registro imaginário ao registro simbólico, onde o sujeito emerge como faltante, dividido pelo desejo e submetido à ordem da Lei. É por meio dessa repetição simbólica da cena original que o inconsciente se estrutura como discurso do Outro. Portanto, a repetição da cena do Édipo significa revisitar inconscientemente a estrutura de desejo e interdição vivida na relação com os pais — isto é, reproduzir, em novos contextos, o mesmo padrão simbólico de amor, rivalidade, culpa e submissão à lei que funda o sujeito desejante.

é o real⁵⁹, enquanto o parental constitui apenas a camada ilusória que se sobrepõe a ele por efeito das formações sociais e das práticas interpretativas da psicanálise. Essas representações, são estrategicamente utilizadas pelo poder para capturar, organizar e neutralizar os fluxos desejantes. Contudo, como especificamente se opera, então, essa transformação? Se estamos diante de uma sobreposição que dissimula e reconfigura a imanência produtiva do inconsciente, fazendo-a operar sob o signo do parental. De que modo se produzem tais mecanismos de captura — como o desejo, originariamente produtor, é levado a reconhecer-se apenas como falta, culpa ou interdição?

Ora, se há identidade de natureza entre desejo e produção social, há também diferença de regime, isto é, modos distintos de funcionamento⁶⁰. Deleuze e Guattari mostram que as formações sociais como o capitalismo, o Estado e a família, operam como sistemas de codificação e repressão dos fluxos desejantes. O desejo, em sua imanência, constitui um fluxo múltiplo e ilimitado, mas as formações sociais tendem a organizá-lo e subordiná-lo às normas que sustentam a ordem vigente. É nesse processo que se configura o inconsciente parental, produto da edipianização da produção desejante. O desejo deixa de ser força produtiva e passa a ser interpretado como cena simbólica da Lei, da falta e da castração, e absorvido pela narrativa edipiana.

Deleuze e Guattari mostram que o dispositivo psicanalítico, centrado no *Édipo* e na Lei, reproduz em escala micropolítica a mesma lógica repressiva que estrutura o Estado e o Capital. Porém, essa redução não é algo simples ou espontâneo, é necessário um trabalho intenso capaz de neutralizar a multiplicidade das máquinas desejantes. Como observa Deleuze e Guattari, “acredita-se muitas vezes que Édipo é fácil, que é dado. Mas não é assim: Édipo supõe uma fantástica repressão das máquinas desejantes” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 13). Essa repressão tampouco nasce com a psicanálise, mas encontra nela um novo modo de refinamento e consolidação: “somos edipianizados, castrados, e não foi a psicanálise que inventou essas

⁵⁹ A redefinição radical do inconsciente consiste em um ponto central da obra *O Anti-Édipo*, sua formulação marca uma das contribuições mais originais do pensamento deleuzeano à teoria do desejo e à filosofia do inconsciente, ao propor uma ontologia imanente da produção psíquica e social: “Sim, pois é um bom livro, pois há uma concepção do inconsciente. É o único caso em que houve uma concepção do inconsciente desse tipo, sobre os dois ou três pontos: as multiplicidades do inconsciente, o delírio como delírio-mundo, e não delírio-família, o delírio cósmico, das raças, das tribos, isso é bom. O inconsciente como máquina, como fábrica e não como teatro. Não tenho nada a mudar nesses três pontos, que continuam absolutamente novos, pois toda a psicanálise se reconstituiu. Para mim, espero, é um livro que será redescoberto, talvez. Rezo para que o redescubram” (Deleuze e Parnet, 1994, p. 21-22).

⁶⁰ “Os três princípios de um campo analítico materialista foram identificados: a identidade de natureza entre a produção desejante e a produção social, sua diferença de regime, a imanência de uma à outra” (Sibertin-Blanc, 2022, p. 51).

operações, às quais ela apenas fornece os novos recursos e processos do seu gênio” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 94). A psicanálise não cria o Édipo, ela o perpetua ao acolher sujeitos já moldados por ele: “Certamente, nunca nos passou pela cabeça dizer que a psicanálise inventou Édipo. Tudo mostra o contrário: os sujeitos já chegam edipianizados à psicanálise, eles pedem e tornam a pedir isso mesmo...” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 164). Por isso, o Édipo não é causa do desejo, ele é, na verdade, um efeito social: “Édipo nunca é causa: Édipo depende de um investimento social prévio de um certo tipo, capaz de se assentar sobre as determinações da família” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 236–237). A própria universalidade atribuída ao Édipo não corresponde à verdade estrutural do inconsciente, mas ao fato dele funcionar como *limite deslocado* que acompanha as formações sociais em sua luta para conter os fluxos descodificados do desejo:

Édipo é este limite deslocado. Sim, Édipo é universal. Mas o erro é ter acreditado na seguinte alternativa: ou ele é um produto do sistema repressão-recalcamento, não sendo, pois, universal; ou então ele é universal e é posição de desejo. Na verdade, ele é universal por ser o deslocamento do limite que persegue e assombra as sociedades, o representado deslocado que desfigura o que todas as sociedades temem absolutamente como o seu mais profundo negativo, a saber, os fluxos descodificados do desejo (Deleuze e Guattari, 2011, p. 234).

Desse modo, o *Édipo* consiste no operador histórico da repressão social que se interioriza no inconsciente, ele funciona como tradução psíquica da proibição social, transformando o controle externo em auto limitação subjetiva. Assim, converte-se em mecanismo capaz de transmutar o poder em desejo, ao ensinar o sujeito a desejar aquilo que o impede de desejar. Deleuze e Guattari insistem que essa universalização não provém de uma essência do inconsciente, mas de uma mistificação historicamente produzida:

É de certo modo legítimo interrogar todas as formações sociais a partir de Édipo, mas não porque ele seria uma verdade do inconsciente particular revelável entre nós, mas porque, ao contrário, ele é uma mistificação do inconsciente que só triunfou entre nós por ter montado suas peças e suas engrenagens através das formações anteriores. É nesse sentido que ele é universal. É, pois, na sociedade capitalista, no seu nível mais forte, que a crítica de Édipo deve sempre retomar seu ponto de partida e reencontrar seu ponto de chegada (Deleuze e Guattari, 2011, p. 232-233).

O que se apresenta como estrutura universal do aparelho psíquico é, na verdade, a universalização social de uma forma de repressão. Isso ocorre porque a sociedade precisa conter o perigo dos fluxos descodificados do desejo, isto é, do desejo livre e capaz de dissolver suas

formas de organização. É por isso que “Quanto a Édipo, isto é ainda uma maneira de codificar o incodificável, de codificar o que se furta aos códigos, ou de deslocar o desejo e seu objeto, de pegá-los na armadilha” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 230). O Édipo se torna, assim, o dispositivo de captura que desvia o desejo de sua positividade produtiva para uma forma domesticada, convertendo sua potência explosiva em interiorização normativa.

Afinal, “Se o desejo é recalcado é porque toda posição de desejo, por menor que seja, pode pôr em questão a ordem estabelecida de uma sociedade: não que o desejo seja a-social, ao contrário. Mas ele é perturbador, não há posição de máquina desejante que não leve setores sociais inteiros a explodir” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 158). Isso mostra que o recalçamento não é um simples mecanismo psíquico, mas uma necessidade política: é preciso impedir que a força afirmativa das máquinas desejantes desestabilize os arranjos sociais. Assim, o sujeito *edipianizado* aprende a desejar a própria subordinação, interiorizando a norma como parte da própria subjetividade.

Nesse sentido, é necessário compreender como a edipianização delimita o campo de operação do inconsciente, reduzindo a multiplicidade maquínica dos fluxos desejantes à forma restrita da família nuclear; como o *Édipo* converte o desejo em representação, projetando-o numa cena simbólica onde pai, mãe e filho figuram como papéis fixos e universais. Deleuze e Guattari descrevem esse processo como uma *ilusão fundamental* que submetem o desejo a finalidades sociais e culturais que o transcendem:

a castração e a edipianização engendram uma ilusão fundamental que nos leva a acreditar que a produção desejante real é dependente das mais altas formações que a integram e que a submetem a leis transcendentais, obrigando-a a servir uma produção social e cultural superior: aparece então uma espécie de “descolamento” do campo social em relação à produção de desejo, em nome do qual todas as resignações estão antecipadamente justificadas (Deleuze e Guattari, 2011, p. 103)

A edipianização funciona, assim, como um mecanismo de descolamento do desejo em relação ao campo social, fazendo parecer que o desejo nasce já domesticado, já reduzido ao teatro familiar, quando na verdade foi capturado por ele. A castração, por sua vez, confere à edipianização um fundamento transcendental: legítima a limitação do desejo em nome da ordem simbólica, naturalizando a proibição como condição da subjetividade. Nesse sentido, esclarece Deleuze e Guattari:

Os usos edipianos de síntese, a edipianização, a triangulação, a castração, tudo isto remete a forças um pouco mais poderosas, um pouco mais subterrâneas que a psicanálise, que a família e que a ideologia, mesmo reunidas. Trata-se de todas as forças da produção, da reprodução e da repressão sociais. Na verdade, são necessárias forças muito potentes para vencer as do desejo, levá-las à resignação, e para substituir em toda parte aquilo que é essencialmente ativo, agressivo, artístico, produtivo e conquistador no próprio inconsciente, por reações do tipo papai-mamãe (Deleuze e Guattari, 2011, p. 165).

Nessa perspectiva, o recalque surge como o operador psíquico que interioriza esse regime social de repressão, fazendo com que forças externas se transformem em autovigilância e culpa. O recalque desvia o desejo transformando o fluxo imanente das máquinas desejantes em pulsões incestuosas, introjetadas na cena familiar. Em outras palavras, o recalque torna-se o mecanismo pelo qual a sociedade capitalista traduz a imanência produtiva em pulsão incestuosa, naturalizando o Édipo como modelo universal e convertendo o desejo em instrumento de sujeição.

Assim, a repressão social, ao operar sobre o plano do inconsciente, produz a ilusão de uma interioridade edipiana, isto é, um *eu* atravessado por proibições, culpas e dramas familiares, quando, na realidade, o que se reprime é a potência criadora e social do desejo. Essa operação é essencialmente circular: a proibição do incesto justifica o recalque e o recalque, por sua vez, justifica a proibição, formando um dispositivo em que a lei nunca exprime a natureza daquilo sobre o que ela incide, mas cria uma representação daquilo que afirma proibir. Como afirma Deleuze e Guattari: “Freud retoma uma observação de Frazer, segundo a qual ‘a lei só proíbe o que os homens seriam capazes de fazer sob a pressão de alguns dos seus instintos; assim, da proibição legal do incesto, devemos concluir que existe um instinto natural que nos impele ao incesto’. [...] Se algo é proibido, é porque é desejado” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 155).

A psicanálise acolheu essa perspectiva como evidência clínica, tomando a proibição como indício do desejado e fazendo da cena incestuosa a chave interpretativa do inconsciente. A crítica em *O Anti-Édipo* denuncia o paralogismo que estrutura essa lógica: trata-se de confundir o efeito da lei com a natureza do desejo: “procede-se como se fosse possível concluir diretamente do recalque a natureza do recalcado, assim como da proibição a natureza do que é proibido. Isto é tipicamente um paralogismo” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 156). Portanto, quando o sujeito toma a proibição como índice do desejado e o recalcado como expressão direta do recalque, cria-se uma confusão epistemológica.

O inconsciente passa a ser interpretado como portador de intenções que nunca lhe pertenceram, mas que, na verdade, são produzidas pela própria operação repressiva, pela maneira como a lei captura e desvia o fluxo desejante. Assim, a cena familiar não revela a natureza do desejo, ela indica aquilo que o poder precisa que ele pareça ser, para melhor domesticá-lo e culpabilizá-lo. A lei, não necessariamente descobre um desejo oculto, ela pode inventar um desejo para justificar sua própria existência, tomando a proibição como índice daquilo que seria o real desejo do sujeito. Assim, a confiança na lei, oculta as artimanhas pelas quais ela produz os próprios desejos que declara perigoso e pretende reprimir, Deleuze e Guattari ironizam esse mecanismo: “A lei nos diz: não desposarás tua mãe e não matarás teu pai. E nós, sujeitos dóceis, nos dizemos: então é isso que eu queria! Será que suspeitamos que a lei desonra, que ela tem interesse em desonrar e desfigurar aquele que ela supõe culpado, aquele que ela quer que seja culpado, aquele que ela quer que ele próprio se sinta culpado?” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 156). Nesse movimento, a lei produz o sujeito culpado à medida que o acusa, instaurando uma interioridade moral, logo, acredita-se na lei, e por isso, acredita-se no desejo culpado que ela nos atribui, esta consiste em uma operação política que se infiltra no inconsciente modelando a subjetividade.

O erro lógico dessa concepção consiste em supor que a proibição revela o desejo real, quando, na verdade, ela forja o cenário e o conteúdo sobre o qual incide, produzindo ficções, como por exemplo, o desejo incestuoso enquanto efeito de seu próprio funcionamento. Contra essa interpretação dualista da psicanálise, que opõe proibição e natureza desejante, explicita-se a estrutura triádica da proibição: “Devemos distinguir: a representação recalcante, que opera o recalçamento; o representante recalcado, sobre o qual o recalçamento incide realmente; o representado deslocado, que dá do recalcado uma imagem aparente, falsificada, à qual se supõe que o desejo se deixa prender” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 156-157).

O recalcado real (o representante recalcado) é o desejo enquanto fluxo maquínico, social, produtivo, que atravessa corpos, instituições, territórios, agenciamentos. Mas o que se apresenta ao sujeito é o representado deslocado, isto é, a ficção edipiana que captura o movimento do desejo numa imagem familiarizada e moralizada. Entre os dois termos, atua a representação recalcante, isto é, a operação da lei como máquina de produção de subjetividade. Aqui se distingue o recalçamento da repressão, visto que, por atuar inconscientemente, o recalçamento faz com que a repressão deixe de ser percebida como imposição exterior e passe a ser desejada:

O recalçamento é tal que a repressão devém desejada, deixando de ser consciente; e ele induz um desejo de consequência, uma imagem falsificada daquilo sobre o que ele incide, o que lhe dá uma aparente independência. O recalçamento propriamente dito é um meio a serviço da repressão. E aquilo sobre o que ele incide, a produção desejante, é também objeto da repressão (Deleuze e Guattari, 2011, p. 162).

Dessa forma, o que aparece como estrutura desejante é, na verdade, o resultado de uma dupla operação: “uma, pela qual a formação social repressiva delega o seu poder a uma instância recalçante; e outra, pela qual, correlativamente, o desejo reprimido é como que recoberto pela imagem deslocada e falsificada que o recalçamento suscita” (Deleuze e Guattari, 2011, p.162). Assim, as pulsões incestuosas emergem como imagem falsa do desejo, isto é, não sua natureza, mas o efeito da operação que substitui a relação entre produção social e produção desejante. O complexo de *Édipo*, nesse sentido, não expressa a verdade do desejo, mas o produto dessa operação cujo interesse político é claro: neutralizar a potência de revolta e de transformação imanente ao desejo, canalizando-a para a obediência, a culpa e a sujeição. Por isso “não se concluirá disso que o desejo seja edipiano. Ao contrário, é a repressão do desejo [...] que atualiza Édipo e situa o desejo neste impasse querido e organizado pela sociedade repressiva” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 161).

Nesse sentido, o fluxo desejante, que antes se constituía como força produtiva imanente, é dobrado sobre si mesmo e submetido à lógica da representação e da obediência. O que se denomina inconsciente, torna-se, nesse modelo, o reflexo de um projeto civilizatório que normatiza, hierarquiza e reprime os fluxos desejantes por meio das estruturas familiares e das proibições: “Édipo, como vimos, é uma aplicação, e a família um agente delegado” (Deleuze e Guattari, 2011, p.165). Portanto, isso se realiza por meio da edipianização do desejo, processo em que as múltiplas conexões e investimentos do inconsciente são reduzidos ao triângulo familiar, transformando forças produtivas em papéis simbólicos e afetivos.

A família, portanto, atua como microdispositivo de poder, como um micro modelo onde se ensaia a obediência às grandes máquinas sociais como por exemplo o Estado, a moral, o capital. A subjetividade é fabricada como efeito dessa triangulação: desejar passa a significar consentir em ser castrado, aceitar a falta; reconhecer a autoridade e recalcar tudo o que excede a ordem, desse modo, esses elementos se interiorizam e a obediência é naturalizada. Desse processo resulta a domesticação do desejo, este passa a ser interpretado como desejo de um

objeto proibido, para que assim se legitime sua regulação pela culpa e pela castração, assegurando a reprodução, em escala subjetiva, da ordem social e política dominante.

A repressão social recorre ao recalque como seu mecanismo principal, ela transforma diretamente os investimentos desejantes, fazendo com que os próprios movimentos de desejo apareçam como patológicos, e consequentemente, que o sujeito passe a desejar, inconscientemente, aquilo que o reprime: “a repressão tem necessidade do recalque para formar sujeitos dóceis e assegurar a reprodução da formação social, inclusive nas suas estruturas repressivas” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 161). O que a psicanálise toma como estrutura do desejo é, nesse sentido, o resultado de uma codificação e limitação da produção desejante pela via do *Édipo* e da castração.

O ponto decisivo é que “o recalcado não é a representação edipiana. O que é recalcado é a produção desejante. Recalcado é aquilo que, desta produção, não passa para a produção ou reprodução sociais, é o que aí introduziria desordem e revolução, os fluxos não codificados do desejo” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 229). Aqui aparece claramente a implicação política: o que ameaça a ordem social não é uma fantasia incestuosa, mas a positividade do desejo enquanto força de criação, fluxo, potência de recomposição e de invenção de novas formas de vida. É essa potência que deve ser codificada, desviada e neutralizada.

A psicanálise, ao edificar o *Édipo* como chave interpretativa universal, participa desse processo de neutralização. Como dizem Deleuze e Guattari: “o que os psicanalistas fazem é somente apoiar o movimento, [...] levar o inconsciente a falar conforme usos transcendentais de síntese, usos que lhe são impostos por outras forças” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 165). A máquina psicanalítica, em vez de libertar o desejo, ajusta-o às exigências de síntese transcendente, isto é, a formas de significação que o submetem à lógica da falta, da culpa, da castração, da interioridade moral. Ela reproduz o dispositivo de captura, sustenta-o, legitima-o como verdade subjetiva.

A crítica ético-política de Deleuze e Guattari à psicanálise começa pela denúncia do papel central atribuído ao *Édipo* na constituição do inconsciente. Ao universalizar o drama familiar e fazer da castração o índice de amadurecimento psíquico, a psicanálise institui um modelo de subjetivação fundado na aceitação da lei e na interiorização da autoridade. O *Édipo* funciona, assim, como dispositivo que reduz a multiplicidade dos fluxos desejantes ao triângulo familiar, impedindo que o desejo seja pensado como potência afirmativa e imanente. Em vez de

reconhecer o caráter produtivo e expansivo do desejo, a psicanálise o submete a uma gramática moral, é nesse ponto que a crítica de Deleuze e Guattari se radicaliza: ao falar do desejo, a psicanálise converte o desejo em matéria de lamento, julgamento e renúncia, fazendo da castração o eixo de toda economia libidinal. Por isso Deleuze afirma que:

Nossa oposição à psicanálise é múltipla, mas quanto ao problema do desejo, é... é que os psicanalistas falam do desejo como os padres. Não é a única aproximação, os psicanalistas são padres. De que forma falam do desejo? Falam como um grande lamento da castração. A castração é pior que o pecado original. É uma espécie de maledicência sobre o desejo, que é assustadora (Deleuze e Parnet, 1994, p. 18).

Essa leitura da castração opera uma despontencialização do desejo amputando sua potência afirmativa e submetendo-o à obediência simbólica. A relação entre castração, lei e poder torna-se, assim, um dispositivo que bloqueia a contestação política e a emergência de formas de vida emancipatórias. A castração funciona precisamente ao introduzir no desejo a ideia de que algo lhe falta, seja um objeto, um significante, um reconhecimento, instaurando uma economia de dívida e submissão. Ao converter o desejo em busca de um complemento perdido, ela transforma sua positividade produtiva em carência estrutural. Dessa maneira, torna-se evidente o funcionamento mais amplo desses mecanismos de captura: a castração não age isoladamente, mas integra um regime que reorganiza o desejo segundo valores transcendentais, impondo-lhe limites artificiais e vinculando sua realização à obediência ao *Outro*. É nessa articulação entre lei, falta e poder que a castração se torna a peça central na produção de sujeitos dóceis, ajustados à lógica repressiva que pretende governar o desejo.

A análise aqui realizada indica que o desejo não nasce como falta, ele se torna falta à medida em que é capturado por um conjunto de mecanismos que operam externamente a ele: representação, edipianização, castração e repressão. Todos esses elementos partem de um ponto de vista transcendente, que recorta, interpreta e reorganiza os fluxos desejantes segundo valores que lhes são estranhos. Nesse movimento que a falta aparece, não como estrutura do desejo, mas como efeito de uma representação repressiva.

Podemos concluir que a falta não pertence ao desejo, ela é o resultado de uma operação repressiva que, ao falar de fora do desejo, o representa, o interpreta e o reordena segundo valores transcendentais. Assim, a repressão produz falta porque cria um intervalo artificial entre o desejo e sua potência produtiva; é nesse intervalo que se instalam a carência, a culpa e todas as formas

de sujeição que derivam da lógica da castração e da cena edípica. O desejo não é falta, considerado em sua própria dinâmica, mas é tornado falta por esses dispositivos de captura.

Contudo, se a falta é apenas um efeito, torna-se necessário explicitar o campo conceitual que permite restituir ao desejo sua positividade imanente. Nesse horizonte se destaca a matriz espinosana, cuja crítica à transcendência e afirmação da imanência oferecem as condições para pensar o desejo para além do modelo negativo da carência. No próximo tópico, analisaremos como essa matriz, decisiva para o pensamento de Deleuze, permanece operante em sua crítica ao desejo como falta e se torna central para a elaboração de uma teoria do desejo fundada na produção desejante.

3.4 Como o Deleuze reivindica a concepção do desejo em Espinosa na obra *O Anti Édipo* (1972)

Nesta seção evidenciaremos como Deleuze resgata o desejo espinosano em *O Anti-Édipo*, concebendo-o como potência produtiva e criadora de realidade, capaz de engendrar agenciamentos e transformações no campo social, afrontando as estruturas repressivas que buscam normalizá-lo. Ao enfatizar o desejo como produtivo, Deleuze se opõe à leitura psicanalítica que o reduz a uma economia da falta e da castração. Nesse movimento, Espinosa se torna um aliado fundamental, pois a ontologia espinosana fornece à Deleuze o arcabouço necessário para libertar o desejo de qualquer vínculo com o negativo.

No cerne da ontologia espinosana está o *conatus* como essência do ser, potência de perseverar na existência e expandir sua capacidade de agir. O desejo, dentro desta perspectiva, é o próprio esforço ativo de existir, a afirmação da potência do corpo e da mente em sua capacidade de afetar e ser afetado.⁶¹ Deleuze retoma essa matriz para compor uma filosofia do desejo como produção imanente, como movimento intensivo e diferencial, inseparável de sua expressão.⁶² Nesse sentido, o desejo espinosano continua no pensamento de Deleuze como: *imanente, unívoco e expressivo*, tal como desenvolvemos no tópico 3.2 a partir da obra *Espinosa e o problema da expressão* (1968). A univocidade segundo a qual o Ser se diz em um único e mesmo sentido de

⁶¹ Para uma análise detalhada da teoria do *conatus* e da concepção espinosana de desejo, ver a Seção 2 desta dissertação. Este tópico pressupõe todas as discussões anteriores acerca da ontologia espinosana desenvolvidas na Seção 2, bem como a definição de desejo apresentada em *Espinosa e o problema da expressão* (1968).

⁶² *Intensivo* pois refere-se aos graus de potência da substância; *diferencial*, porque cada grau constitui uma manifestação determinada e específica da essência da substância, correspondendo a um modo singular de ser afetado; e *inseparável de sua expressão*, pois tais graus envolvem e exprimem a própria essência da substância em sua dinâmica existencial

tudo aquilo que é, indica que tudo o que existe participa do mesmo Ser no plano da imanência absoluta e o faz por expressão.

Diante desse percurso, descreveremos, ao longo desta seção, quais ferramentas conceituais oriundas da Filosofia de Espinosa permanecem operantes no pensamento deleuzeano e de que modo são ampliadas em *O Anti-Édipo*, juntamente com Guattari. Embora a obra *O Anti-Édipo* não enuncie declaradamente a herança espinosana, é possível reconhecer, a partir do trajeto desenvolvido nesta dissertação, da *Ética* de Espinosa à obra de 1968 sobre o problema da expressão, como Deleuze reinscreve a matriz espinosana na análise do desejo e a utiliza no projeto esquizoanalítico, conferindo a ele uma base conceitual que, mesmo não declarada, se torna decisiva para contestar os modelos psicanalíticos da falta e da castração. Nesse sentido, passaremos agora ao estudo da continuidade de Espinosa no pensamento de Deleuze, evidenciando, posteriormente, como essa permanência se torna estruturante para sua análise crítica e reformulação da ideia do desejo.

Em *Espinosa e o problema da expressão* (1968), Deleuze compreende o desejo como expressão, no contexto da ontologia expressiva espinosana⁶³. A expressão é o modo pelo qual a potência singular se atualiza, isto é, aquilo que um modo faz por força da sua própria essência⁶⁴. Nesse sentido, afirmar que o desejo é expressão, implica em afirmar sua positividade interna e recusar qualquer modelo transcendente ou imaginativo que o reduza à falta: expressar é ser, enquanto a representação advém da imaginação⁶⁵. Assim, a expressão designa o fato de que cada modo é uma afirmação positiva sem mediação externa, sem finalidade e sem transcendência. Este é um ponto central da crítica à psicanálise em *O Anti-Édipo*, pois esta submete o desejo a uma estrutura transcendente (o Édipo, a lei, o significante), convertendo-o em falta. Com isso,

⁶³ A estrutura ontológica espinosana se manifesta na identidade entre Deus e Natureza (*Deus sive Natura*). Há uma única substância infinita, que se expressa em infinitos modos, cada qual correspondendo a um grau determinado de potência, isto é, à capacidade de afetar e ser afetado.

⁶⁴ Cada modo expressa Deus/Natureza segundo o grau de potência que lhe pertence, e é essa potência interna, e não um fim exterior que explica suas ações, variações e encontros.

⁶⁵ Em Espinosa, a distinção entre *ens reale* e *ens imaginarium* é fundamental para compreender a diferença entre expressão e representação. O *ens reale* designa aquilo que possui realidade positiva (*realitas* ou *perfectio*), isto é, aquilo que é afirmado pela própria potência de existir e agir da substância — uma determinação real (*determinatio realis*) fundada na causalidade eficiente. Já o *ens imaginarium* é o ser produzido pela imaginação (*imaginatio*), constituído por percepções confusas, mutiladas e inadequadas, resultantes da experiência fragmentária do corpo e dos efeitos externos. Assim, quando se afirma que o desejo é expressão, afirma-se que ele é um *ens reale*, uma realidade positiva que se dá como potência interna, e não um *ens imaginarium* que remeteria à falta, à carência ou a uma representação transcendente. Expressar é ser na ordem da produção real; representar é apenas imaginar no registro da inadequação. Portanto, reduzir o desejo à falta equivale a tratá-lo como *ens imaginarium*, enquanto compreendê-lo como expressão implica reconhecê-lo como *ens reale*, positividade imanente da potência.

reinstauram o modelo da representação em que o desejo é pensado como algo que remete a um objeto ausente, sendo assim, dirigido por uma forma ideal externa a ele.

Em Espinosa, a representação deriva da imaginação, isto é, da ordem fortuita dos encontros corporais, afecções que registramos sem compreender suas causas adequadas. Essas ideias se impõe como o real, mas consistem apenas em um modo confuso de compreender os afetos que marcam o corpo, resultando em erros como a crença teleológica, valores transcendentais e essências fixas. Entretanto, pela expressão, cada coisa singular exprime a potência infinita da Substância segundo o grau de realidade que lhe é próprio, e por isso não representa nada além de si mesma; ela é ato, produção efetiva e imanente. Assim, na expressão, o real se afirma internamente, já na representação, a imaginação projeta sobre o real imagens parciais que, nos afastam do conhecimento adequado da Natureza real das coisas.

Quando Deleuze destaca a ideia de expressão no pensamento espinosano, definindo o desejo a partir dessa categoria, ele libera o desejo da imposição de modelos transcendentais. Assim, a ideia da expressão exclui toda forma de representação pois aquilo que é expresso não remete a uma imagem mental que figuraria o real a partir de um ponto externo. Logo, a ideia de expressão dentro do cenário imanente e unívoco, se configura em uma ferramenta para a análise crítica da ideia da falta.

Portanto, a crítica deleuzeana à psicanálise se enraíza em sua releitura da ontologia espinosana: o desejo não representa, exprime; não é falta, mas produção; não remete a uma instância simbólica transcendental, mas constitui uma potência imanente de criação. Assim, contra a negatividade, a carência e a transcendência postuladas pela psicanálise, Deleuze afirma o desejo como pura positividade expressiva, que move todo o substrato da existência.

Em Espinosa, aquilo que aparece como a relação imanente entre substância e modos é, estruturalmente transposto por Deleuze e Guattari para o campo da produção desejante, assumindo a forma da relação entre produção desejante e máquinas. Em ambos os casos, trata-se de uma lógica produtiva e conectiva que exclui qualquer transcendência ou causalidade final e, portanto, qualquer regime de representação. Nesse sentido, a crítica ao *Édipo* é simultaneamente uma crítica à transcendência, à negatividade e ao modelo psicanalítico centrado na Lei e na falta, uma vez que, enquanto a psicanálise articula o desejo a partir da carência e da normatividade, Espinosa e Deleuze pensam o desejo como potência, expansão afirmativa das capacidades de agir e existir. Assim, todos esses pressupostos que permitiram a Deleuze conceber o desejo como

produção, e não como falta, já estavam previamente construídos na sua leitura de Espinosa. Podemos compreender o projeto do *Anti-Édipo* como uma extensão política da matriz ontológica que resultou do encontro Espinosa-Deleuze.

Em suma, a reivindicação que Deleuze faz das ferramentas conceituais espinosanas ganha implicações práticas em *O Anti-Édipo*, em que do princípio da univocidade da potência do Ser deriva a produção desejante como substrato da realidade, e os graus de potência como diferença de intensidade. Para esclarecer a radicalidade dessa posição, é indispensável considerar o modo como Deleuze compreende a univocidade espinosana e sua consequência lógica: a definição dos seres pelos seus graus de potência e não por formas, funções ou gêneros. Como afirma:

Em que consistem então as diferenças entre os seres? A única diferença concebível do ponto de vista do Ser unívoco será, evidentemente, a diferença como graus de potência. Os seres não se distinguem por sua forma, seu gênero, sua espécie, isso é secundário. Tudo o que é remete a um grau de potência. Por que a ideia dos graus de potência está fundamentalmente ligada à ideia de univocidade do Ser? Porque os seres que se distinguem unicamente pelo grau de sua potência são seres que realizam um mesmo Ser unívoco na diferença contígua dos graus de potência ou de defecção. Assim, entre uma mesa, um menino, uma menina, uma locomotiva, uma vaca, um Deus, a diferença é unicamente de grau de potência na realização de um único e mesmo Ser. É uma maneira estranha de pensar porque, mais uma vez, nos diz que as formas, as funções, as espécies e os gêneros são secundários, que os seres se definem por graus de potência. Na medida em que se definem por graus de potência, cada ser realiza um único e mesmo Ser, o mesmo Ser que os outros seres, visto que o Ser se diz em um único e mesmo sentido na diferença contígua dos graus de potência (Deleuze, 2005, p. 286, tradução nossa)⁶⁶.

Essa formulação permite compreender por que Deleuze e Guattari herdaram de Espinosa uma univocidade do Ser que exclui qualquer transcendência e dualidade entre desejo e realidade: se o Ser se diz univocamente em todos os modos, e se tudo se diferencia apenas pela intensidade com que realiza sua potência, então o desejo não pode ser falta, carência ou negatividade, mas produção imanente dos próprios processos materiais. Com base nesses princípios previamente retomados aqui e desenvolvidos anteriormente, que Deleuze constrói sua análise crítica, na qual a

⁶⁶¿En qué consisten entonces las diferencias entre los seres? La única diferencia concebible desde el punto de vista del Ser unívoco será, evidentemente, la diferencia como grados de potencia. Los seres no se distinguen por su forma, su género, su especie, eso es secundario. Todo lo que es remite a un grado de potencia. ¿Por qué la idea de los grados de potencia está fundamentalmente ligada a la de univocidad del Ser? Porque los seres que se distinguen únicamente por el grado de su potencia son seres que realizan un mismo Ser unívoco en la diferencia contigua de los grados de potencia o de defección. Así pues entre una mesa, un niño, una niña, una locomotora, una vaca, un Dios, la diferencia es únicamente del grado de potencia en la realización de un único y mismo Ser. Es una manera extraña de pensar porque, una vez más, nos dice que las formas, las funciones, las especies y los géneros son secundarios, que los seres se definen por grados de potencia. En tanto que se definen por grados de potencia, cada ser realiza un único y mismo Ser, el mismo Ser que los otros seres, puesto que el Ser se dice en un único y mismo sentido en la diferencia contigua de los grados de potencia (Deleuze, 2005, p. 286).

reformulação da concepção do desejo constitui o eixo condutor da sedição ético-política que ele e Guattari realizam em *O Anti-Édipo* (1972).

Deleuze e Guattari afirmam que “tudo é produção: produção de produções, de ações e de paixões; produções de registros, de distribuições e de marcações; produções de consumos, de volúpias, de angústias e de dores” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 14). Toda produção do real se dá pelo desejo. Essa proposição pressupõe uma ontologia imanente segundo a qual não há instância transcendente que funde ou ordene o real e dissolve as distinções entre o psíquico e o social. Assim, a economia libidinal (as produções do inconsciente) e a economia social (as produções do capital, do trabalho e da história) são idênticas em natureza, ambas são modos de produção imanentes.

Em Espinosa, tudo o que existe deriva da essência (potência) da substância, que se desdobra necessariamente em seus modos. Que por sua vez, possuem uma essência singular, que consiste em um grau determinado dessa mesma potência infinita. Assim, a realidade é produzida simultaneamente pela potência da substância e seus modos em seu esforço próprio de existir, visto que a produção é sempre imanente e atual, logo, o que se afirma é uma potência produtiva que se diz igualmente em tudo.

Desse modo, a continuidade do Espinosa no Deleuze torna-se estrutural à medida em que, da ontologia espinosana provém seres singulares cuja essência consiste em um desejo que expressa, necessariamente, um grau de potência. Dentro dessa perspectiva, o desejo consiste no princípio criativo da realidade, se configurando como uma produção interna e imanente da potência da substância até o desejo das coisas singulares, esse é o próprio substrato de produção do real. É justamente porque, em Espinosa, a expressão é o modo pelo qual a potência se atualiza, que Deleuze e Guattari podem converter essa mesma estrutura em um modelo de produção real.

Essa matriz imanente do inconsciente pressupõe que ele não se guia por representações simbólicas, mas opera por acoplamentos de fluxos, conexões e cortes como máquinas desejanças. Tais máquinas são conectivas e consistem em uma dinâmica de acoplamentos: “são máquinas binárias, com regra binária ou regime associativo; sempre uma máquina acoplada a outra. [...] É que há sempre uma máquina produtora de um fluxo, e uma outra que lhe está conectada, operando um corte, uma extração de fluxo” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 16). O desejo, portanto, engendra um movimento contínuo de produção e interrupção de fluxos: “O desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e

fragmentados. O desejo faz correr, flui e corta” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 16). Assim como na leitura deleuzeana do Espinosa, os corpos e as mentes são definidos por seu poder de ser afetados, cada encontro pode aumentar ou diminuir sua potência de agir conforme as afecções que recebem. O desejo em Deleuze e Guattari, opera pela composição ou decomposição de séries de fluxos, também em Espinosa os afetos se organizam em uma dinâmica de forças que podem favorecer ou refrear a potência, produzir alegrias que expandem a capacidade do corpo ou gerar tristezas que a contraem. Cada corte ou conexão parte da própria dinâmica física dos encontros.

Desse modo, Deleuze não só compreende o desejo como princípio produtivo do real, mas também como campo imanente onde os corpos e afetos se conectam, engendrando formas de existência e de criação. Entretanto, essa potência é constantemente atravessada por dispositivos que buscam capturá-la, canalizá-la ou mesmo castrá-la. Instituições como a família, o Estado, a moral, erigem categorias transcendentais como a Lei e a culpa. Daí deriva as tensões entre forças produtivas que engendram conexões e formas de vida, e forças organizadoras que procuram reduzir essa potência a modelos normativos de subjetivação.

Nesse cenário, Deleuze e Guattari redefinem o estatuto do inconsciente, de modo oposto à psicanálise: “Estamos persuadidos, achamos em todo caso, que o inconsciente não é um teatro [...] é uma fábrica, é produção. O inconsciente produz. Não pára de produzir. Funciona como uma fábrica. É o contrário da visão psicanalítica do inconsciente como teatro, onde sempre se agita um Hamlet, ou um Édipo, ao infinito” (Deleuze e Parnet, 1994, p. 18). Ao substituir o inconsciente como fábrica por um teatro de representações, a psicanálise converteu a potência produtiva do desejo em mera expressão simbólica. Contrária a essa lógica representacional, o inconsciente maquinico restitui ao desejo seu caráter constitutivamente ativo e imanente, assim o inconsciente consiste em uma usina de forças que conecta corpos, órgãos e matérias heterogêneas em uma rede de produção contínua.

O inconsciente, nesse contexto, não representa o real, mas o fabrica: é o próprio plano de imanência onde os fluxos libidinais e sociais se acoplam, produzem e se transformam. A vida psíquica e a vida social partilham, assim, uma mesma natureza produtiva, imanente e material. Se trata de uma mudança ontológica pois o inconsciente deixa de ser o lugar onde algo se representa⁶⁷ para tornar-se o próprio processo pelo qual algo se produz fluxos, conexões,

⁶⁷ Na psicanálise, o desejo produz intrinsecamente um imaginário que duplica a realidade, como se houvesse “um objeto sonhado atrás de cada objeto real ou uma produção mental atrás das produções reais” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 42). Nesse sentido Freud afirma que: “Vendo os desejos inconscientes reduzidos à sua expressão última e

intensidades e agenciamentos. As máquinas desejantes, nesse sentido, são os operadores do inconsciente maquínico como um dispositivo conector pelo qual a produção ocorre. Elas revelam o princípio espinosano segundo o qual cada modo produz realidades a partir de sua potência e se conecta com outros modos formando redes de encontros.

O inconsciente maquínico como um campo de produção imanente, retoma a noção de causa eficiente como princípio ontológico único da realidade. Assim como em Espinosa tudo o que existe é efeito direto da potência produtiva de Deus ou da Natureza, isto é, da causa eficiente, também em *O Anti-Édipo* o inconsciente é pensado como uma potência imanente de produção, sem finalidade externa ou princípio transcendente. A oposição entre inconsciente maquínico e inconsciente parental reproduz, portanto, a oposição espinosana entre causa eficiente e causa final.⁶⁸

Em Espinosa, tudo é definido exclusivamente a partir de sua causa eficiente, é ela que coloca e explica a essência e a existência de todas as coisas. Essa é a realidade da natureza: uma produção que se faz por si mesma, sem finalidade exterior, inteiramente imanente. Entretanto, devido às ilusões próprias do imaginário, o ser humano acredita que as coisas existem em função de algum propósito. A imaginação humana projeta significados e intenções sobre o funcionamento necessário das coisas, assim, ignorantes das causas que realmente os movem, os homens forjam conceitos abstratos e transcendentos para legislar sobre a dinâmica da natureza, quando, na verdade, esta opera exclusivamente segundo causas eficientes.

Daí a preocupação espinosana em desmontar os preconceitos que derivam da teleologia e mostrar que aquilo que entendemos por fim nada mais é do que a expressão do próprio apetite “Por fim — isto é, àquilo por cuja causa fazemos alguma coisa — compreendo o apetiti” (Spinoza, 2013, p. 269). Espinosa indica que todas essas instituições movidas por uma matriz teleológica, externa à dinâmica do próprio desejo, não se legitimam, visto que derivam de erros do imaginar e representações que sobrepõem a dinâmica real das coisas.

Desse modo, ele constrói todo esse percurso epistemológico de refutação do preconceito teleológico e do livre arbítrio no apêndice I da *Ética* e os retoma no prefácio IV mostrando como

mais verdadeira, pode-se dizer que a realidade psíquica é uma forma de existência especial, que não deve ser confundida com a realidade material” (Freud, 2019, p. 614). Ao distinguir a *realidade psíquica* da *realidade material*, Freud reafirma que a psicanálise opera com base em dualismos e representações. Ao tratar o inconsciente como um domínio separado e simbólico, ela não fala da vida real, afastando o desejo de sua dimensão concreta e produtiva.

⁶⁸ Tal como foi desenvolvido no tópico 2.1.1 da presente dissertação, intitulado *Do apêndice I ao Prefácio IV da Ética: Desejo como causa eficiente*.

essas ideias abstratas e universais, quando aplicadas aos seres singulares, produzem comparações enganosas e juízos normativos baseados em critérios externos ao indivíduo. São justamente esses preconceitos que alimentam a noção, posteriormente tão influente, de desejo como falta.

Nessa perspectiva Espinosa inicia essa crítica, tal como ele afirma: “esses são os preconceitos que me propus assinalar. Se restarem ainda outros do mesmo gênero, cada um poderá, com um pouco de reflexão, corrigi-los” (Spinoza, 2013, p. 75) e Deleuze e Guattari continuam a crítica ao mostrar os mecanismos concretos pelos quais essas ficções transcendentais criadas pela imaginação se sobrepõem à dinâmica produtiva do desejo. Se Espinosa revela a origem imaginária da causa final, Deleuze e Guattari explicitam como ela retorna, em nossa época, sob a forma de um inconsciente parental e representacional: um inconsciente organizado segundo figuras transcendentais como o *Édipo*, a Lei, Falta, Culpa, que pretendem regular o desejo a partir de modelos exteriores à sua própria potência do sujeito.

Contra essa captura representacional, Deleuze e Guattari afirmam a positividade do inconsciente maquínico, que não se define como uma instância simbólica que interpreta ou julga, mas uma potência de conexões, produção e agenciamentos. A causa eficiente é, em Espinosa, a produção real de todas as coisas, e o inconsciente maquínico é, para Deleuze e Guattari, o mecanismo real do desejo, aquilo que opera, liga, corta e produz, independentemente das significações imaginárias que se projetam sobre ele. Dessa forma, Deleuze e Guattari continuam a crítica espinosana à causa final ao desmontar os dispositivos psicanalíticos que atribuem ao desejo uma finalidade moral. O inconsciente maquínico, ao contrário, reinscreve o pensamento no plano da causa eficiente, liberando o desejo e reconduzindo-o à sua potência própria de criação.

Já o inconsciente parental, estruturado pelas representações e pelo drama edípico, age como uma teleologia, do ponto de vista do aparelho psíquico: ele interpreta o desejo segundo fins imaginários (pai, mãe, lei, castração), invertendo a ordem real da produção. Deleuze mostra que, assim como em Espinosa, o erro consiste em projetar fins sobre a natureza atribuindo-lhe intenções, quando ela é pura produção necessária, na psicanálise o erro consiste em projetar representações familiares sobre o inconsciente, quando este é pura efetuação maquínica: “o inconsciente deixa de ser o que é, fábrica, ateliê, para se tornar um teatro, cena e encenação” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 78). Logo, tal como ocorre na crítica teleológica espinosana, essa

produção imanente é recoberta por uma interpretação finalista em que a produção desejante cede lugar a uma narrativa familiar, que confere sentido e finalidade às operações do inconsciente.

Projetar sobre o inconsciente um conjunto de figuras familiares, como se cada desejo estivesse em função de um Pai ou dirigido a uma Mãe, ocorre porque, em um sentido espinosano, ignoramos a causa eficiente do desejo e substituímos essa ignorância por um modelo finalista que soe interessante para o controle dos fluxos do desejo. O que Deleuze e Guattari chamam de inconsciente parental pressupõe esse mecanismo teleológico em que tudo passa a ser interpretado a partir de fins e valores externos à própria produção desejante.

Assim como a figura do padre busca projetar em Deus suas próprias intenções para, a partir disso, imputar culpa aos fiéis, o psicanalista edipiano projeta no inconsciente as finalidades e dramas da família nuclear, convertendo o desejo em algo que deve ser regulado, corrigido ou castrado. Em todos os casos, não se trata apenas que uma teoria ingênua mas de um mecanismo que não apenas interpreta, mas organiza os indivíduos segundo modelos transcendentais, produzindo uma forma específica de sujeição e construindo uma organização política do desejo, na qual a vida é restringida por categorias que a excedem e a limitam.

Quando o sujeito percebe que certos desejos se organizam em torno de figuras familiares, mas ignora a multiplicidade de causas que produzem tais afetos, ele conclui que o inconsciente tem por finalidade a resolução de conflitos edipianos. O Édipo consiste, portanto, na causa final projetada sobre o desejo, se configurando como uma interpretação moralizante que oculta a causalidade eficiente das máquinas desejantes e a teleologia é o sintoma de um mesmo erro: tomar efeitos parciais da imaginação por causas verdadeiras.

Desse modo, a distinção espinosana entre causa eficiente e causa final permite compreender a sobreposição entre inconsciente parental e inconsciente maquínico. O inconsciente parental funciona como a passividade que advém das *ideia inadequada*: exprime a maneira como somos afetados pelos dispositivos sociais: família, Estado, moral, saberes institucionalizados, mas não a essência do desejo. Já o inconsciente maquínico é a expressão ativa das causas eficientes que nos constituem, a produção real de agenciamentos que opera antes de qualquer finalidade atribuída. A crítica deleuzo-guattariana ao Édipo dá continuidade, rigorosamente, à análise espinosana, pois Deleuze e Guattari denunciam a teleologia que captura o desejo em representações finalistas e recoloca o inconsciente no campo da causalidade efetiva.

A mesma lógica de ilusão teleológica que, em Espinosa, encobre a causa eficiente da Natureza, reaparece em Freud e Lacan como o teatro edipiano que encobre a produtividade imanente do desejo: “substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo; substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação; substituiu-se o inconsciente produtivo por um inconsciente que podia tão somente exprimir-se (o mito, a tragédia, o sonho...)” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 40). Ao representar o desejo, ela o despotencializa, reduzindo-o à lógica da falta, essa sobreposição da representação na produção, marca o ponto em que a psicanálise converte a potência afirmativa do inconsciente em um sistema de significação:

Toda a produção desejante é esmagada, submetida às exigências da representação, aos jogos sombrios do representante e do representado na representação. Aí está o essencial: a reprodução do desejo é substituído por um inconsciente que sabe apenas exprimir-se — e exprimir-se no mito, na tragédia, no sonho (Deleuze e Guattari, 2011, p. 77).

Nesse deslocamento se instaura uma ontologia negativa, o inconsciente deixa de ser campo de efetuação para tornar-se estrutura de dívida, de culpa e de castração.⁶⁹ Em *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari denunciam essa operação como um dispositivo de captura, pelo qual o desejo é submetido à estrutura edipiana e convertido em falta. Tal captura implica uma inversão ontológica: o que é potência produtiva é interpretado como carência; o que é imanência é transposto ao regime da transcendência. Em diálogo com Espinosa, Deleuze recusa essa transcendência da Lei e redefine o desejo como potência afirmativa de existir, expressão do *conatus*. Assim, a passagem do regime da negatividade ao da afirmação desloca o estatuto ontológico do desejo, de carência e representação (no campo do Outro) à produção e imanência (no campo do real).

⁶⁹ Essa concepção expressa uma ontologia negativa do desejo, em que a falta não consiste em um acidente empírico, mas o próprio modo de ser do sujeito. Assim, o desejo é revelação de um vazio, manifestação do negativo no sujeito, um “nada de nomeável” (Safatle, 2007, p. 119). Lacan transpõe essa negatividade para o campo clínico: o sujeito é efeito dessa falta constitutiva, e o desejo humano é o desejo do outro, expressão da falta-a-ser e da discordância primordial entre o *moi* (o eu imaginário) e o *je* (sujeito do desejo). O inconsciente é, assim, “estruturado como uma linguagem” (Safatle, 2007, p. 153), e o campo analítico é o espaço de reconhecimento dessa insuficiência estrutural. A clínica lacaniana, segundo Safatle, visa à “subjetivação da falta”, ou seja, transformar a carência em modo de manifestação do sujeito, levando-o a reconhecer-se naquilo que não se conforma à imagem (Safatle, 2007, p. 128). Em termos éticos, o imperativo lacaniano de *não ceder de seu desejo* significa sustentar a negatividade enquanto tal, pois *a verdade do desejo do sujeito é ser desejo da Lei* (Safatle, 2007, p. 160). Safatle resume essa operação ao afirmar que a clínica visa “transformar a falta em modo de manifestação do sujeito” (Safatle, 2007, p. 128). Desse modo, a própria constituição do sujeito inconsciente se dá sob o signo da falta e o inconsciente é o lugar simbólico onde essa negatividade se articula e se repete.

Espinosa já via que, aquilo que hoje entendemos como *sujeito faltoso*, não passa de um efeito da ignorância das causas eficientes e da projeção imaginária de finalidades, reforçado pela comparação indevida entre singularidades. Para Espinosa, podemos dizer que algo é ou não é, mas jamais que está privado de alguma coisa, pois cada ser, e até mesmo cada estado de um ser, se explica apenas pela potência que o constitui, e não pela ausência de um modelo ideal.⁷⁰ Nesse sentido, ninguém é privado de um bem que lhe faltaria por natureza; e cada modo exprime sua potência segundo as determinações que o compõem. Assim, da análise espinosana podemos inferir que não há sujeito faltoso, mas apenas modos cuja potência varia conforme os encontros e as afecções que os atravessam.

Desse modo, a crítica deleuzo-guattariana desloca o desejo do eixo da falta para o da produção, assim a ontologia negativa da psicanálise, fundada na alienação e na castração, é substituída por uma ontologia afirmativa, imanente e criadora. O inconsciente passa a ser compreendido como máquina: um campo imanente de produção desejante em que o desejo não representa, mas cria. Dentro dessa perspectiva, o inconsciente é político visto que tem o poder de produzir subjetividades.

Embora pertençam a ordens distintas, o desejo à ordem da produção imanente, e as formações sociais à da codificação e organização, ambos operam no mesmo plano de realidade. O desejo não é representação de um objeto ausente, mas força produtiva que engendra o real; ele fabrica o social, os corpos e os modos de existência. Assim, mesmo que as formações sociais imponham limites, interditem e canalizem os fluxos desejantes, ainda é o próprio desejo que lhes fornece a matéria de que são feitas. Tal como esclarece Deleuze e Guattari:

⁷⁰ Espinosa esclarece que a *falta* não tem realidade positiva, sendo apenas um *ens rationis*, isto é, uma maneira de pensar produzida quando comparamos um indivíduo com outros ou consigo mesmo em outro estado: “a privação não é o ato de privar, mas pura e simplesmente a ausência ou a falta de uma certa coisa, ou, dito de outra forma, ela não é nada por si mesma; é apenas um ser de razão [ens rationis], uma maneira de pensar que nós formamos quando comparamos coisas entre si.” (Spinoza, 2014, p. 131). A privação só aparece quando imaginamos que um atributo — como a visão no caso do cego, ou a virtude no caso do intemperante — deveria naturalmente pertencer àquele indivíduo. Entretanto, se considerarmos cada coisa apenas pela potência que de fato a constitui, não há privação, mas simples negação: nada falta a uma pedra por não ver, assim como nada “falta” ao homem dominado por um certo apetite enquanto ele é justamente o que sua potência, naquele momento, pode. “não há privação de um desejo melhor, mas apenas negação” (Spinoza, 2014, p. 132). A partir disso, fica evidente que a falta não descreve a realidade, mas apenas um modo comparativo de imaginá-la. Aplicada ao desejo, essa análise dissolve a noção de desejo como carência: não desejamos por falta de um bem ideal, mas porque nossa potência se esforça, conforme seus encontros, por perseverar e aumentar sua própria capacidade de afetar e ser afetado. Para aprofundamento, conferir a Carta 21 nas *Correspondências Completas* (2014) de Espinosa, onde esse ponto é desenvolvido com precisão.

Na verdade, a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas. Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado, e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção. Há tão somente o desejo e o social, e nada mais (Deleuze e Guattari, 2011, p. 46).

Desse modo, o social é uma das formas de manifestação do desejo no plano da imanência, logo, a produção desejante não opera em um domínio psíquico isolado, mas constitui imediatamente a produção social. O social não se opõe ao desejo pois é uma de suas formas de expressão, um de seus modos de efetuação no campo da imanência. Nesse sentido, esclarece Freitas:

Em uma perspectiva imanente e unívoca, existe apenas um tipo de produção, que é a produção do real. O desejo produz real, não há uma forma de existência particular para o desejo como a realidade mental ou psíquica que se opõe à realidade material ou social. Essa produção imanente e unívoca do desejo, que é a autoprodução do inconsciente como um ciclo, está expressa tanto na produção social quanto na produção desejante (Freitas, 2015, p. 57).

A coextensão entre campo social e desejo indica a participação de ambos em um único e mesmo processo de produção imanente e unívoco. Isso implica que o desejo não possui um modo de existência separado, estritamente psíquico, mental ou interior, em oposição à realidade material ou social. O desejo é, na verdade, o motor imanente que atravessa e constitui simultaneamente a produção natural, social e inconsciente.

Nessa perspectiva, o inconsciente não constitui um domínio representacional, mas um ciclo autoprodutivo que fabrica o real no mesmo gesto em que fabrica a si mesmo. Do ponto de vista da imanência, a produção da substância não se exterioriza, mas permanece nela como expressão interna de sua potência, assim como a produção desejante não opera fora ou além do inconsciente.

Essa reconceitualização permite que “Deleuze e Guattari possam então apresentar sua reformulação metapsicológica como substituição do inconsciente representativo pelo inconsciente produtivo e da concepção idealista do processo analítico pelo campo analítico materialista” (Sibertin-Blanc, 2022, p. 23-24). Essa passagem da representação para a produção exige romper com qualquer duplicação de domínios, psíquico e social, interior e exterior, que impediria pensar o desejo como força coextensiva ao real. Nesse sentido, “substituir uma problemática da representação por uma problemática da produção significa então romper com

essa clivagem própria da representação idealista da produção entre dois domínios, duas ordens de realidade, ou seja, com toda noção equívoca ou analógica da própria produção” (Sibertin-Blanc, 2022, p. 23-24). Desse modo, o desejo não é efeito de uma representação simbólica,⁷¹ mas atualização de um campo virtual que se expressa diretamente nos corpos e na relação entre eles. Nesse sentido afirma Sibertin-Blanc:

O desejo não é um estado de um sujeito nem uma tensão em direção a algo na objetividade, ou em direção à sua representação no sujeito. Ele é uma atividade transindividual de elaboração, analisável em termos econômicos de energia, ligável, deslocável, transformável e, em termos tópicos de sistema de inscrição complexa, articulação dos mais diversos signos ou “traços”, representações de coisas e de lembranças, de signos e de símbolos sociais, de estados de coisas e de relações somáticas, de pedaços de corpos e de fragmentos de palavras (Sibertin-Blanc, 2022, p. 20).

Uma vez que o desejo é produção, com base na univocidade, as relações de produção que estruturam a economia libidinal são da mesma natureza que aquelas da economia social. Como observa Blanc, “uma vez afirmada a univocidade da categoria da produção, convém estabelecer a identidade de relações de produção na economia libidinal e na economia social” (Sibertin-Blanc, 2022, p. 29). O inconsciente é, portanto, um campo produtivo que opera com as mesmas lógicas que atravessam a sociedade. É por isso que os sintomas do desejo devem ser buscados no interior das formações sociais, já que o desejo produz real, e o real é histórico e social. Assim, se evidencia a dimensão política desse encontro entre Espinosa e Deleuze. Como observa Almeida, “o que move Deleuze é uma tarefa política, uma vez que, para ele, o principal produto da filosofia é a construção de uma sociedade positiva e criativa, daí a necessidade de atacar o ‘negativo’ em prol da pura afirmação” (Almeida, 2014, p. 62). A recusa da negatividade da culpa, da falta, da castração não consiste somente em uma mudança teórica.

Portanto, o princípio imanente que estrutura a ontologia do desejo em *O Anti-Édipo* compreende que o desejo não é exterior à sociedade; ambos constituem um mesmo processo de produção imanente, em que desejo e social se engendram reciprocamente em um contínuo de

⁷¹ O desejo, na perspectiva lacaniana, é o desejo do Outro ele nunca é plenamente realizado, pois está preso à uma cadeia de significantes. Estando inscrito na ordem simbólica, o desejo reside na falta e na castração simbólica, sendo, por definição, impossível de se satisfazer ou realizar integralmente. Dessa forma, algo está sempre em falta no sujeito; o desejo não é produção, mas efeito da negatividade. Em contraste, na filosofia de Espinosa, o desejo é cheio de si, uma vez que se identifica com o *conatus*. O desejo, aqui, não nasce da falta, mas é a própria afirmação da essência do sujeito enquanto força de existir e de agir. Desse modo, em Espinosa, o desejo não representa um objeto ausente, mas exprime diretamente modos singulares de afetar e ser afetado; e no *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari rompem com o modelo representacional e propõem o desejo como produção real, como máquina desejante: ele não interpreta o mundo, mas o cria, não como representação, mas como experimentação imanente.

investimento e criação. As máquinas desejantes são intrínsecas às máquinas sociais que as condicionam, e, reciprocamente, não há máquinas sociais sem máquinas desejantes que as invistam. Essa imanência implica que toda formação social é, ao mesmo tempo, um modo não só de produção, mas também de repressão do desejo, considerando o modelo civilizatório fundado na edipianização da subjetividade.

Por isso, o modo de subjetivação edipiano se integra às condições de reprodução do próprio capitalismo, isto é, o capitalismo depende de manter os fluxos descodificados de desejo sob controle, sem contudo bloqueá-los totalmente, pois também precisa da energia desejante para produzir, circular, consumir, investir. O *Édipo*, por exemplo, é um mecanismo ambíguo que organiza o desejo como falta, desvia sua positividade, e garante sua funcionalidade na ordem social vigente, ele não é um dispositivo psicológico neutro; é “uma peça necessária na relação conflitual que a formação social mantém com sua própria tendência interna” (Sibertin-Blanc, 2022, p. 85). Nessa perspectiva, todas as formações sociais, mesmo as autoritárias, funcionam apenas por meio de uma dinâmica interna que mobiliza o próprio desejo para se reproduzir:

Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual condição que deveremos analisar. Eis porque o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Espinosa soube levantar (e que Reich redescobriu): ‘Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?’ (Deleuze e Guattari, 2011, p. 46).

O Anti-Édipo retoma, um problema já formulado com rigor por Espinosa na Parte IV da *Ética*. Espinosa afirma que uma paixão pode possuir tal força que pode “superar as outras ações do homem, ou sua potência, de tal maneira que este afeto permanece, obstinadamente, nele fixado” (E4P6); e acrescenta que “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por outro afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (E4P7). Os homens aderem às forças que os dominam pois estão enfraquecidos por afetos passivos. Portanto, busca-se compreender como o desejo pode ser capturado por mecanismos sociais que o conduzem à própria repressão.

Como ressalta Freitas (2015): “O problema central de *O Anti-Édipo* possui duas faces que podem ser apresentadas em dois enunciados complementares: qual é a relação que é possível estabelecer entre o desejo e o social? Em que medida o desejo é capaz de desejar sua própria repressão?” (Freitas, 2015, p. 53). Essa problemática toca diretamente o núcleo desta pesquisa,

não apenas por evidenciar a crítica ao *Édipo* e a consequente reformulação do desejo, mas sobretudo por apontar as implicações ético-políticas dessa concepção.

A edipianização consiste na internalização social da repressão: “edipianizar significa reprimir a produção das máquinas desejantes e isso ocorre com base nos usos transcendentais das sínteses que compõem essas máquinas” (Freitas, 2015, p. 55-56). O *Édipo*, portanto, funciona como mecanismo de subjetivação dócil, impondo ao desejo à lei, o recalque e a culpa, neutralizando sua potência ativa. A psicanálise clássica, ao moralizar o inconsciente e subordinar o desejo à falta, cria condições para a produção da tristeza e da servidão voluntária. Neste ponto se localiza a crítica ético-política: a *edipianização* é o mecanismo histórico de interiorização da repressão e o desejo é forçado a desejar a própria limitação. Assim como em Espinosa, o homem ignorante se crê livre enquanto é movido por causas exteriores, por vezes contraria a sua potência, o sujeito edipiano acredita que seu desejo é individual, quando é socialmente codificado.

A psicanálise edipianiza o desejo converte-o em impotência e dependência do significante, sendo esta uma forma de tristeza e de servidão à medida que entrava a potência do indivíduo. Desse modo, a crítica ao *Édipo* é uma crítica à moralização do inconsciente, o recalque e a lei introduzem a culpa como mediação entre o desejo e a norma, instaurando uma estrutura de sujeição subjetiva e política. Como observa Freitas:

Para Deleuze e Guattari, a suposição de que se existe a proibição a certos impulsos não implica na existência desses mesmos impulsos. Pelo contrário, a proibição, mediante seu sistema tripartido, pode culminar numa ficção capaz de instaurar culpabilização no desejo, promovendo correspondência entre intenção e ficção, ou seja, entre as atividades das sínteses e a imagem deslocada e transfigurada do inconsciente. O propósito da produção social, no exercício dessa operação, está voltado para desmobilizar a potência de revolta e de revolução do desejo (Freitas, 2015, p. 59–60).

Do ponto de vista político, o *Édipo* aparece como modelo de subjetivação dócil, dispositivo de captura da potência desejante e, conseqüentemente, de neutralização da potência ativa, no sentido espinosano, e de formação da servidão voluntária. Nesse contexto, a esquizoanálise propõe a desedipianização como prática ética e política: “desedipianizar, desfazer a teia de aranha do pai-mãe, desfazer as crenças para chegar à produção das máquinas desejantes e aos investimentos econômicos e sociais onde atua a análise militante” (Freitas, 2015, p. 61). Trata-se de liberar o desejo de suas amarras simbólicas e morais, permitindo que ele opere segundo sua lógica imanente de produção. Essa operação não é apenas terapêutica, em um

sentido particular, mas profundamente política, à medida em que restaura a potência de agir coletiva, cria linhas de fuga e possibilita micropolíticas de resistência contra formas sociais de repressão. Tal como em Espinosa, trata-se de passar das paixões tristes à alegria ativa em uma ética imanente do aumento de potência. Deleuze e Guattari traduzem isso em termos políticos, pois visam devolver ao desejo sua capacidade de produção coletiva, micropolítica, revolucionária. Assim, a crítica ao *Édipo* consiste na crítica à produção social da servidão, e a esquizoanálise, dentro desse contexto, é a abertura de novas linhas de fuga, novos modos de existência.

A implicação ético-política desse deslocamento consiste na libertação do desejo dos moldes externos à ele constituindo uma prática de emancipação, na qual o sujeito recupera a capacidade de produzir e interagir com o mundo de maneira afirmativa. Em outras palavras, ao inverter a lógica da falta e da culpa, a desedipianização transforma o desejo em vetor de potência coletiva, ampliando o horizonte espinosano de uma vida guiada pela expansão da potência de agir.

Enquanto o *Édipo* é, essencialmente, a forma social da repressão do desejo, a esquizoanálise abre espaços para sua produção livre e imanente, transformando os micro-relacionamentos sociais em possibilidades de experimentação ética e política. Portanto, o desejo se torna o fundamento de uma ética da imanência e de uma política ativa. A partir da leitura deleuzeana de Espinosa, a ética deixa de ser um código e converte-se em análise dos modos de existência, pois, o que importa, é distinguir “os afetos que aumentam nossa potência de agir e os que a diminuem” (Deleuze, 2002, p. 28).

Desse modo, o que resulta desse encontro entre Espinosa e Deleuze se configura também, como uma ética e uma política, visto que propõe-se formas de resistência à captura do desejo pelas máquinas de poder. Se trata de não se apaixonar pelo poder, como diria Foucault⁷², e de afirmar o desejo como potência de transformação, de criação de novos modos de vida, de produção de subjetividades não-submissas. A passagem de Deleuze e Parnet ataca de modo

⁷² No prefácio *Para uma vida não fascista* escrito por Foucault para *O anti-édipo*, Foucault afirma “Eu diria que o Anti-Édipo (que seus autores me perdoem) é um livro de ética, o primeiro livro de ética a ser escrito na França em muito tempo (talvez isso explique por que seu sucesso não se limitou a um público de leitores específico: ser anti edipiano tornou-se um estilo de vida, uma maneira de pensar e viver). Como evitar ser fascista, mesmo (especialmente) quando se acredita ser um militante revolucionário? Como livrar nossa fala e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo? Como desvendar o fascismo arraigado em nosso comportamento? Os moralistas cristãos buscavam os vestígios da carne alojados nas profundezas da alma. Deleuze e Guattari, por sua vez, perseguem os menores traços de fascismo no corpo.” (Deleuze e Guattari, 1977, p. XI - XIV, tradução nossa).

incisivo a concepção hegemônica do desejo, evidenciando que essa visão funciona como um mecanismo político de submissão e castração favorecendo o controle social, através de um enfraquecimento da potência de agir:

Sobre o Anti-Édipo, sobre as máquinas desejantes, sobre o que é um agenciamento de desejo, as forças que ele mobiliza, os perigos que enfrenta, nos atribuíram muitas bobagens. Elas não vinham de nós. Dizíamos que o desejo não está, de modo algum, ligado à “Lei”, e não se define por nenhuma falta essencial. Pois é essa a verdadeira idéia do padre: a lei constituinte no cerne do desejo, o desejo constituído como falta, a santa castração, o sujeito fendido, a pulsão de morte, a estranha cultura da morte. E talvez seja assim a cada vez que se pensa o desejo como uma ponte entre um sujeito e um objeto: o sujeito do desejo só pode ser clivado, e o objeto, de antemão, perdido (Deleuze e Parnet, 1998, p. 72).

A matriz de pensamento da falta, produz sujeitos fendidos, submetidos à lógica da culpa e da dívida, capturados pela máquina social que associa desejo e morte, pois visa seu total enfraquecimento. Contra essa tradição, *O Anti-Édipo* afirma um desejo positivo e afirmativo, voltado à composição de novas conexões e novos modos de viver, nesse sentido, Deleuze insiste: “Achávamos que as pessoas antes de nós não tinham entendido bem o que era o desejo, ou seja, fazíamos nossa tarefa de filósofo, pretendíamos propor um novo conceito de desejo” (Deleuze; Parnet, 1996, p. 17). Muitos lhe atribuíram, erroneamente, à uma visão festiva, hedonista ou espontaneísta:

E os outros que pensavam que o desejo era a festa [...] o desejo é a espontaneidade. De modo que éramos chamados de espontaneístas, ou então era a festa, mas não era isso. Era... a filosofia dita do desejo consistia, unicamente, em dizer para as pessoas: não vão ser psicanalizados, nunca interpretem, experimentem agenciamentos, procurem agenciamentos que lhes convenham (Deleuze; Parnet, 1996, p. 20).

O desejo não é festa, ele se localiza no nível molecular de resistência aos dispositivos de captura. Assim, o desejo deleuzeano não aponta para aquilo que falta, mas para aquilo que pode, para a potência de produzir em meio às forças que tentam bloqueá-lo, e é justamente nessa tensão entre potência e captura que o desejo se torna uma arma revolucionária por excelência: não para destruir, mas para criar realidade, para instaurar modos de vida que escapem à cultura da morte e à sujeição psicanalítica da falta. O desejar sempre visa expandir e fabricar o real, é por isso que é mais uma ferramenta política, que festa.

A perspectiva deleuzeana do desejo não consiste em um convite à liberação ingênua, mas em uma potência construtiva: “não há desejo que não corra para um agenciamento [...] se

procuro o termo abstrato que corresponde a desejo, diria: é construtivismo. Desejar é construir um agenciamento, construir um conjunto” (Deleuze; Parnet, 1996, p. 17). Por isso, “um desejo é isso, é construir. Ora, cada um de nós passa seu tempo construindo, cada vez que alguém diz: desejo isso, quer dizer que está construindo um agenciamento, nada mais” (Deleuze; Parnet, 1996, p. 18).

Desse modo, se torna necessário examinar como esses agenciamentos se produzem no próprio funcionamento do desejo. Se desejar é sempre construir, é porque a produção desejante opera segundo mecanismos imanentes que organizam, distribuem e conectam seus fluxos. São essas operações, isto é, as sínteses fundamentais do desejo, que impedem que o agenciamento se torne uma estrutura fixa ou uma identidade substantiva, garantindo que o desejo permaneça como variação intensiva.

As duas sínteses fundamentais do desejo⁷³, a conectiva e a disjuntiva, impedem a formação de identidades fixas, sujeitos estáveis ou objetos totalizados⁷⁴. A síntese conectiva garante que o desejo produza sempre a própria produção: o produto nunca se separa do processo, pois o corte-fluxo se enxerta continuamente no objeto parcial, evitando que algo se destaque como uma coisa acabada, um corpo total ou uma pessoa definida. Já a síntese disjuntiva faz com que a superfície de inscrição permaneça inseparável das diferenças móveis que nela se distribuem, impedindo que a grade de registro seja elevada a uma instância autônoma capaz de organizar o desejo segundo oposições fixas, disjunções exclusivas ou cadeias significantes codificadas. Em conjunto, essas sínteses mantêm o desejo em circulação, impedem sua captura por identidades estáveis e evitam que a experiência se feche em totalidades ou sujeitos constituídos, preservando a dinâmica aberta e produtiva das séries do inconsciente.

⁷³ As três sínteses maquinicas do inconsciente: a síntese conectiva da produção; a síntese disjuntiva do registro; e a síntese conjuntiva do consumo, descrevem os modos pelos quais o desejo se efetua materialmente. Porém, essas três operações se enraízam em duas funções fundamentais que definem o próprio estatuto do desejo no Anti-Édipo: o desejo como produção e o desejo como investimento. Assim, as três sínteses são os modos operatórios do desejo, enquanto a produção e o investimento são seus princípios estruturais, isto é, aquilo que torna possível compreender por que, para Deleuze e Guattari, desejar é simultaneamente produzir a realidade e investir nela politicamente, sem remeter a qualquer representação transcendente ou falta.

⁷⁴ Em Espinosa, o indivíduo sofre variações externas que atualizam seu estado, ou seja, a potência do corpo se mantém em contínua atualização, modulada pelos encontros que aumentam ou diminuem sua força de existir. Assim como o sujeito de Deleuze e Guattari não possui identidade fixa, deslocando-se através dos devires produzidos pelos fluxos desejantes, também em Espinosa o estado atual do corpo nunca é estático, mas sempre expressão momentânea de uma variação afetiva. A leitura deleuzeana, nesse sentido, radicaliza a intuição espinosana segundo a qual somos sempre aquilo que podemos naquele instante, isto é, aquilo que nossos afetos atualizam como potência de agir e de ser afetado. Além disso, cada coisa é uma atualização singular da mesma potência infinita, distinguindo-se apenas pelo grau de potência que a constitui. Essa perspectiva substitui o modelo da representação e da transcendência por uma lógica das intensidades, reafirmando o princípio segundo o qual o Ser é uno, mas se diferencia internamente em potências e forças.

É nesse contexto que se compreende a afirmação de que “o inconsciente como sujeito real disseminou por todo o contorno do seu ciclo um sujeito aparente, residual e nômade, que passa por todos os devires correspondentes às disjunções inclusas” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 437). O *sujeito real* se localiza justamente nesse inconsciente maquínico produtor de realidade, enquanto aquilo que chamamos de eu, a identidade, a consciência é apenas um efeito derivado, secundário, um resíduo móvel gerado pelas operações do desejo. No segundo caso, trata-se de um sujeito tomado por causa externas; que não age como causa, mas como consequência dos devires e das disjunções inclusivas que articulam os fluxos do inconsciente. Nesse sentido, esclarece Sibertin-Blanc:

As três sínteses da produção desejante, descritas precedentemente segundo seu “uso imanente”, não vêm, portanto, “antes”, não são mais “originárias” do que seus usos transcendentais requeridos pela reprodução social. Elas trabalham somente nelas mesmas, nas comunicações parciais e de interações locais que determinam a integração das formações libidinais nos grandes conjuntos institucionais, técnicos, econômicos, imaginários e simbólicos, e que lembram, em contrapartida, a inexpugnável contingência das estruturas sociais. Não há um elo da produção desejante que não integre blocos inteiros de códigos sociais; também não há um dispositivo social que não seja agitado pela incessante emergência de singularidades desejantes, trabalhado por conexões parciais, por disjunções inclusivas e por consumos polívocos, aquém das unidades objetivas como identidades de pessoa e de grupo (Sibertin-Blanc, 2022, p. 40-41).

As sínteses do desejo se prolongam diretamente no campo social, integrando-se às instituições, tecnologias, códigos e dispositivos que organizam a vida coletiva. Esse prolongamento, porém, não implica captura total, pois cada formação social é constantemente atravessada por singularidades desejantes que atravessam e deslocam seus códigos, expondo a contingência das estruturas e a impossibilidade de estabilizar identidades fixas ou unidades substanciais. Para explicitar como esse prolongamento opera no próprio coração do campo social, Sibertin-Blanc descreve o modo como os investimentos desejantes encontram suas superfícies de inscrição e se objetivam historicamente:

Os investimentos desejantes só dizem respeito a esses ou aqueles setores da prática social quando encontram de início seu ser objetivo histórico nessa superfície de inscrição investida como corpo pleno, posição libidinal coletiva imediata ou ‘campo social de desejo’. Terra, Déspota ou Capital, o corpo pleno instância assim a maneira pela qual a máquina social trabalha no coração do inconsciente e no qual o desejo é parte da infraestrutura (Sibertin-Blanc, 2022, p. 45).

Assim, o sujeito produzido pelas sínteses do inconsciente não se coloca acima nem fora do social: ele é precisamente o efeito móvel que emerge no entrecruzamento entre a produtividade desejante e os dispositivos sociais que tentam fixá-la. Deleuze e Guattari mostram que não existe desejo puro separado das instituições nem instituições puras isoladas dos fluxos desejantes; há apenas zonas de interferência e disputas entre forças. O que se define em Espinosa como poder de ser afetado, a capacidade de variar segundo os encontros, aparece em Deleuze e Guattari como uma superfície tensionada por duas dinâmicas simultâneas.

De um lado, a força produtiva do desejo, que conecta, disjunta e compõe séries abertas; e por outro, a força organizadora dos códigos sociais, que tenta estabilizar, normatizar e capturar essas séries em identidades, funções e modelos. Nesse ponto, Deleuze e Guattari explicitam, em *O Anti-Édipo*, como o desejo investe diretamente nas formações sociais, mostrando que a própria organização do corpo social, inclusive em suas formas despóticas, é expressão e objetivação do inconsciente:

o corpo do déspota é o representante do desejo inconsciente dessa formação social: o aparelho de Estado material em suas funções econômicas, suas instituições políticas e religiosas, suas representações simbólicas, é o ser objetivo do desejo inconsciente nessa formação; quanto à semiótica na qual se realizam e se registram as produções sociais e desejantes próprias a essa formação teológico-política, ela será identificada no conceito de significância (Sibertin-Blanc, 2022, p. 97).

Essa tensão explica por que a potência do desejo pode ser diminuída, pois as mesmas sínteses que o fazem criar e variar também atravessam o campo social, onde podem ser desviadas para usos transcendentais que fixam, reduzem e paralisam o poder de agir. Desse modo, a *castração* não é uma verdade estrutural do inconsciente, mas um procedimento histórico, mas um conjunto de técnicas que visam enfraquecer corpos e subjetividades, fragmentar seus vínculos coletivos, produzir dependências, instaurar medos e impor formas de sujeição, isto depende de uma política de enfraquecimento da potência para atuar sobre o poder de afetar e ser afetado. Desse modo, a potência é expressão de realidade, porém pode ser atualizada ativa ou passivamente dependendo da dinâmica entre suas forças e as forças sociais que podem ampliá-la ou diminuí-la.

Dito de outro modo: o de poder de ser afetado, isto é, a capacidade de variar em função dos encontros, aparece em Deleuze como uma superfície constantemente mobilizada pelo embate entre duas forças: a força produtiva do desejo, que conecta, disjunta e compõe séries abertas; e a força organizadora dos códigos sociais, que tenta estabilizar, fixar e capturar essas séries em

identidades e funções, essa tensão explica, a possibilidade de castração e de submissão. Com isso, a potência sempre expressa um grau de realidade, mas pode ser atualizada de modo ativo ou passivo, pois as forças sociais podem entravar o poder de ser afetado, transformando-o em poder de padecer.

A partir dessa convergência, a potência como capacidade de variação e vulnerabilidade à captura torna possível retomar diretamente o núcleo espinosano do problema. Em Espinosa, cada modo expressa segundo um certo grau de realidade. Esse grau varia, ora maior, ora menor, mas jamais deixa de ser potência, pois corresponde ao poder de ser afetado que define a constituição singular de cada corpo. Como observa Deleuze, “é porque, no espinosismo, toda potência traz um poder de ser afetado que lhe corresponde e lhe é inseparável. Ora, esse poder de ser afetado é sempre necessariamente exercido. À *potentia* corresponde uma *aptitudo* [aptidão] ou *potestas* [poder]; mas não há aptidão ou poder que não sejam efetuados, logo, não há potência que não seja atual” (Deleuze, 2017, p. 101). Quando esse poder é preenchido por afecções ativas, a potência aumenta e se converte em poder de agir; quando, ao contrário, é preenchido por afecções passivas, ele se torna um poder de padecer, isto é, uma abertura à diminuição da potência.

Deleuze retoma exatamente esse esquema espinosano, mas o prolonga em uma análise prática e política do desejo, mostrando como as formações sociais, as máquinas sociais, econômicas, familiares e institucionais, operam sobre esse poder de ser afetado, modulando-o, capturando-o e, sobretudo, organizando condições para que ele seja preenchido majoritariamente por afecções passivas.

Em Espinosa, o caminho ético implica em aumentar a potência pela composição com o mundo fazendo encontros que favoreçam a expansão das capacidades de agir e pensar, em Deleuze essa chave ganha uma dimensão crítica e micropolítica: o desejo é produtivo, construtivo, fabrica realidades, mas torna-se vulnerável sempre que seu poder de ser afetado é colonizado por forças reativas, disciplinadoras ou transcendentais. Assim, Deleuze insiste que “uma essência de modo é potência; a ela corresponde no modo um certo poder de ser afetado. Mas como o modo é parte da natureza, seu poder é sempre preenchido, seja por afecções produzidas pelas coisas exteriores (afecções passivas), seja por afecções explicadas por sua própria essência (afecções ativas)” (Deleuze, 2017, p. 101–102). O poder de ser afetado é necessariamente atualizado, sendo sempre ocupado por encontros que ampliam ou diminuem nossa capacidade de agir.

O poder social opera justamente no campo da ética, no nível dos encontros, dos afetos, dos modos de vida, mas em vez de permitir que o desejo componha com o mundo e se afirme como potência expansiva, o aparelho social moderno que é econômico, burocrático, midiático, e clínico, trabalha para desagregar, isolá-lo, interditar seus fluxos, reduzir seus circuitos de criação e internalizar o medo, a falta ou a culpa como formas de governo dos corpos. O enfraquecimento do desejo não é natural, mas produzido: um esforço sistemático de conversão da potência de agir em potência de padecer. O desejo continua sendo, em sua essência, expressão positiva da potência, logo cabe a uma prática crítica e ética restituir-lhe as condições de composição, expansão e invenção que resistem às máquinas de castração social. A própria formulação de uma concepção do desejo como força produtiva, possui implicações práticas, com força capaz de reorganizar o campo social ao produzir novos arranjos, traçar linhas de fuga e novas possibilidades de existência.

Nesse horizonte, *O Anti-Édipo* formula o princípio metodológico da esquizoanálise: “a primeira tese da esquizoanálise é esta: todo investimento é social, e de qualquer maneira incide sobre um campo social histórico” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 453). Isso significa que não há desejo puramente individual, toda manifestação libidinal é também política pois investe diretamente nas formações sociais e históricas. O inconsciente não reside em um plano privado, mas opera como uma máquina coletiva de produção que articula fluxos econômicos, culturais e afetivos. O desejo atua imediatamente nos fluxos econômicos, políticos e culturais, o que implica que o desejo não precisa de “mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 46). Essa recusa à cisão entre inconsciente e sociedade, entre o psíquico e o político, desloca a análise do desejo para o terreno da economia social, reafirmando sua natureza produtiva e imanente: “Que o desejo seja tributário de uma causalidade imanente (e não de uma causalidade específica ou “psíquica”) significa que ele é causa que se atualiza, se integra e se autodetermina nos seus efeitos que são imediatamente sociais, econômicos, políticos e, sob certas circunstâncias, representacionais e psíquicos” (Sibertin-Blanc, 2022, p. 24).

Contudo, Deleuze e Guattari afirmam que “O objetivo da esquizoanálise é, pois, o seguinte: analisar a natureza específica dos investimentos libidinais do econômico e do político, e assim mostrar como o desejo pode ser determinado a desejar sua própria repressão no sujeito que deseja” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 143). Essa formulação revela o alcance ético-político da

esquizoanálise, visto que, ela busca compreender como o poder se infiltra na subjetividade e transforma a potência de desejar em força de sujeição. Trata-se de mostrar como a potência desejante, que em si mesma é expansiva e criadora, pode ser desviada para sustentar aquilo que a limita, convertendo-se em força de sujeição. O desejo não é apenas oprimido; ele participa ativamente daquilo que o oprime, investindo nas mesmas estruturas que o limitam: Estado, capital, moral e família. Como dizem Deleuze e Guattari, “o desejo processa um investimento libidinal de uma máquina de Estado, máquina esta que sobrecodifica as máquinas territoriais e que, com uma aparafusada suplementar, recalca as máquinas desejantes” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 285). Por isso, o inconsciente é essencialmente político: é nele que se decide se o desejo afirmará sua potência de criação ou se se voltará contra si mesmo, produzindo servidão.

Ao mesmo tempo, Deleuze e Guattari enfatizam que a esquizoanálise não substitui o *Édipo* por um novo modelo normativo de sociedade: “tudo gira em torno das máquinas desejantes e da produção de desejo. A esquizoanálise enquanto tal não estabelece o problema da natureza do *socius* que deve sair da revolução; de modo algum ela pretende valer pela própria revolução” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 504). A esquizoanálise, portanto, não oferece um novo modelo de sociedade nem uma utopia política. Seu papel é liberar os fluxos desejantes da codificação edipiana e da repressão social, sem prescrever a forma de um novo *socius*. Ela apenas desvela as capturas que submetem o desejo a regimes transcendentais. Trata-se de uma prática crítica e afirmativa, voltada à experimentação dos modos de existência e à criação de linhas de fuga capazes de restituir ao desejo sua dimensão produtiva e ética.

Desse modo, a esquizoanálise, como prática transcendental e materialista, reafirma e amplia o cerne do projeto ético espinosano: um desejo cheio de si, isto é, ativo cuja dinâmica interna consiste justamente no fortalecimento e na expansão da potência. Em Espinosa, a potência de um indivíduo cresce na medida em que seu corpo estabelece conexões, composições e encontros capazes de aumentar seu poder de agir; e é por isso que tal expansão é também o sentido político da Ética. Deleuze e Guattari retomam essa intuição ao compreenderem o desejo como força imanente que investe diretamente o campo social, redefinindo o estatuto do inconsciente e deslocando contornos éticos e políticos.

O inconsciente é máquina produtiva, nele se estabelece a disputa entre processos que ampliam nossa potência e dispositivos que a capturam, configurando as formas contemporâneas de servidão. Assim, a crítica à lógica edipiana e à moral da castração não é apenas teórica, mas

uma intervenção prática que devolve o desejo à sua positividade ontológica, tornando possível a criação de modos de existência capazes de resistir às capturas sociais e compor novas formas de vida. Nesse ponto, a ética de Espinosa e o projeto político da esquizoanálise convergem: ambas reconhecem no desejo uma potência revolucionária capaz de criar realidades mais ativas, mais expansivas e mais livres.

Contudo, ao percorrermos este trajeto, descrevemos como a reformulação deleuzeana do desejo prolonga o projeto espinosano. A produção desejante atualiza a causalidade eficiente, ambos articulam essa categoria fora de qualquer regime de transcendência. Dessa continuidade resulta uma concepção de desejo absolutamente positiva, imanente e produtiva, que se opõe frontalmente aos modelos representacionais e finalistas que o subordinam à falta, à lei ou à culpa. Deleuze reinscreve o desejo no plano da expressão e da produção, e radicaliza a perspectiva espinosana, levando às últimas consequências a crítica à teleologia e fazendo dela um instrumento de diagnóstico dos mecanismos contemporâneos de sujeição. Dessa forma, a herança espinosana torna-se estruturante para o projeto deleuzeano, ela que permite conceber o desejo como princípio ontológico e político de criação, base a partir da qual *O Anti-Édipo* pode denunciar as capturas do Édipo e afirmar uma outra economia do inconsciente, fundada não na negatividade, mas na potência afirmativa da vida.

4 AS IMPLICAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS DO DESEJO NO ESPINOSA DO DELEUZE A PARTIR DA OBRA ESPINOSA: FILOSOFIA PRÁTICA (1981)

Após a exposição da base ontológica e dos principais conceitos da filosofia espinosana, especialmente aqueles que fundamentam uma nova definição de desejo, conforme desenvolvidos em sua obra magna, *Ética*, foi possível apresentar o desejo não como privação ou carência, mas como *conatus*, isto é, o esforço ou potência com que cada coisa se empenha em conservar-se e se afirmar no seu modo singular de ser. Essa compreensão desloca radicalmente a noção de desejo como privação e o reposiciona como potência, força afirmativa, imanente e constitutiva da própria existência. Em continuidade, analisamos a leitura deleuzeana dessa concepção, particularmente a partir da obra *Espinosa e o Problema da Expressão* (1968), onde Deleuze interpreta o desejo como potência expressiva, articulando-o com sua ontologia da imanência.

A partir da concepção de desejo espinosana, tornou-se possível construir uma concepção de desejo que rompe com a tradição que o associa à falta, à carência ou à negatividade. Essa abordagem foi aprofundada na análise de *O Anti-Édipo*, obra em que Deleuze e Guattari, reafirma a concepção espinosana do desejo como produção e potência, em oposição à tradição psicanalítica que o compreende como manifestação de uma falta originária. Para sustentar essa ruptura conceitual, foi necessário realizar uma crítica à noção de desejo como carência, dominante na psicanálise freudo-lacaniana, a fim de destacar o deslocamento operado por Espinosa e fortalecido por Deleuze e Guattari, que compreende o desejo como afirmatividade ontológica e força constitutiva da subjetividade. A presente seção pressupõe todo esse percurso conceitual e categorias apresentados nas seções anteriores, pois é a partir deles que se torna possível visualizar os efeitos éticos e políticos das matrizes de pensamento, bem como a nova concepção de desejo proposta por Espinosa e continuada em Deleuze.

Nesta seção, propomo-nos a examinar as implicações ético-políticas do desejo a partir da leitura que Gilles Deleuze desenvolve na obra *Espinosa: filosofia prática* (1981). Nesta obra Deleuze enfatiza o caráter pragmático da filosofia espinosana, mobilizando-a como instrumento crítico das estruturas morais e políticas fundadas na transcendência. Esta é uma obra em que Deleuze faz uma leitura da filosofia de Espinosa por meio de lentes nietzschianas, na medida em que evidencia o conflito presente no pensamento de Espinosa às formas de moralidade reativas e à política da servidão voluntária. O desejo, concebido como potência afirmativa de existir e de pensar, torna-se o eixo em torno do qual se articula uma ética imanente e uma política da

liberdade e atividade. Assim, esta obra assume um papel central na consolidação da chave interpretativa deleuzeana de Espinosa, ao destacar a dimensão prática⁷⁵ de seu pensamento e sua força crítica contra os dispositivos de captura moral, teológica e institucional que reprimem a expressão das potências vitais.

4.1 Tripla denúncia: da consciência, dos valores e das paixões tristes

A filosofia de Espinosa foi historicamente acusada de materialismo, ateísmo e imoralismo, em virtude de sua rejeição das categorias transcendentais da teologia tradicional, da negação do livre-arbítrio e da fundação de uma ética imanente à natureza humana. Enquanto muitos intérpretes buscaram neutralizar essas acusações por meio de leituras conciliatórias, Gilles Deleuze, em *Espinosa: filosofia prática* (1981), propõe uma inversão interpretativa que em vez de refutá-las, as reivindica positivamente como expressões do caráter profundamente afirmativo, ético e político do pensamento espinosano. Para Deleuze, o que os críticos entenderam como perversão, a ausência de um Deus pessoal, a crítica da moral baseada no bem e no mal, e a centralidade dos afetos e da potência, constituem precisamente as virtudes de uma filosofia da imanência, orientada pela produção da alegria ativa.

O projeto Ético espinosano consiste em uma afirmação radical da vida, que naturalmente se contrapõe às formas impotentes de existência. As teses práticas da filosofia espinosana destacadas por Deleuze expressam a denúncia espinosana daquilo que enfraquece e adoece a vida, sempre em perspectiva da potência do desejo. Trata-se de um desejo ativo que não se guia pela consciência, mas pelo pensamento, nem por ideias de bem e mal derivadas da comparação entre estados devido ao preconceito teleológico, mas se orienta pelo bom e mau, de acordo com a forma como os corpos se compõem e se afetam mutuamente. Ele busca expandir-se continuamente através de afetos alegres, resistindo à captura por paixões tristes ou por formas de vida que enfraquecem. Desse modo, no Capítulo 2 de *Espinosa: Filosofia Prática*, Deleuze diferencia Ética e moral através das principais teses práticas da filosofia de Espinosa que consistem em uma tripla denúncia ética da consciência, dos valores e das paixões tristes.

A primeira tese prática da filosofia espinosana é a desvalorização da consciência em benefício do pensamento. Espinosa desloca de forma definitiva a tradição filosófica ao propor

⁷⁵ “As grandes teorias da Ética – unicidade da substância, univocidade dos atributos, imanência, necessidade universal, paralelismo etc. – não são separáveis das três teses práticas acerca da consciência, dos valores e das paixões tristes” (Deleuze, 2002, pág. 34).

que o corpo seja instituído como referência, razão pela qual é acusado de materialista. Deleuze recupera a declaração espinosana: “Nós nem sequer sabemos de que é capaz um corpo” (E3P2s), essa ignorância revela não apenas o desconhecimento da potência do corpo enquanto modo do atributo extensão, mas também o equívoco de se fundamentar a filosofia no primado da consciência e não no pensamento. A consciência encaminha à crença de que o corpo se esgota no conhecimento limitado que temos dele, quando, na verdade, ele ultrapassa qualquer apreensão consciente. Deleuze enfatiza esse ponto ao afirmar: “Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos. Não há menos coisas no espírito que ultrapassam a nossa consciência que coisas no corpo que superam nosso conhecimento” (Deleuze, 2002, p. 24).

Esse diagnóstico é fundamental porque desloca o eixo da análise da consciência para o pensamento. O pensamento, enquanto atributo da substância, se expressa na mente humana como um modo finito, assim como o corpo é um modo finito do atributo da extensão. A capacidade de agir e ser afetado da mente é simultânea à do corpo. A potência do pensamento, portanto, acompanha a do corpo à medida que o corpo pode ser afetado de mais maneiras, também a mente pode pensar de forma mais complexa. Assim, a potência do pensamento excede a consciência. Pelo pensamento é possível conhecer de forma adequada, ou seja, por meio da compreensão das causas e conexões internas das coisas, algo que a consciência, muitas vezes passiva e confusa, não alcança. Quando conhecemos de forma adequada e ativa, participamos mais plenamente dessa potência do pensamento, que opera além dos limites imediatos da consciência. É nesse nível mais profundo que o pensamento revela sua verdadeira força: não como representação, mas como atividade imanente.

Assim como no atributo da extensão o corpo realiza infinitas operações além daquelas que conhecemos, no atributo do pensamento, a mente comporta uma multiplicidade de ideias que escapam à consciência. Essa perspectiva confirma que a consciência expressa apenas uma realidade parcial. Deleuze, em sua leitura de Espinosa, mostra que o verdadeiro acesso ao real não passa pelo registro da consciência, mas pela compreensão dos nexos causais infinitos que unem corpo e mente em sua correspondência imanente.

Essa perspectiva inverte a lógica da moral tradicional: a moral funda-se na consciência como domínio, já a ética funda-se no pensamento enquanto apreensão das causas. A consciência é transitiva, derivada, informativa, sempre confusa e mutilada; o pensamento, por sua vez, ultrapassa a consciência, assim como o corpo ultrapassa o conhecimento que temos dele. Nesse sentido, Deleuze pode afirmar que a valorização espinosana do estudo do corpo, não consiste em

uma desvalorização do pensamento em relação à extensão, mas uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento: “Em suma, o modelo do corpo, segundo Espinosa, não implica nenhuma desvalorização do pensamento em relação à extensão, porém, o que é, muito mais importante, uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento” (Deleuze, 2002, p. 25).

Deleuze identifica nesse movimento a descoberta de “um inconsciente do pensamento, não menos profundo que o desconhecido do corpo” (Deleuze, 2002, p. 25). O inconsciente do pensamento não é representativo, nele o pensamento é forçado a pensar por meio de encontros que o afetam. Nesse sentido, pensar não consiste em dados, mas em acontecimento, algo que nos escapa à consciência, mesmo quando nos atravessa. Ao recusar a centralidade do Eu, da representação e da consciência, Espinosa abre caminho para pensar o inconsciente de modo não representacional, como na psicanálise, mas como uma produção de afetos, ideias e desejos. Deleuze e Guattari retomam essa linha para mostrar que o inconsciente é máquina desejante, ele não interpreta, produz. Assim como em Espinosa o desejo é a própria essência do ser, potência de agir, em *O Anti-Édipo*, o desejo não é falta, mas força afirmativa que atravessa corpos, instituições e signos.

Desde Descartes, a moral clássica sustentava que caberia à alma dominar o corpo e suas paixões⁷⁶, Espinosa rompe com essa concepção ao instituir a correspondência direta entre corpo e mente: “A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia, a alma padecia, dizia-se, e a alma não atuava sem que o corpo padecesse por sua vez” (Deleuze, 2002, p. 24). Desse modo, não há causalidade real entre corpo e mente, mas correspondência absoluta. O que é ação na mente é ação no corpo; o que é paixão no corpo é paixão na mente. Assim, não há superioridade de um sobre o outro, nem dominação recíproca, apenas a expressão de uma mesma potência em diferentes formas.

Nesse contexto, a consciência deixa de ocupar um lugar privilegiado na explicação de nossas ações. Ao contrário da tradição que via a consciência como árbitra moral ou centro

⁷⁶ Descartes, *Tratado das Paixões da Alma* “Depois também considero que não observamos que exista algum sujeito que aja mais diretamente sobre nossa alma do que o corpo ao qual está unida; e que conseqüentemente devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão, nele é habitualmente uma ação; de forma que não há melhor caminho para chegar ao conhecimento de nos-sas paixões do que examinar a diferença que existe entre a alma e o corpo, a fim de saber a qual dos dois se deve atribuir cada uma das funções que existem em nós”(Descartes, 2005, p. 28). Espinosa recusa essa relação de causalidade e subordinação, propondo, ao contrário, que o corpo e mente são expressões de uma mesma realidade em gêneros distintos.

decisório, Espinosa mostra que ela é apenas um efeito parcial de processos que a excedem. Como sintetiza Deleuze “A consciência é naturalmente o lugar de uma ilusão. A sua natureza é tal que ela recolhe efeitos, mas ignora as causas” (Deleuze, 2002, p. 25). Nossa experiência consciente não capta a ordem real das composições e decomposições de corpos e ideias explicados pelas suas causas eficientes, mas apenas os efeitos que nos afetam sob a forma de alegria ou tristeza.

Essa concepção da consciência como efeito parcial e inadequado não é apenas uma questão de teoria geral, mas possui implicações epistemológicas e práticas decisivas. A consciência, ao recolher apenas os efeitos das afecções, tende a elaborar imagens confusas da realidade, tomando impressões particulares como se fossem a essência das coisas. Tal estrutura da imaginação pode ser ilustrada em exemplos contemporâneos de crenças epistemicamente frágeis, em que a experiência sensível imediata é erigida em critério de verdade.

Se considerarmos, como exemplo, um defensor da crença de terra plana que, ao observar o horizonte ou consultar representações cartográficas arcaicas, conclui que a Terra possui uma forma plana, visto que seus sentidos indicam que a Terra é plana. Trata-se de um raciocínio que consiste no seguinte movimento: se o mundo nos parece plano, logo deve ser plano. À luz do Escólio da Proposição 1 da Parte IV da *Ética*, Espinosa nos mostra que as ideias produzidas a partir dos afetos que incidem sobre o corpo são, em sua maioria, inadequadas, uma vez que refletem apenas a maneira pela qual os corpos externos nos afetam, e não a essência dos objetos em si:

Pois uma imaginação é uma idéia que indica mais o estado presente do corpo humano do que a natureza do corpo exterior, não distintamente, é verdade, mas confusamente. Diz-se, por isso, que a mente erra. Por exemplo, quando contemplamos o sol, imaginamos que está a uma distância aproximada de duzentos pés, no que nos enganamos, enquanto não soubermos qual é a distância verdadeira. Conhecida a distância, suprime-se, é verdade, o erro, mas não a imaginação, isto é, a idéia do sol, a qual explica sua natureza apenas à medida que o corpo é por ele afetado. E, assim, embora saibamos a verdadeira distância, continuaremos, entretanto, a imaginar que ele está perto de nós (Spinoza, 2013, p. 271).

Analogamente ao exemplo clássico do sol, percebido como pequeno não por sua natureza, mas pelas limitações da afecção corporal, o terraplanista interpreta a forma da Terra com base nas impressões sensoriais e cognitivas que seu corpo recebe, julgando objetos externos a partir de efeitos particulares, e não a partir de sua ordem interna real. Trata-se de um caso de conhecimento inadequado: aderentes à crença de que a Terra é plana projetam no mundo o resultado de uma afecção particular que não existe na própria natureza das coisas. Nesse

processo, o sujeito projeta sobre os objetos finalidades inexistentes, avaliando-os segundo sua própria experiência afetiva, e não segundo a estrutura objetiva dos fenômenos. Tal procedimento conduz a uma leitura equivocada do mundo, onde o desejo padece, orientando-se por imagens e sentimentos inadequados que confundem a relação entre corpos, ao invés de ser guiado pela potência efetiva de compreender e agir conforme a natureza intrínseca dos objetos.

O conhecimento adequado, em contraste, permite o acesso às coisas conforme sua própria essência e ordem causal interna, observando suas causas e relações reais, sem depender das marcas que elas deixam no corpo do indivíduo. Assim, o desejo deixa de ser meramente reativo, guiado por afecções passivas, e passa a expressar a potência do corpo de agir e conhecer, rompendo com a dependência de valores imaginários e projeções finalistas. Portanto, este exemplo ilustra a crítica espinosana à causa final, evidenciando como a inadequação das ideias advém da limitação da definição dos objetos de forma externa à natureza das próprias coisas.

Todos os seres finitos estão sujeitos a encontros com outros corpos e ideias, que estabelecem relações de composição e decomposição; do ponto de vista particular, esses encontros podem favorecer ou não a coesão singular de cada corpo. As leis de composição e decomposição afetam toda a natureza infinitamente, mas a consciência registra apenas os efeitos desses encontros sobre nosso corpo e nossa mente. Por isso, ela não fornece conhecimento real sobre o corpo, suas relações ou o nexos de causas que determinou cada encontro. As ideias derivadas da consciência são, portanto, inadequadas.

Deleuze afirma que “não basta sequer dizer que a consciência gera ilusões: ela é inseparável da tripla ilusão que a constitui, ilusão da finalidade, ilusão da liberdade, ilusão teológica” (Deleuze, 2002, p. 26). Deleuze mostra que a consciência consiste nessa tríade inseparável de uma tripla ilusão:

Considerando que a consciência recolhe apenas efeitos, ela vai suprir a sua ignorância invertendo a ordem das coisas, tomando os efeitos pelas causas (ilusão das causas finais): o efeito de um corpo sobre o nosso, ela vai convertê-la em causa final da ação do corpo exterior; e fará da idéia desse efeito a causa final de suas próprias ações. Desde esse momento, tomar-se-á a si própria por causa primeira e invocará o seu poder sobre o corpo (ilusão dos decretos livres). Nos casos em que a consciência não pode mais imaginar se causa primeira, nem organizadora dos fins, invoca um Deus dotado de entendimento e de vontade, operando por causas finais ou decretos livres, para preparar para o homem um mundo na medida de sua glória e dos seus castigos (ilusão teológica) (Deleuze, 2002, p.26).

Nesse sentido, a ilusão da finalidade ocorre ao ignorar as causas reais, a consciência toma os efeitos pelas causas. O que é apenas afecção torna-se causa final e a consequência converte-se

em finalidade. Quando um corpo que afeta outro não é visto como agente causal, mas como algo que existiria em vista de algo externo a si mesmo, assim como a própria existência humana é compreendida como produzida em vista de um fim. É aqui que nasce a ilusão fundamental da consciência: acreditar que tudo o que existe foi feito para nós e em função de nós. Por imaginar ser a causa primeira, a consciência julga que age a partir de decretos próprios e livres. O indivíduo passa a imaginar que decide, voluntariamente, aquilo que na realidade é determinado por encontros de corpos e ideias. A liberdade deixa de ser compreendida como conhecimento das causas e torna-se a falsa sensação de livre escolha. Quando surgem situações que impedem que a consciência não possa se colocar como causa primeira ou organizadora dos fins, ela projeta essa função em uma instância transcendente, como por exemplo, um Deus que age por causas finais, que decreta livremente o mundo conforme recompensas e castigos, espelhando a própria estrutura ilusória da consciência. Essas ilusões não são acidentais, elas constituem a própria essência da consciência. Como afirma Deleuze, “a consciência é apenas um sonho de olhos abertos” (Deleuze, 2002, p. 26).

Um efeito central dessa tripla ilusão é a constituição de uma ontologia da privação, que compreende a essência dos seres como incompletas: ao acreditar que tudo existe em vista de um fim, a consciência converte aquilo que é causa eficiente em causa final, converte o desejo em falta. O desejo passa a ser representado como aquilo que visa preencher uma ausência, em vez de ser compreendido como potência afirmativa. A causa final, portanto, torna-se o lugar de nascimento da ideia de falta.

Aqui a leitura deleuzeana se abre a uma conexão com o que será desenvolvido em *O Anti-Édipo*, a causa final se sobrepõe à causa eficiente assim como o inconsciente parental ao inconsciente maquínico. O inconsciente maquínico corresponde ao apetite puro em ato, isto é, ao *conatus* enquanto esforço real de perseverar no ser, é a própria causa eficiente que produz composições e decomposições com outros corpos e ideias, assim, o inconsciente maquínico é a dimensão em que o desejo opera como produção de realidade através de conexões, fluxos, agenciamentos. O desejo, entendido em sua realidade, não é falta nem representação, mas positividade produtiva: é potência de variação e criação.

Já o inconsciente parental corresponde à estrutura representativa produzida pela consciência, que transforma efeitos em causas finais, instaurando um regime imaginário no qual o desejo aparece como falta. Trata-se do inconsciente edípico, organizado pela consciência sob a forma de transcendência, representação e finalidade. Assim, a consciência se revela como o lugar privilegiado da ilusão, porque é nela que se dá a transposição do real imanente, que é o próprio

desejo como causa eficiente, para a cena da falta. Nesse contexto, a força do desejo ativo se opõe à limitação da consciência, pois não se deixa capturar pelas ilusões da causalidade final, nem se restringe pela percepção parcial da realidade; pelo contrário, ele se expande guiado pelo pensamento e pelos encontros reais com o mundo.

Essa transposição que parte para uma realidade transcendente e representacional, tem implicações éticas e políticas decisivas. A partir do momento em que o desejo é representado como falta, inaugura-se um modo de vida da culpa. A vida passa a ser vivida em relação a um ideal transcendente, sempre insuficiente e sempre marcado pela dívida. Trata-se de um modelo civilizatório fundado no inconsciente parental, isto é, na organização representativa que estrutura a vida em torno da lei, da proibição e da falta. O que é, na realidade, desejo como causa eficiente se converte, sob o domínio da consciência, em desejo como carência, e todo o modelo civilizatório se edifica sobre essa ilusão. É nesse sentido que a diferença ética em relação à moral consiste em reconduzir o desejo ao plano do inconsciente maquínico, imanente e produtivo, desfazendo as ilusões da consciência e libertando o pensamento da representação.

A segunda tese prática apresentada por Deleuze é a desvalorização de todos os valores, especialmente da oposição moral entre bem e mal, em favor da distinção entre bom e mau. Valores como louvor e desaprovação, belo e feio, bem e mal, são meramente relações entre corpos percebidas de forma limitada; do ponto de vista da totalidade da natureza, existem apenas composições regidas pelas leis eternas que a governam. Assim, não há bem ou mal absolutos, o bom é aquilo que, ao se unir a outro corpo, aumenta a potência do indivíduo, enquanto o mau é o que o decompõe, tornando-o passivo diante dos encontros.

Deleuze apresenta o exemplo de Adão diante do fruto: aquilo que se apresenta como uma proibição divina é, na verdade, a enunciação de uma consequência natural, o fruto, ao entrar em contato com o corpo de Adão, produz um mau encontro, decompondo suas relações características e afetando negativamente sua potência de agir. Contudo, pela ignorância das causas, Adão interpreta tal acontecimento como interdito moral, convertendo uma necessidade imanente em mandamento transcendente, assim, aquilo que se trata da forma como a natureza organiza seus nexos e conexões, devido a ignorância da consciência, é entendido como lei moral. Assim, o núcleo da crítica de Espinosa, destacado por Deleuze, é justamente mostrar que Bem e Mal não existem como valores universais e absolutos, mas apenas como efeitos da imaginação e da consciência confusa, que moralizam aquilo que decorre do encadeamento necessário das causas.

Este deslocamento proposto por Espinosa consiste em reconduzir a análise ao plano das

composições reais de corpos e ideias. O bom não é um valor em si, mas aquilo que, ao encontrar-se conosco, se compõe com a nossa natureza e aumenta nossa potência. O mau, por sua vez, é aquilo que decompõe nossas relações e diminui nossa capacidade de agir. Trata-se, portanto, de uma tipologia imanente: bom e mau qualificam não essências universais, mas modos de existência singulares e relativos. Sendo assim, afirma deleuze:

E, em consequência, bom e mau têm um segundo sentido, subjetivo e modal, qualificando dois tipos, dois modos de existência do homem: será dito *bom* (ou livre, ou razoável, ou forte) aquele que se esforça, tanto quanto pode, por organizar os encontros, por se unir ao que convém à sua natureza, por compor a sua relação com relações combináveis e, por esse meio, aumentar sua potência. Pois a bondade tem a ver com o dinamismo, a potência e a composição de potências. Dir-se-á *mau* ou escravo, ou fraco, ou insensato, aquele que vive ao acaso dos encontros, que se contenta em sofrer as consequências, pronto a gemer e a acusar toda vez que o efeito sofrido se mostra contrário e lhe revela a sua própria impotência (Deleuze, 2002, p. 29).

Dessa perspectiva, o *homem bom* é aquele que, movido pela razão, busca organizar seus encontros de modo a favorecer composições convenientes e, assim, perseverar ativamente em seu ser; ele é livre não porque imagina ter uma vontade livre, mas porque compreende a necessidade e o funcionamento imanente da natureza e nela encontra sua potência. O *homem mau*, ao contrário, é aquele que vive ao acaso dos encontros, sujeito às paixões e maus afetos, incapaz de discernir as causas e, por isso, fadado à impotência, ao ressentimento e à reprodução da própria servidão, se julga livre para escolher, mas na verdade está sendo tomado por forças externas em uma constante variação da sua potência, desse modo, o homem mau luta pela sua servidão como se fosse sua liberdade.

A oposição entre Ética e Moral se esclarece nesse ponto. Enquanto a moral estrutura-se como sistema de julgamento, fundado em valores transcendentais e sustentado na forma da lei como dever, a Ética consiste em compreender o funcionamento necessário e imanente da natureza. A lei moral só se apresenta como obrigação porque o sujeito não entende as causas e os nexos que regulam a ordem dos encontros. Nesse sentido, esclarece Deleuze:

A ilusão dos valores se confunde com a ilusão da consciência: por que a consciência é essencialmente ignorante, porque ignora a ordem das coisas e das leis, das relações e de suas composições, porque se contenta em esperar e recolher o efeito, desconhece toda a Natureza. Ora, basta não compreender para moralizar. É claro que uma lei, desde o momento em que não a compreendemos, nos aparece sob a espécie moral de um "Deve-se". Se não compreendemos a regra de três, nós a aplicamos, nós a consideramos um dever. Se Adão não compreende a regra da relação de seu corpo com o fruto, entende a palavra de Deus como uma proibição (Deleuze, 2002, p. 29-30).

A compreensão retira da lei seu caráter imperativo e devolve-o à ordem das verdades eternas. Desse modo, a Ética espinosana busca compreender os modos de existência imanentes, permitindo que o indivíduo organize suas relações de forma ativa. Enquanto a moral se funda em julgamentos externos e ilusórios, a ética visa expandir a potência e a força do desejo, orientando os encontros para afetos alegres que fortalecem a vida.

Dessa forma, Deleuze compreende que a Ética espinosana substitui a transcendência da lei moral pela imanência da razão, o julgamento do Bem e do Mal pela diferença qualitativa entre modos de existência. Nesse ponto Espinosa se revela, nas palavras de Deleuze, um *imoralista*, não por rejeitar a dimensão normativa, mas por deslocá-la de um regime transcendente de valores para uma análise imanente das condições de aumento ou diminuição da potência de existir.

O campo ético, então, não se organiza em torno de um dever moral, mas em torno da capacidade de compor encontros que fortaleçam o desejo, tornando-o ativo e criador. A Ética emerge como uma política do desejo: aprender a organizar nossos encontros para que o desejo se expresse como causa eficiente de modos de existência mais livres e mais potentes. Dessa maneira, o deslocamento espinosano de Bem/Mal para bom/mau não apenas dissolve a transcendência da lei, mas abre espaço para uma compreensão imanente do desejo como força constitutiva de uma vivência ativa.

Nessa perspectiva, na realidade imanente, o que existe são apenas encontros que aumentam ou diminuem a potência de agir, ou seja, bom e mau, enquanto a consciência, por ignorância das causas e da ordem das relações, sobrepõe a esses encontros ideias de Bem e Mal, transformando efeitos naturais em mandamentos transcendentais. Nesse horizonte, a lei se impõe ao desejo, gerando obediência e deveres que limitam a potência e a criatividade dos afetos. Contudo, como defende Deleuze o desejo não é naturalmente subordinado à lei e não se funda na carência; a psicanálise tradicional, ao tentar codificá-lo e domesticá-lo, reduz o desejo a uma função normativa, produzindo socialmente uma civilização pautada na escassez, na dívida e na repressão. Dessa forma, o desejo imanente, quando compreendido como força produtiva, mostra-se independente de normas e leis, indicando que a ética deve orientar-se para a organização de encontros que aumentem a potência e permitam ao desejo expressar-se plenamente, resistindo à sua domesticação social e moral.

A terceira tese prática consiste na desvalorização das paixões tristes em favor da alegria. Espinosa denuncia tanto as paixões tristes quanto as figuras de poder que se sustentam nelas. Como observa Deleuze, “Espinosa atribui ao filósofo a tarefa de denunciar tudo aquilo que é tristeza, tudo aquilo que vive da tristeza, todos aqueles que têm necessidade da tristeza para

assentar seu poder” (Deleuze, 2017, p. 301). Nesse sentido, Deleuze retoma a célebre trindade moralista que Espinosa combate: o escravo, o tirano e o padre, estas são formas de poder que, cada uma à sua maneira, colonizam o desejo por meio da tristeza e o mantêm em estado de servidão.

O escravo encarna a impotência, pois vive subjugado às paixões que o dominam, incapaz de compreender sua própria servidão. O tirano se alimenta das paixões tristes alheias, pois necessita do medo, da inveja e da discórdia para sustentar sua dominação. O padre, sistematiza tristeza ao transformando impotência em doutrina: dissemina ideias de pecado, mérito e culpa, convertendo a vida em dívida e afastando os homens daquilo que realmente podem. Portanto, o escravo, o tirano e o padre, são respectivamente: “o homem das paixões tristes; o homem que explora essas paixões tristes, que precisam delas para estabelecer o seu poder; enfim o homem que se entristece com a condição humana e as paixões do homem em geral” (Deleuze, 2002, p. 31). Essas três figuras não apenas descrevem personagens históricos, mas constituem operadores conceituais de uma maquinaria moral que captura o desejo e o submete à obediência.

Todas essas formas de dominação têm como base as paixões tristes, que, segundo Deleuze, consistem em “um complexo que reúne o infinito dos desejos e o tormento da alma, a cupidez e a superstição” (Deleuze, 2002, p. 31). O tirano, por sua vez, exerce um poder político sustentado precisamente pela tristeza das almas, enquanto o sacerdote detém um poder espiritual que opera pela produção de remorso e culpa, ambos instaurando uma dinâmica de sujeição em que a vida se encontra enfraquecida e os corpos, subjugados. Como observa Deleuze, “O tirano precisa da tristeza das almas para triunfar, do mesmo modo que as almas tristes precisam de um tirano para se prover e propagar. De qualquer forma, o que os une é o ódio à vida, o ressentimento contra a vida” (Deleuze, 2002, p.31). Assim, a aliança entre tirano e sacerdote não se sustenta em valores transcendentais, mas na administração da impotência, pela qual as paixões tristes se tornam não apenas efeitos psicológicos, mas também verdadeiros instrumentos políticos e espirituais de conservação da servidão.

Deleuze explicita a força da crítica espinosana às paixões tristes, situando-a como núcleo da diferença entre moral e ética. A originalidade de Espinosa não consiste apenas em substituir um sistema de valores transcendentais por outro, mas em operar uma transformação ontológica e afetiva: não há valores em si, mas apenas modos de existência definidos pelo aumento ou diminuição da potência de agir. Nesse sentido, a questão não é moral como: o que é o Bem e o Mal?, mas consiste em uma ética etológica: o que pode um corpo?, o que um modo de existência pode produzir?.

Desse modo, a oposição espinosana à moral não se limita a uma rejeição de seus pressupostos transcendentais, mas abre caminho para a formulação de uma ética de caráter etológico, entendida como a ciência das relações de composição e decomposição entre corpos. Enquanto a moral concebe o homem a partir de uma essência abstrata e de valores exteriores à sua existência concreta, a ética etológica define cada indivíduo pela sua potência singular, isto é, pela capacidade de afetar e ser afetado nas conexões efetivas que estabelece. Nesse sentido, esclarece Deleuze:

Essa crítica das paixões tristes está profundamente enraizada na teoria das afecções. Um indivíduo é antes de mais nada uma essência singular, isto é, um grau de potência. A essa essência que responde uma relação característica, a esse grau de potência corresponde certo poder de ser afetada. Essa relação, finalmente, subsume partes, esse poder de ser afetado é necessariamente preenchido por afecções. Assim, os animais definem-se menos por noções abstratas de gênero e de espécie que pelo poder de serem afetados, pelas afecções de que são "capazes", pelas excitações a que reagem nos limites da sua potência (Deleuze, 2002, p. 33).

É nesse quadro que se compreende a distinção fundamental entre ações e paixões: as ações derivam da essência própria do indivíduo, constituem expressão de sua potência e o tornam causa adequada de seus afetos; as paixões, ao contrário, provêm de causas exteriores, pelas quais o indivíduo é afetado de modo inadequado, isto é, com conhecimento parcial. Nesse sentido, esclarece Deleuze:

Ora, precisamente do ponto de vista de uma etologia do homem, devemos distinguir duas espécies de afecção: *as ações*, que se explicam pela natureza do indivíduo afetado e derivam de sua essência; *as paixões*, que se explicam por outra coisa e derivam do exterior. O poder de ser afetado apresenta-se então como potência para agir, na medida em que se supõe preenchido por afecções ativas e apresenta-se como potência para padecer, quando é preenchido por paixões. Para um mesmo indivíduo, isto é, para um mesmo grau de potência supostamente constante em certos limites, o poder de ser afetado permanece constante nesses mesmos limites, mas a potência de agir e a potência de padecer variam uma e outra profundamente em razão inversa (Deleuze, 2002, p. 33).

Além da distinção entre ações e paixões, é preciso também diferenciar duas espécies de paixão: as tristes e as alegres. A paixão, em qualquer caso, consiste em preencher a nossa capacidade de sermos afetados, mantendo-a separada de nossa potência de agir. Quando encontramos um corpo exterior que não convém à nossa natureza, a relação entre potências se torna desarmônica, a força desse corpo se opõe à nossa, diminuindo ou impedindo a nossa capacidade de existir; então derivam-se as paixões tristes. Ao contrário, quando o encontro é com

um corpo que convém à nossa natureza, sua potência se soma à nossa, ampliando nossa força de existir e gerando paixões alegres.

Esta alegria é ainda uma paixão, visto que tem uma causa exterior, permanecemos ainda separados de nossa potência de agir, não a possuímos formalmente. Esta potência de agir não deixa de aumentar de modo proporcional, "aproximamo-nos" do ponto de conversão, do ponto de transmutação que nos tornará senhores dela, e por isso dignos de ação, de alegrias ativas (Deleuze, 2002, p.34).

Por ter uma causa externa, mesmo a alegria, continua sendo paixão, ela aumenta a nossa potência, mas ainda não dá a posse formal da ação. Entretanto, a alegria passiva funciona como um limiar, ela nos aproxima do ponto de conversão no qual a potência se torna plenamente ação. A alegria ocupa lugar como afeto fundamental para nutrir a potência do desejo: ela aumenta nossa potência ao indicar uma composição favorável de relações. Toda alegria encaminha à passagem da paixão à ação, pois abre a possibilidade de transformar afecções exteriores em compreensões adequadas, tornando-nos causa ativa de nossos afetos. A alegria, portanto, é o vetor ético-político por excelência: ela constitui o critério imanente para distinguir modos de existência ativos e servos. Essa diferença funda o caráter político da Ética: um desejo ativo e alegre resiste à captura, à subjugação e à tristeza imposta por instituições de poder, expandindo a potência individual e coletiva.

Já no caso da tristeza “Sejam elas quais forem, justifiquem-se como se justificarem, representam o grau mais baixo de nossa potência” (Deleuze, 2002, p. 34). As paixões tristes têm aqui um estatuto central em um modo de vida impotente: elas reduzem nossa potência, descompõem nossa relação com o que nos cerca e nos separam daquilo que podemos ser. O medo, o ódio, a inveja, a culpabilidade e o ressentimento não são apenas estados psicológicos contingentes, mas dispositivos políticos que mantêm os homens em servidão.

A moral, ao julgar e hierarquizar modos de viver, produz ressentimento e tristeza, impedindo a expansão da potência. A Ética, por sua vez, mapeia encontros e composições que aumentem a potência de cada ser, transformando a existência numa prática ativa de afirmação da vida. Nessa perspectiva, a vida ética consiste em cultivar alegrias, aumentando a potência do agir e prevenindo que o desejo seja capturado por paixões tristes, ressentimentos ou submissão. “A Ética é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação. A paixão triste é sempre impotência” (Deleuze, 2002, p. 34). Assim, a tristeza separa o indivíduo da sua própria potência.

Nesse contexto, o desejo deixa de ser arrastado por forças externas, na vivência ética de

alegrias ativas. Este trata-se de um desejo que permanece em si, um desejo que se produz e se afirma em sua própria imanência, e que por isso pode ser chamado de desejo livre, não no sentido de indeterminação, mas como expressão necessária de uma essência que age de acordo com sua própria natureza. Nesse ponto que se pode compreender um desejo que é causa de si, que não depende de fatores externos para existir e se afirmar, não envolvendo qualquer carência ou falta, mas produção. Desejo ativo não se deixa capturar por paixões tristes, ressentimentos ou modelos transcendentais que o limitam. Ele é afirmativo, se esforça em permanecer em si mesmo pois coincide com a própria essência singular do indivíduo e assim se apresenta como potência criadora, produtiva e inventiva.

As implicações desse diagnóstico são de ordem ética e política. Uma sociedade fundada sobre as paixões tristes só pode produzir servidão, pois organiza instituições e valores que perpetuam o medo e a culpa como mecanismos de controle. A moral é, nesse sentido, uma técnica de domesticação. E, como lembra Deleuze, as grandes discussões metafísicas nunca são neutras ou desinteressadas: “Mas grandes discussões metafísicas sempre escondem algo mais. Ninguém jamais foi queimado ou torturado apenas por razões ideológicas, muito menos metafísicas” (Deleuze, 2005, p. 281, tradução nossa)⁷⁷. A ética, ao contrário, busca os encontros que favoreçam a alegria e a potência, afirmando uma política do desejo; trata-se de uma política que não se funda na obediência à lei, mas na experimentação de modos de existência capazes de expandir a potência. Contra a transcendência moral, Espinosa propõe uma prática imanente da liberdade: denunciar tudo aquilo que entristece, separa e enfraquece, e afirmar tudo aquilo que compõe, alegra e fortalece.

Assim, Deleuze revela a convergência decisiva entre ética e política em Espinosa: compreender os afetos, organizar os encontros e criar condições para que o desejo se expresse como positividade produtiva. A alegria deixa de ser apenas um afeto entre outros e se torna o princípio organizador de uma filosofia prática da vida, em que liberdade significa a passagem contínua da paixão à ação, da servidão à atividade, da tristeza à beatitude.

Deleuze encerra o capítulo 2 de *Espinosa: Filosofia Prática* com a seguinte frase: “todo o caminho da Ética se faz na imanência; mas a imanência é o próprio inconsciente e a conquista do inconsciente. A *alegria* ética é o correlato da afirmação especulativa” (Deleuze, 2002, p. 35). Ao afirmar que a imanência é o próprio inconsciente e a conquista do inconsciente, Deleuze desloca o inconsciente do cenário de representações, para um campo produtivo, de máquinas desejantes

⁷⁷ Pero las grandes discusiones metafísicas siempre esconden otra cosa. Nunca nadie se ha hecho quemar o torturar sólo por cuestiones ideológicas, menos aún metafísicas (Deleuze, 2005, p. 281)

que funcionam no plano da imanência, sem referência a modelos transcendentais. Assim, a imanência espinosana se encontra com o inconsciente deleuze-guattariano: ambos são um plano de produção imanente, onde o desejo se afirma como positividade e criação. Conquistar o inconsciente, nesse sentido, significa libertar o desejo das capturas transcendentais: Édipo, moral, ressentimento, culpa, e reconduzi-lo à sua potência imanente.

A alegria ética é o correlato da afirmação especulativa pois é o afeto que corresponde ao aumento da potência de existir e agir. Mas não se trata somente de uma experiência afetiva: a alegria é inseparável de uma afirmação de pensamento. Existe a afirmação especulativa é a compreensão de que tudo se dá na imanência, sem causas finais, sem transcendência, sem bem e mal absolutos, e quando o pensamento afirma a imanência, o corpo e a mente experimentam a alegria. Logo, a alegria ética é o modo como a vida sente e experimenta aquilo que o pensamento compreende expressando a identidade entre vida e pensamento no plano da imanência.

Sendo assim, a Ética se faz na imanência, sem qualquer tipo de transcendência, a imanência é inconsciente, pois consiste em um plano de produção e desejo não representacional, e conquista o inconsciente à medida que libera o desejo das capturas e devolvê-lo à sua potência imanente. Por fim, a alegria ética é a vivência afetiva do mesmo movimento que, no pensamento, se expressa como afirmação especulativa da imanência.

Contudo, o desejo, ao se organizar de modo ativo, não se submete às ilusões da consciência, não se prende à moral e não é capturado pelas paixões tristes, mas se expande continuamente por afetos alegres, produzindo efeitos ético-políticos concretos: maior potência de ação, afirmação da vida e resistência às estruturas de dominação que enfraquecem os corpos.

Finalmente, o estudo do corpo torna-se central para a teoria dos encontros. Compreender a composição e a dinâmica dos afetos permite identificar quais encontros aumentam ou diminuem a potência do desejo, revelando assim a dimensão ética e política da vida ativa. Nesse sentido, o estudo etológico adquire importância fundamental, pois, para não moralizar os afetos e as condutas, é preciso antes compreender: compreender cada coisa a partir da sua própria essência, em vez de submetê-la a valores exteriores.

4.2 Ética Etológica

Na obra *Espinoza: Filosofia prática* (1981), Deleuze realiza uma leitura da filosofia de Espinoza com lentes nietzscheanas, isto é, interpreta o pensamento espinosano enfatizando a

crítica às categorias transcendentais, a valorização da potência e afirmação imanente dos modos de existência. Essa chave de leitura retoma e aprofunda reflexões iniciadas em *Nietzsche e a Filosofia* (1962), em que Deleuze desenvolve a tipologia dos modos de existência, uma ferramenta conceitual que já contrapõe valores imanentes a categorias transcendentais, como gênero, espécie ou substância.

Em *Nietzsche e a Filosofia*, especialmente no segundo capítulo, intitulado *Ativo e Reativo*, que Deleuze apresenta a distinção entre forças ativas e forças reativas, bem como entre modos de existência que afirmam ou negam a vida. Em vez de recorrer a classificações baseadas em essências ou identidades fixas, como categorias de gênero e espécie, propõe-se uma avaliação imanente dos modos de vida, centrada na qualidade das forças que os compõem e na potência de agir que expressam. A tipologia, portanto, não consiste em uma classificação, mas em uma medida das forças em jogo, um critério de avaliação imanente que permite apreender a qualidade dos modos de existência sem recorrer a essências pré-estabelecidas.

Quando retoma essa perspectiva em *Espinosa: Filosofia prática*: “Eis, pois, o que a ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentais” (Deleuze, 2002, p. 29). A tipologia dos modos de existência permite avaliar os modos de vida não segundo essências ou categorias pré-estabelecidas, mas a partir de sua potência, da qualidade de suas forças e de sua capacidade de afirmação ou negação da vida. Trata-se, portanto, de um critério imanente de julgamento, em que cada modo de existência é considerado por aquilo que é capaz de realizar, e não por sua correspondência a um ideal transcendental. Tal como observa Deleuze:

A Ética julga sentimentos, condutas e intenções, conectando-os, não a valores transcendentais, mas a modos de existência que eles supõem ou implicam: há coisas que não podemos fazer nem mesmo dizer, acreditar, sentir, pensar, a não ser que sejamos fracos, escravos, impotentes; outras coisas que não podemos fazer, experimentar etc., a não ser que sejamos livres ou fortes. Um método de explicação dos modos de existências imanentes substitui, assim, o recurso aos valores transcendentais (Deleuze, 2017, p. 299).

Desse modo, Deleuze sistematiza essa perspectiva como etologia: “A Ética é uma etologia que, para os homens e para os animais, considera em cada caso somente o poder de ser afetado” (Deleuze, 2002, p. 33). A etologia investiga as relações de encontros, as combinações de forças e os efeitos que estas produzem, mapeando o que os corpos são capazes de fazer. Nesse sentido, a etologia não apenas aplica valores imanentes, mas também revela as condições concretas da

potência e da ação, constituindo uma abordagem prática e experimental da ética.

Desse modo, a tipologia nietzscheana, mantém um caráter crítico e valorativo, e a etologia, por sua vez, constitui a sistematização prática desta tipologia se apresentando como uma ciência dos modos de vida, centrada na descrição e compreensão das potências e afetos dos corpos. Em vez de apenas tipificar ou avaliar, a etologia descreve e analisa concretamente as potências dos corpos, os encontros entre forças e os afetos que deles decorrem. Ela mapeia o que os corpos são capazes de fazer, revelando suas capacidades de ação e interação, sem recorrer a categorias transcendentais. Dessa forma, a etologia representa a passagem da avaliação imanente, já delineada pela tipologia, para a compreensão concreta e experimental dos modos de existência.

Portanto, a linha argumentativa que orienta esta discussão consiste em compreender a proposta etológica como método para apreender efetivamente os modos de vida, suas potências e encontros, permitindo desenvolver uma ética baseada na imanência, na potência e na experimentação concreta das forças vitais. A compreensão da ética como etologia abre possibilidades para a exploração de questões ético-políticas, articulando a análise das potências e relações de existência com os efeitos e práticas no plano social e político.

O ponto de partida para compreender a ética etológica em Espinosa é o estudo do corpo e dos afetos que o atravessam, sejam eles ativos ou passivos. Todas as ideias que formamos correspondem necessariamente a esses afetos, o que significa que o modo como pensamos e vivemos só pode ser entendido a partir daquilo que o corpo experimenta. O estudo dos afetos torna-se inevitável para qualquer análise consistente dos modos de vida éticos e políticos. Assim, perspectiva etológica: em vez de moralizar as condutas, consiste em compreender cada ser a partir da sua própria essência, isto é, de investigar como cada corpo se relaciona, quais encontros favorecem sua potência de agir e quais a reduzem.

No escólio da Proposição dois da Ética III, Espinosa lança uma das questões mais fundamentais de toda a sua filosofia quando enuncia a questão clínica de que não sabemos o que pode o corpo; nós não sabemos mesmo de que é capaz um corpo. Falamos sobre a alma e sobre o espírito, mas ignoramos as capacidades reais do corpo. Neste escólio, Espinosa esclarece que mente e corpo são uma só e mesma coisa, concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão; conseqüentemente, a ordem do que é ação ou paixão no corpo é simultaneamente ação ou paixão na mente. Contudo, muito foi estudado acerca dos poderes da mente, porém sobre o corpo, Espinosa afirma:

Ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções, sem falar que se observam, nos animais, muitas coisas que superam em muito a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem muitas coisas, nos sonhos, que não ousariam fazer acordados. Isto basta para mostrar que o corpo, por si só, em virtude exclusivamente das leis da natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente (Spinoza, 2013, p. 167).

A partir da leitura deleuzeana, essa formulação constitui uma questão clínica, pois desloca a investigação da metafísica para a prática: a clínica, no sentido deleuzeano, é um diagnóstico prático da vida, que examina os corpos, os afetos e as composições ou decomposições que se produzem em suas interações. Não se pergunta *o que a coisa é*, de forma estática, mas *o que pode*, isto é, quais são suas potências, como se manifestam e variam na experiência concreta. Por exemplo, investigar em quais encontros um corpo aumenta ou diminui sua força, e em quais relações encontra saúde ou risco de destruição, constitui uma prática clínica dos modos de existência. Por isso, quando Espinosa afirma que “ninguém até agora determinou o que pode o corpo” (E3P2s), ele formula uma questão clínica: não pergunta pela definição metafísica do corpo, mas pela investigação prática de suas capacidades reais, instaurando uma clínica dos afetos e das composições.

Sendo assim, Deleuze herda a tradição espinosana dos afetos e dá continuidade à questão do corpo, articulando as ideias de Espinosa de modo a compreender o poder de ser afetado dos corpos, bem como suas relações e disposições no plano de imanência. Deleuze chama esse estudo de Etologia:

Tais estudos que definem os corpos, os animais ou os homens pelos afetos de que são capazes, fundaram o que chamamos hoje de etologia. Isso vale para nós, para os homens, não menos do que para os animais, visto que ninguém sabe antecipadamente os afetos de que é capaz é uma longa história de experimentação uma demorada prudência uma sabedoria spinozista que implica a construção de um plano de imanência ou de consistência[...] A etologia é, antes de tudo, o estudo das relações de velocidade e de lentidão, dos poderes de afetar e de ser afetado que caracterizam cada coisa. Para cada coisa, essas relações e esses poderes possuem uma amplitude, limiares (mínimo e máximo), variações ou transformações próprias. E eles selecionam no mundo ou na natureza aquilo que corresponde à coisa, isto é, o que afeta ou é afetado por ela, o que move a coisa ou é movido por ela (Deleuze, 2002, p.130).

Deleuze entende que existem duas maneiras simultâneas de definir o corpo, por uma proposição cinética, que consiste na complexa relação de movimento e repouso, velocidade e lentidões entre os corpos que os individualizam a partir dessa relação característica; bem como

por uma proposição dinâmica que consiste na capacidade dos corpos de afetar e de ser afetados, isto é, seu poder de ser afetado que define também a individualidade do corpo. Portanto, define-se o corpo, não por aspectos formais e estáticos, mas pelo seu aspecto cinético e dinâmico, nessa perspectiva esclarece Deleuze:

Com efeito, a proposição cinética nos diz que um corpo se define por relações de movimentos e de repouso, de lentidão e de velocidade entre partículas. Isto é: ele não se define por uma forma ou por funções. A forma global, a forma específica, as funções orgânicas dependerão das relações de velocidade e de lentidão. Até mesmo o desenvolvimento de uma forma, o fluxo do desenvolvimento de uma forma depende dessas relações, e não o inverso. O importante é conceber a vida, cada individualidade de vida, não como uma forma, ou como desenvolvimento de forma, mas com uma relação complexa de velocidade diferenciais, entre abrandamento e aceleração de partículas (Deleuze, 2002, p. 128).

Deleuze apresenta dois aspectos de definição do corpo: definição cinética; definição dinâmica. Ele considera como equivalentes estes dois conceitos: relação de movimento e de repouso, e poder de ser afetado. Essa relação consiste no seguinte fato, já que uma relação de movimento e de repouso que é característico de um corpo, então, é esse estado atual de composição corporal que indica um certo poder de ser afetado que é próprio deste corpo em um determinado momento. A definição cinética: todo corpo se define por uma relação de movimento e de repouso; e a definição dinâmica: todo corpo se define por certo poder de ser afetado.

Desse modo, o corpo deve ser definido pelo conjunto das relações que o compõem e o estado atual do corpo, logo, das relações que expressam seu poder de ser afetado. Enquanto não soubermos qual é o poder de ser afetado de um corpo, isto é, o que ele pode, permaneceremos ao acaso dos encontros, e impossibilitados de viver uma vida sábia, ativa, livre e ética. Desse modo, sempre nos compomos com o mundo de forma necessária, e o estado atual do nosso corpo, que é constantemente atualizado pelos afetos, indica um certo poder de afetar e ser afetado. Assim, tratar acerca do corpo e da sua potência, é de suma importância para pensarmos as implicações ético-políticas do desejo, visto que, pensar um desejo potente, não subjugado na trama afetiva, nos leva a posse e efetivação ativa do desejo através da composição e produção na realidade.

Doravante, a etologia consiste no estudo da capacidade de afetar e ser afetado que caracteriza cada corpo em sua singularidade, nesse sentido, os corpos não são definidos tendo em vista aspectos formais, gênero ou espécie, mas pela sua potência como relação complexa de movimento e repouso entre corpos que caracterizam um corpo singular.⁷⁸ Dado sua composição

⁷⁸ Espinosa define o corpo como “um modo que exprime, de maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa.”(E2D1). Sobre a sua composição, ele afirma que: “O corpo humano

física, os corpos não são capazes das mesmas afecções, existem infinitas singularidades afetivas. Assim, mesmo que dois corpos diferentes sejam afetados por um mesmo corpo, os afetos que decorrem de cada encontro são completamente distintos tendo em vista a composição corporal de cada um. Rocha enfatiza esse ponto ao explicar que as diferenças entre os seres são intensivas, definidas por graus de potência e pelo poder de ser afetado que cada um efetua em determinados agenciamentos:

O grau de potência distingue os seres porque eles realizam um mesmo ser: Deus e seus efeitos diferem pelo grau de potência na realização de um só e único ser formas, funções, espécies, gêneros, tudo isso é secundário, pois pode haver mais diferenças entre dois indivíduos da mesma espécie do que entre indivíduos que supostamente são de espécies distintas, Trata-se de saber em quais tipos de agenciamentos um ser é capaz de entrar (cada grau de potência correspondendo a seu poder de afetar e ser afetado etc.). Trata-se de captar a intensidade de cada coisa, pois aqui a potência não mais se distingue do ato, isto é, o poder de ser afetado é e será preenchido necessariamente em virtude dos agenciamentos nos quais o ser entra e um grau certo e determinado de potência é sempre necessariamente efetuado, fazendo variar, para mais ou menos, a potência do indivíduo afetado de acordo com seus encontros (Rocha, 2014, p. 54).

Desse modo, não se trata de julgar os corpos nem de prescrever-lhes formas corretas de conduta, mas de compreendê-los em sua dinâmica natural e necessária. A Ética de Espinosa rompe com qualquer concepção normativa e moral para a definição dos corpos, investigando o que cada corpo pode ao entrar em relações, encontros e agenciamentos que modulam seu poder de afetar e ser afetado. Assim, a ética espinosana visa o estudo das velocidades e lentidões, dos movimentos e repousos, das variações de potência que compõem cada modo de existência. A partir dessa prática experimental de composição entre corpos, Deleuze vê em Espinosa uma convocação para que cada indivíduo explore os limites e as possibilidades de sua própria constituição, em vez de se submeter a ideais transcendentais e abstratos. Se trata de uma questão de encontros, tal como afirma Deleuze:

A Ética de Espinosa não tem nada a ver com uma moral, ele a concebe como uma etologia, isto é, como uma composição das velocidades e das lentidões, dos poderes de afetar e ser afetado nesse plano de imanência. Eis por que Espinosa lança verdadeiros gritos: não sabeis do que sois capazes, no bom como no mau, não sabeis antecipadamente o que pode um corpo ou uma alma num encontro, num agenciamento, numa combinação

compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto”(E1P13P1). Além disso, no lema 1 ele afirma que “Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão”(E2P13L1). Contudo, o corpo é uma relação composta de movimento e repouso que se mantém através de todas as mudanças que atualizam as partes desse corpo. Um corpo é composto de vários corpos que por sua vez é composto de vários outros corpos e assim ao infinito, em outras palavras, se o corpo é um indivíduo composto, quando diversos corpos se unem, compõem um só corpo.

(Deleuze, 2002, p. 130).

A proposta da ética etológica coloca em prática a própria revolução epistemológica de Espinosa, pois nela as coisas não são definidas por essências formais ou finalidades, mas pela constituição corporal e pela potência que decorre dessa composição. Cada ser se define pelos afetos de que é capaz, e não por modelos prévios de comportamento ou por julgamentos morais. Esse deslocamento mostra, de forma concreta, como escapar das ilusões e preconceitos derivados da causa final, que sempre conduzem ao moralismo e à comparação hierárquica entre singularidades. Em vez disso, trata-se de compreender cada corpo a partir do que pode, em sua maneira própria de afetar e ser afetado.

Na filosofia de Espinosa, retomada e desenvolvida por Deleuze, esse princípio está diretamente ligado à concepção de desejo. O erro fundamental, que sustenta a ideia de desejo como falta, está enraizado na perspectiva teleológica, isto é, na crença de que tudo na natureza age em vista de um fim previamente estabelecido. Essa lógica conduz inevitavelmente à comparação e ao julgamento: passamos a medir corpos, ações e afetos segundo critérios externos, em vez de compreendê-los a partir de sua essência e da potência que lhes é própria. O resultado é a confusão entre o modo necessário de operar de uma coisa e um suposto desvio ou insuficiência.

Um exemplo ético e social que evidencia essa questão é o modo como a sociedade trata a neurodivergência e outras formas de deficiência física ou sensorial. Do ponto de vista da comparação, são avaliadas a partir de um padrão de funcionamento físico e mental. Nesse quadro, a neurodivergência é vista como falta de certas habilidades utilitárias dentro do que é normatizado como socialmente funcional. Trata-se aqui do preconceito teleológico que Espinosa denuncia: medir a essência de um corpo a partir de uma finalidade externa, como se ele existisse para cumprir um modelo pré-estabelecido.

Em Espinosa, porém, não há essências orientadas a um fim externo: cada coisa persevera em seu ser segundo sua potência. A neurodivergência, neste caso, não indica falha ontológica, mas um modo singular de existir e de compor-se com outros corpos. A singularidade de uma pessoa autista, por exemplo, não se define pela privação de certas habilidades, mas pela sua própria constituição corporal; capacidade de afetar e ser afetado. Nesse sentido, o que ocorre são efeitos diferenciais dos encontros: um ambiente superestimulante pode diminuir a potência de uma pessoa autista, não por essência, mas pela composição relacional com aquele meio; já em contextos em que há um gerenciamento adequado do encontro, esse mesmo corpo pode

expandir-se, afirmar-se, criar novas conexões de vida e pensamento. Trata-se de condições sociais e materiais que favorecem ou desfavorecem sua potência.

A ideia de que existiria uma norma única de ser humano revela-se uma ilusão moral fundada na comparação e na finalidade, quando o que existe, de fato, são singularidades. Mesmo dentro do chamado espectro autista, não há uma única forma de reagir aos encontros: aquilo que para alguns pode ser fonte de sobrecarga sensorial, para outros pode ser indiferente ou até constituir uma via de prazer e criação. A essência dessas vidas não se define pelos encontros contingentes que as limitam ou expandem, mas pelo *conatus*, independentemente de juízos morais ou teleológicos.

Compreender o desejo enquanto causa eficiente, concebendo as coisas singulares a partir de sua essência própria, permite a abertura para discussões éticas em torno de justiça, bioética, saúde mental, políticas de inclusão e normatividade social. A ética espinosana, nesse ponto, torna-se uma ferramenta crítica para pensar desde a elaboração de espaços arquitetônicos que não sejam projetados apenas para um *corpo padrão*, até práticas sociais e institucionais que reconheçam a diversidade de composições físicas, mentais e afetivas que constituem a vida coletiva.

Nessa perspectiva, algo semelhante ocorre no campo ambiental e político, quando pensamos nas relações entre povos indígenas, natureza e sociedade moderna. O antropocentrismo, derivado da ideia finalista, legítima preconceitos e explorações: julgamos que o ser humano é o fim da criação e, por isso, estaria autorizado a dispor da natureza como um recurso ao seu bel-prazer, tal como foi demonstrado no apêndice I da Ética. Essa visão produz especismo, destruição ambiental e a instrumentalização dos seres vivos. Em oposição a isso, Espinosa nos lembra que todas as coisas são modos da mesma substância e que cada uma se define apenas por sua própria potência. Não há hierarquia prévia entre um corpo humano e um animal, entre um rio e uma árvore, cada ser é expressão de uma potência singular, agindo segundo a necessidade de sua própria natureza. O ser humano, portanto, não é o centro da criação, mas parte de uma natureza infinita da qual todos se esforçam conforme seu grau de potência.

O pensamento ocidental, marcado pelo finalismo e antropocentrismo, tende a julgar a natureza a partir de uma ideia de utilidade e progresso, que atribuem sentido a floresta, os rios e as comunidades tradicionais à medida em que servem à um projeto de exploração econômica. Os

povos indígenas são frequentemente avaliados segundo critérios externos, atrasados e faltosos⁷⁹, quando não se aproximam do ideal de desenvolvimento, ou guardiões da natureza, quando sua existência pode ser instrumentalizada para interesses ambientais globais. Ambos os julgamentos partem da mesma ilusão denunciada por Espinosa: atribuímos fins que não pertencem à essência das coisas. Uma floresta não existe para fornecer madeira, um rio não corre para servir à irrigação humana, e a vida indígena não se mede por sua proximidade ou afastamento de um padrão moderno de progresso. Cada povo, ecossistema e modo de vida se explica a partir de suas próprias forças.

Nesse sentido, quando se diz, por exemplo, que a floresta amazônica é *boa* porque fornece recursos para a indústria farmacêutica ou porque regula o clima mundial, afirmamos apenas uma perspectiva localizada, de um corpo favorecido com esse encontro. A essência da floresta, contudo, não é servir a tais fins, mas existir como uma infinita composição de corpos que perseveram em seu ser, com ou sem o reconhecimento humano. Da mesma forma, os povos indígenas não existem para preservar a floresta para o futuro da humanidade ou para oferecer tradições culturais ao Ocidente: eles existem segundo seu próprio modo de vida, compondo-se com a terra, com os rios e com outros corpos em uma rede de relações singulares.

As consequências dessa visão são éticas, políticas e ambientais. Éticas, porque reduzem a dignidade de povos inteiros à medida de sua utilidade para o outro. Políticas, porque justificam a dominação, a expropriação de terras, o genocídio cultural. Ambientais, porque autorizam a devastação da floresta sob o pretexto de progresso. Todos os preconceitos que sustentam essa perspectiva, nutrem uma série de paixões tristes.

Entre os mecanismos mais decisivos nesse processo está a lógica da comparação, que se funda na redução dos indivíduos a parâmetros externos. Inserida em um modo de vida orientado pela competição, a comparação torna-se uma das principais fontes de tristeza, pois desloca o valor que consiste no fortalecimento da potência singular de cada ser para a medida do outro. Espinosa já advertia que, quando interpretamos os seres e os acontecimentos a partir de fins exteriores, caímos inevitavelmente no preconceito, no ódio, na inveja e no ressentimento. A comparação e o julgamento externo, nesse sentido, funcionam como dispositivos de dominação e

⁷⁹ Na obra *A sociedade contra o estado* (1974), o antropólogo francês Pierre Clastres analisa como sociedades indígenas sul-americanas são frequentemente percebidas como sociedades da falta quando avaliadas sob a ótica do pensamento ocidental. Esse pensamento mede povos e modos de vida por padrões externos de utilidade, progresso ou desenvolvimento, projetando sobre eles uma carência inexistente segundo sua lógica interna. Assim como no texto *A sociedade afluyente original*, Marshall Sahlins descreve essas sociedades como sociedades de abundância, caracterizadas por sistemas de organização econômica e social muito mais complexos e desenvolvidos do que frequentemente se reconhece.

de produção da tristeza, ao reduzir a singularidade de cada modo de ser a uma finalidade que não lhe pertence internamente.

Esse mesmo mecanismo de captura se atualiza no cotidiano contemporâneo, contribuindo para processos de adoecimento subjetivo e social. As redes sociais oferecem um cenário privilegiado para a observação desse fenômeno, na medida em que o corpo e a vida de cada indivíduo são submetidos a uma lógica constante de qualificação, expressa métricas de aprovações. Nessa dinâmica, a alegria deixa de decorrer de um aumento efetivo da potência de agir e é convertida em afetos passivos como vaidade e inveja. A experiência subjetiva passa a ser marcada pela comparação contínua: desejar ser aquilo que o outro é, invejar aquilo que o outro possui, e se entristecer pela não correspondência a padrões normativos. Esse mecanismo exemplifica de modo preciso o funcionamento das paixões tristes enquanto afetos que implicam uma diminuição da potência de agir mediante a submissão ao julgamento externo, em detrimento da afirmação da essência singular. Nesse sentido, Espinosa e Deleuze não apenas oferece uma crítica às formas de preconceito e de comparação que estruturam modos de vida adoecidos, mas também propõe uma ética afirmativa: reconhecer, em nós e nos outros, o esforço de perseverar na existência sem reduzi-lo a parâmetros exteriores abre a possibilidade de constituir encontros mais potentes e alegres.

Deleuze evidencia como, em Espinosa, encontra-se um antídoto à lógica comparativa: a compreensão das coisas a partir da causa eficiente, isto é, das condições e da potência que efetivamente as constituem. Nessa perspectiva, a inveja deixa de operar como afeto estruturante, uma vez que cada corpo é compreendido como um grau singular de potência que se esforça por perseverar na existência conforme as circunstâncias que o atravessam. Um corpo momentaneamente limitado ou fatigado não possui menor essência, mas encontra-se afetado por condições que reduzem, de forma contingente, sua potência de agir. Tal compreensão desloca o eixo da avaliação: em vez de submeter-se a padrões exteriores de comparação, o indivíduo se volta às condições que efetivamente podem favorecer sua potência.

De modo geral, a ação de cada corpo deve ser entendida a partir do conjunto de afecções recebidas, das circunstâncias em que está inserido e das forças que o compõem em determinado momento. Nessa medida, não se poderia agir de outro modo senão daquele que se realizou. Esse entendimento não implica a eliminação da responsabilidade ética, mas sua reformulação: trata-se menos de acusar ou comparar e mais de analisar a natureza do encontro, identificar os afetos que dele resultam e explorar as possibilidades de sua transformação em aumento de potência de agir.

Quando se compreende que tudo o que existe age segundo a necessidade da sua causa eficiente, isto é, das condições que determinam efetivamente que cada ser aja e sinta de um modo específico, torna-se possível reconhecer que cada acontecimento ocorre da única forma possível naquele encontro singular. Nesse deslocamento, o foco deixa de ser o julgamento moral e passa a ser a análise imanente das condições de produção de cada ação. Nessa perspectiva, ninguém poderia ter agido de maneira diversa daquela que efetivamente realizou, dadas as circunstâncias que o constituíam naquele momento. Tal compreensão possui um caráter emancipador, pois rompe com o circuito da comparação e abre a possibilidade de afetos ativos. Em Espinosa, compreender equivale a transformar: perceber que cada corpo age e é afetado de acordo com aquilo que pode, a partir das condições que o atravessam, dissipa o ódio e a inveja, instaurando a alegria como efeito da própria atividade de conhecer.

Nesse horizonte, a alegria adquire um estatuto ético-político: ela se expressa como resistência às paixões tristes, aumento efetivo da potência de agir e condição para uma vida afirmativa. Compreender é, portanto, uma modalidade de alegria, uma vez que expande nossa potência e nos reconcilia com a necessidade da natureza. Reconhecer que cada corpo age em conformidade com sua essência e com as condições que o compõem significa compreender a vida não mais como um campo de competição ou utilidade, mas como um espaço de composição no qual cada ser afirma o que é e amplia sua potência em relação com os outros.

4.3 A potência revolucionária de um desejo cheio de si

A potência revolucionária do desejo, tal como pensada por Deleuze a partir de Espinosa, reside em sua natureza afirmativa, expansiva e produtiva. Longe do paradigma da falta que o reduz a carência em busca de objeto, o desejo é concebido como *conatus*, isto é, esforço imanente de perseverar no ser e de favorecer a própria capacidade de agir. Se trata de uma dinâmica que se nutre e fortalece na medida em que encontra condições favoráveis de expansão. Nesse horizonte, quanto mais consistentes e intensas forem as composições que o desejo estabelece, mais afirmativa se torna a existência. Somente os afetos alegres, por implicarem aumento de potência, podem sustentar modos de vida ativos, resistentes às formas de captura e fundados na afirmação de si.

Ao retomar o problema do desejo em Espinosa, Deleuze enfatiza sua dimensão criadora e irreduzível às categorias da negatividade, da falta ou da carência. O desejo não precisa ser orientado por finalidades externas; ele se manifesta como expressão da potência do *conatus*,

como movimento imanente de perseverança e de expansão da capacidade de agir. Quando não é capturado ou alienado, o desejo se revela força constitutiva e produtora de novas formas de vida, dotado, portanto, de um potencial revolucionário. Essa perspectiva se explicita na análise deleuzeana das paixões tristes em *Espinosa: Filosofia prática*, onde se evidencia como a economia dos afetos pode operar tanto na diminuição quanto no aumento da potência de existir:

É o conjunto dessa teoria das afecções que estabelece o estatuto das paixões tristes. Sejam elas quais forem, justifiquem-se como se justificarem, representam o grau mais baixo de nossa potência: o momento em que estamos separados ao máximo de nossa potência de agir, altamente alienados, entregues aos fantasmas da superstição e às mistificações do tirano. A Ética é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação. A paixão triste é sempre impotência (Deleuze, 2002, p. 34).

Aqui se delinea um ponto decisivo: a paixão triste não é apenas um afeto negativo, mas o próprio índice da alienação, da captura do desejo por forças externas que diminuem a nossa potência. Essa compreensão da paixão triste como índice de separação da potência encontra eco em análises contemporâneas da alienação em Espinosa. Como afirma Aragon:

posso agregar, com Espinosa, que alienar é separar o ser (modo finito) daquilo que ele pode, de sua potência de agir, ou seja, a adesão ao que ele chamou de "superstições". É o recuo diante do perigo de experimentar a vida como imanência expressiva, tentativa de habitar exclusivamente os limites de si, buscando exilar o que não pode ser expresso e, no entanto, só pode exprimir. É o apego demasiado às figuras da transcendência, dos universais, das abstrações, e a identificação com elas, conformando-se com a passividade, a esperança, o medo e a tristeza. Penso, então, que a leitura deleuziana da obra de Espinosa oferece instrumentos importantes para uma crítica dos diagramas de força atuais, das formas de alienação e apassivamento, bem como de uma aproximação singular com os sofreres de nosso tempo (Aragon, 2014, p. 406-407).

A alienação, nesse sentido, consiste na separação prática do indivíduo em relação àquilo que ele pode, ou seja, significa deixar de operar segundo a própria potência de agir para aderir a forças externas que prendem essa potência através da produção de medo, esperança e tristeza, através das superstições que Espinosa identifica como efeitos da imaginação quando dissociada da compreensão das causas. Essa separação não é apenas psicológica, mas ontológica e política, visto que, ela implica no recuo diante da imanência expressiva da vida, e encerra o indivíduo em valores transcendentais, universais abstratos e figuras de autoridade que prometem civilidade, ordem e reconhecimento ao preço da servidão e da impotência.

Aragon evidencia como a leitura deleuzeana de Espinosa é tão fecunda para pensar os mecanismos contemporâneos de apassivamento: ambos compreendem a alienação como um

diagrama de forças que captura o desejo e o converte em tristeza, bloqueando a capacidade de criar, agir e compor novos modos de existência. Assim, a crítica não se limita a denunciar crenças falsas, mas busca recuperar as condições materiais e afetivas que permitem ao desejo restituir-se a si mesmo, reencontrar a sua potência e inventar novos caminhos em meio às opressões do presente.

É justamente dentro desse cenário que a alegria assume um papel central na filosofia de Espinosa: somente a alegria ativa reconcilia o indivíduo com sua própria potência, instaurando as condições de um modo de vida ético e político afirmativo, capaz de resistir às formas de dominação moral, religiosa ou política que se alimentam das paixões tristes. O desejo, quando assim se afirma na alegria, não se deixa aprisionar pelo ressentimento, pela culpa, pelo medo ou pela superstição. Pelo contrário, ele se converte em potência de criação, de recomposição de relações e de invenção de novas formas de existir. Como observa Deleuze:

Resistir à imbecilidade, criar mundos possíveis, forjar simulacros, em uma palavra, promover a vida, promover a alegria, eis a tarefa política da filosofia, que, para tanto, não basta ser compreendida apenas por estudiosos de filosofia, mas deve abrigar também uma compreensão não filosófica, possibilitada pela ocupação dos seus conceitos em um dos platôs do plano de imanência. Para Deleuze, Espinosa soube fazer isto melhor que ninguém, uma vez que sua filosofia se converte, praticamente, numa obra de arte (Almeida, 2014, p. 72).

Essa formulação explicita que a alegria designa a própria força de criação e de resistência imanente aos modos de existência, reforçando a centralidade do problema das paixões na constituição de uma política do desejo. As paixões tristes não são meramente estados afetivos circunstanciais, mas mecanismos de captura que separam o sujeito de sua própria potência, alienando-o em prol de forças externas, superstição, tirania, moralidade transcendente⁸⁰. Ao reduzir o campo de ações, tais paixões estabelecem uma economia afetiva fundada na impotência, condição em que os indivíduos se tornam vulneráveis ao comando e à sujeição:

Os flagelos que envenenam o pensamento e a ação: o poder que vive da tristeza e que serve aos que a produzem e dela se aproveitam; a lógica da transcendência, que supõe uma dimensão suplementar, ou um plano oculto organizando o real – e que separa o pensamento do que ele pode; a eminência da teoria sobre a prática, que desnatura a filosofia. O que há de original e único em Espinosa é que essa crítica tríplice procede de

⁸⁰ “Espinosa se inscreve numa tradição célebre: a tarefa prática do filósofo consiste em denunciar todos os mitos, todas as mistificações, todas as “superstições”, qualquer que seja sua origem. Essa tradição, acreditamos, não se separa do naturalismo como filosofia. A superstição é tudo aquilo que nos mantém separados de nossa potência de agir e a está sempre diminuindo. Assim também, a fonte da superstição é o encadeamento das paixões tristes, o medo, a esperança que se encadeia ao medo, a angústia que nos entrega aos fantasmas” (Deleuze, 2017, p. 300-301).

um só e mesmo pensamento, verdadeiro programa ético-político: a afirmação da imanência (Rocha, 2014, p. 44).

Deleuze insiste justamente com Espinosa que a política do desejo depende do desmonte desses circuitos de impotência e de restituir aos indivíduos sua capacidade de agir e pensar a partir de si mesmos. Assim, a potência revolucionária do desejo cheio de si, em chave espinosano-deleuzeana, reside em sua capacidade de resistir à lógica da captura e da alienação, recusando a servidão que se alimenta das paixões tristes, não se deixando alienar pelas forças externas que o enfraquecem e o subordinam. Revolucionário não porque se volta contra uma ordem por oposição, mas porque afirma positivamente uma outra ordem de vida, imanente, alegre e ativa, capaz de subverter os mecanismos de sujeição ao mesmo tempo em que inaugura novas possibilidades de existir. É revolucionário por se ocupar de engendrar novos modos de existência a partir da expansão da potência, de inventar formas de vida que não se deixem subjugar pelos dispositivos de medo, culpa ou ressentimento.

A ética da alegria, nesse sentido, não é apenas um princípio moral, mas a própria condição de possibilidade de uma política ativa do desejo, orientada à produção de liberdade e à constituição de mundos em que a vida se expresse em sua máxima intensidade e ao invés de manter os corpos e as almas em estado de impotência, ela os liberta para a expansão da vida e para a produção de novos engendramentos afetivos, psicossociais, políticos, institucionais.

No verbete *J de Joie*, Deleuze retoma Espinosa para explicitar uma das distinções conceituais mais decisivas de sua filosofia: a diferença entre potência (*puissance*) e poder (*pouvoir*). Essa distinção é central não apenas para compreender a ética espinosana, mas também para avaliar sua força crítica diante das formas de dominação que atravessam a vida social, política e subjetiva. Deleuze e Parnet enfatizam essa diferença de maneira contundente ao afirmar:

O que é a maldade? É impedir alguém de fazer o que ele pode, é impedir que este alguém efetue a sua potência. Portanto, não há potência ruim, há poderes maus. E talvez todo poder seja mau por natureza. Não, talvez seja muito fácil dizer isso. Mas mostra bem a ideia da ... A confusão entre poder e potência é arrasadora, porque o poder sempre separa as pessoas que lhe estão submissas, separa-as do que elas podem fazer. Tanto que foi deste ponto que partiu Spinoza (Deleuze e Parnet, 1994, p. 48-49).

Não existe maldade enquanto essência ou disposição moral, mas apenas enquanto afasta um indivíduo daquilo que ele pode. A maldade é correlata ao poder, não porque o poder seja

necessariamente maligno em si, mas porque sua lógica interna exige a produção de impotência, de tristeza, de dependência. A potência, ao contrário, é sempre boa, não por um juízo moral, mas porque sua efetuação coincide com o aumento da realidade e da vida. O que está em jogo, tanto para Espinosa quanto para Deleuze, é um critério etológico e não moral: a vida se mede pelo que pode.

A potência corresponde, nesse sentido, ao esforço singular de cada ser em perseverar em sua existência, isto é, a sua capacidade de afetar e ser afetado. Não se trata de uma faculdade abstrata, mas de um grau efetivo de realidade, que se manifesta concretamente nos modos de viver, criar e se relacionar. A alegria, nesse contexto, é definida como o afeto que acompanha o aumento da potência de agir: ela marca a efetuação de uma possibilidade própria do ser, o preenchimento de uma potência imanente. Daí a formulação espinosana, retomada por Deleuze, de que não existem potências más, sendo a efetuação de uma potência sempre algo bom, porque implica um acréscimo da vida.

O poder, por sua vez, constitui uma instância exterior, fundada em relações de dominação e captura. O poder não cria, mas separa os indivíduos daquilo que podem. É justamente dessa fragmentação que nasce a tristeza: quando um sujeito é impedido de efetuar sua potência seja por coerção externa, seja por internalização de normas morais, sua capacidade de existir é diminuída. Nesse sentido, Deleuze afirma que “qualquer tristeza resulta de um poder sobre mim” (Deleuze e Parnet, 1994, p. 48). A tristeza é, portanto, o índice do poder, da limitação e da sujeição.

No que se refere ao modo de vida impotente, Deleuze aponta o escravo, o tirano e o sacerdote como modelos de impotência. Entretanto, o tirano tem poder político, o sacerdote tem poder espiritual, mas apesar disso, todos consistem em um modo de vida impotente, porque tem a necessidade de entristecer a vida: “Este algo de comum é o que vai fazer Spinoza dizer: mas são impotentes! É que de certa maneira eles têm necessidade de entristecer a vida! Curiosa esta ideia [...] eles têm necessidade de fazer reinar a tristeza porque o poder que têm só pode se fundar sobre a tristeza” (Deleuze, 2019, p. 114). Isto ocorre porque o governo tirânico só pode advir com o enfraquecimento do desejo, o tirano precisa que os corpos estejam enfraquecidos e subjugados. Já o sacerdote precisa que o homem se entristeça pela sua própria condição, para isso, utiliza do remorso, da culpa, da falta, assim, ambos pressupõem o cultivo da tristeza.

A crítica à moral aparece aqui em toda a sua radicalidade. Os padres, juízes, tiranos e, em uma chave contemporânea, a psicanálise criticada por Deleuze, operam pela produção e exploração das paixões tristes. Como observa o próprio Deleuze, ao seguir a linhagem

Espinosa–Nietzsche–Foucault:

Fazer o conceito do padre é como algum artista faria o quadro ou o retrato do padre. O conceito do padre trazido por Spinoza, por Nietzsche e, depois, por Foucault, forma uma linhagem apaixonante. Eu também gostaria de entrar nesta linha e ver que poder pastoral é esse. Dizem que ele não funciona mais, mas quem o substituiu? A psicanálise é um novo avatar do poder pastoral. Em que ele se define? Os padres não são a mesma coisa que os tiranos, mas eles têm em comum o fato de manterem-se no poder através das paixões tristes que eles inspiram aos homens (Deleuze e Parnet, 1994, p. 49-50).

A figura do padre se atualiza historicamente em outros dispositivos capazes de capturar o desejo, neste caso, o confessor transforma-se no analista e a culpa teológica na dívida psíquica. O mecanismo da culpa, do ressentimento e da dívida infinita enfraquece a vida, pois mantém os sujeitos submetidos a um regime de poder que se alimenta de sua impotência, pois, como observa Deleuze, “O poder e a potência se opõem porque o poder é uma instituição que funciona essencialmente nos afetando com afetos tristes, isto é, diminuindo nossa potência de agir. Ele precisa diminuir nossa potência de agir para, precisamente, exercer seu poder sobre nós” (Deleuze, 2005, p. 291, tradução nossa)⁸¹. Em oposição, a alegria é concebida como um ato de resistência: não um prazer superficial, mas o afeto que acompanha o exercício real da potência e a efetuação de uma possibilidade singular no mundo. Recusar as paixões tristes e os dispositivos de poder que delas se alimentam é, portanto, uma tarefa ética e política, na medida em que afirmar a alegria significa adotar um critério de vida e condição de sua expansão.

Dessa forma, a distinção entre potência e poder expressa um problema ético e político de primeira ordem, dado que enquanto a potência é expansiva, afirmativa e criadora, o poder é restritivo, reativo e entristecedor. É por isso que Deleuze pode afirmar que todo poder é triste⁸², mesmo quando os que o exercem parecem se alegrar: trata-se de uma alegria ilusória, reativa, que não exprime aumento de vida, mas apenas satisfação na sujeição alheia.⁸³

⁸¹ El poder y la potencia se oponen porque el poder es una institución que funciona esencialmente afectándonos de afectos tristes, es decir disminuyendo nuestra potencia de actuar. Tiene necesidad de disminuir nuestra potencia de actuar para, precisamente, ejercer su poder sobre nosotros (Deleuze, 2005, p. 291).

⁸² Eu diria que todo poder é triste. Mesmo se aqueles que o detêm se alegram em tê-lo. Mas é uma alegria triste (Deleuze e Parnet, 1994, p. 50).

⁸³ Como afirma Espinosa na *Ética*: “A alegria que surge por imaginarmos que uma coisa que odiamos é destruída ou afetada de algum outro mal não surge sem alguma tristeza de ânimo” (E3P47s). Tal proposição evidencia que a alegria derivada do sofrimento ou da destruição do outro é sempre uma afecção passiva, intrinsecamente vinculada à tristeza. Nesse sentido, ela fornece o fundamento conceitual para a leitura Deleuzeana do poder como essencialmente triste: um poder que se sustenta na sujeição e no enfraquecimento dos corpos não pode engendrar uma verdadeira alegria ativa, mas apenas uma satisfação ilusória e reativa, que permanece enredada na paixão triste que a origina. Assim, mesmo o júbilo aparente que acompanha o exercício da dominação confirma que todo poder, em sua estrutura, é inseparável da tristeza.

Nesse cenário, pode-se identificar uma perversão do desejo de tal forma que leva o indivíduo a desejar aquilo que se opõe à sua própria natureza. O desejo, assim, pode emergir da impotência, enquanto efeito de causas externas que determinam passivamente a existência, ou pode nascer da própria essência, quando determinado internamente, configurando-se como expressão da potência de agir. Nessa segunda acepção, o desejo assume um caráter revolucionário, pois atua como causa eficiente que irrompe a realidade, produzindo efeitos e engendrando novos modos de existência. Desse modo, fundado em uma vida ética orientada pela alegria e pela expansão da potência, o homem passa a viver de forma ativa, afirmando seu desejo como força própria e impedindo que este seja subjugado pelas determinações externas.

Portanto, a potência do desejo consiste em orientar-se para aquilo que lhe é próprio, promovendo um aumento real da própria potência. O desejo é livre quando é determinado internamente, pela própria natureza do indivíduo, e busca sempre afetos que ampliem sua capacidade de existir, até que o sujeito se torne causa de si mesmo e se relacione com corpos que favorecem bons encontros. Esse movimento ativo do desejo contrasta radicalmente com formas de poder que se sustentam na sujeição e na tristeza alheia.

Doravante, percebe-se um antagonismo estrutural entre poder e potência. Como observa Deleuze no prefácio de *Anomalia Selvagem*, “Spinoza pensa imediatamente em termos de multidão e não de indivíduo. Toda a sua filosofia é uma filosofia da *potentia* contra a *potestas*” (Negri, 1993, Pág. 7). Não se trata de compreender o poder a partir da soberania de um indivíduo isolado, mas de pensar a potência coletiva que se atualiza na multidão. A *multitudo*, segundo Negri⁸⁴, não deve ser concebida como uma simples agregação de indivíduos, mas a expressão de uma força comum que emerge da composição entre os corpos. Trata-se de uma potência comum que se manifesta na capacidade de agir coletivamente, sem se reduzir à soma de capacidades individuais, e que produz efeitos coletivos como um único corpo. Nesse sentido, o estudo do

⁸⁴Antonio Negri introduz o conceito de *multitudo* (multidão) em *A Anomalia Selvagem: poder e potência em Espinosa*, onde, a partir da filosofia política de Espinosa, ele desenvolve a ideia de um sujeito coletivo ativo e imanente, constituído pela composição de potências singulares que formam um corpo político capaz de ação e resistência. Mais tarde, o conceito emerge novamente como eixo central em obras posteriores, especialmente na trilogia escrita com Michael Hardt: *Império* (2000), *Multidão: guerra e democracia na era do império* (2004) e *Commonwealth* (2009), nas quais Negri aprofunda a definição da multidão como sujeito político contemporâneo, multiplicidade de singularidades em cooperação imanente e resistência ao poder soberano, articulando uma política da potência coletiva. Em Espinosa a multidão surge como corpo político fundado na cooperação e no aumento da potência de agir, Negri radicaliza essa noção e a inscreve no interior de sua filosofia política contemporânea, transformando-a em categoria central para pensar a resistência ao poder soberano (potestas) e a possibilidade de novas formas de organização política. Assim, a multidão torna-se, em sua obra, não apenas uma leitura fiel de Espinosa, mas também um operador conceitual decisivo para a crítica da modernidade e para a formulação de uma política da potência constituinte.

corpo se torna decisivo: é nele que se evidencia como a articulação entre potências singulares gera uma força coletiva efetiva que ultrapassa cada indivíduo isolado. Nesse sentido afirma espinosa:

Se concebemos, por exemplo, um terceiro gênero de indivíduos, composto de indivíduos do segundo gênero, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, sem qualquer mudança de forma. E se prosseguirmos assim até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes — isto é, todos os corpos — variam de infinitas maneiras, sem que o indivíduo inteiro sofra alteração (Spinoza, 2013, p. 105).

Nessa perspectiva, Espinosa demonstra que a potência não se limita à esfera individual, mas se realiza plenamente na composição das potências que constituem a *multitudo*, oferecendo um modelo ético-político de ação coletiva fundamentado na alegria, na cooperação e no aumento da potência de agir. A passagem da potência individual para a potência coletiva ocorre precisamente por meio da composição entre os corpos, processo pelo qual cada potência se articula com outras, produzindo ganhos mútuos de potência. Compor-se implica realizar bons encontros, que trazem ganho de potência. Como observa Deleuze, ganhar potência é estabelecer uma relação em que os corpos envolvidos deixam de ser unidades isoladas para se tornarem sub-individualidades de um novo indivíduo: “o único poder é, no final, a potência, a saber: aumentar sua potência é precisamente compor as relações tais que a coisa e eu, que compomos as relações, não somos mais que duas subindividualidades de um novo indivíduo, um novo indivíduo formidável” (Deleuze, 2019, p. 179). A análise física dos encontros entre corpos, de como se afetam, modificam e articulam interna e externamente, permite compreender como se formam combinações de forças diversas. É nesse nível de complexidade que se explica a constituição da *multitudo* enquanto corpo político: uma potência coletiva que não se reduz à soma de indivíduos, mas que se expressa na força emergente resultante das interações entre potências singulares, formando assim, um único corpo e mente capaz de agir de maneira ética, criativa e afirmativa da vida.

Em seu *Tratado Político*, Espinosa analisa a política a partir da rede de afetos que se estabelece na composição entre os corpos. No estado de natureza, cada indivíduo está submetido apenas à própria jurisdição, podendo agir para defender-se e perseguir seus apetites de maneira irrestrita, inclusive em detrimento dos demais. Nessa condição, o direito de cada indivíduo carece de efetividade, pois não existem garantias que o assegurem. O surgimento do direito civil corresponde, assim, à concretização do direito natural por meio da cooperação e da associação

entre indivíduos. Como observa Espinosa: “Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos.” (Spinoza, 2009, p.18). Portanto, o Estado civil não deve ser concebido como uma superação ou negação do estado de natureza, mas como sua atualização: a união dos homens potencializa a potência de cada um, permitindo que o direito se concretize de maneira eficaz e que a cooperação gere benefícios mútuos. Dessa forma, a análise espinosana evidencia que a política é inseparável das relações afetivas que articulam e compõem corpos, tornando a força coletiva e a união dos indivíduos condição fundamental para a expansão da potência e para a instituição do direito civil.⁸⁵

Quando os indivíduos percebem, pela experiência, que há mais utilidade em compor-se do que em agir isoladamente, constata-se que sua potência se expande na medida em que passam a agir como uma só potência, constituindo um corpo político. Espinosa sintetiza essa ideia ao afirmar: “A isto acresce que os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente[...] Com efeito, quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos.” (Spinoza, 2009, p. 19). Essa observação se conecta diretamente à teoria do *conatus*, segundo a qual cada ser busca conservar-se e expandir sua própria potência. A composição entre corpos singulares, ao gerar uma potência coletiva, realiza precisamente essa meta fundamental: a preservação e a expansão da força de agir. Nesse sentido, a formação de um corpo político não apenas potencializa a eficácia de cada indivíduo, mas constitui um novo indivíduo coletivo cuja potência se atualiza e se fortalece continuamente. Cada micro-potência que integra o corpo coletivo contribui para um aumento recíproco, demonstrando que a associação política é uma expressão ética e prática do *conatus*, ao articular a expansão da potência individual com a criação de uma força coletiva capaz de sustentar e intensificar a vida de todos os que dela participam.

No entanto, quando um povo se encontra subjugado e orientado pelo medo, sua ação limita-se a evitar a morte e não ao cultivo da vida. Nessa condição, o corpo político abdica de sua potência, transferindo-a para outrem,⁸⁶ e a força que poderia emergir da composição entre

⁸⁵ Na carta 50, Espinosa afirma: “Vós me pedis para dizer que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza” (Spinoza, 2014, p. 218).

⁸⁶ Tem um outro sob seu poder quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe inculca medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu. Quem tem um outro em seu

indivíduos se reduz à passividade. Essa diminuição da potência coletiva constitui o fundamento das formas de governo tristes, nas quais a autoridade do governante se sustenta na renúncia de direitos, ou seja, de potência, por parte dos governados. Como observa Espinosa: “É do interesse da servidão, não da paz, transferir todo o poder para um só: porque a paz, como já dissemos, não consiste na ausência de guerra, mas na união ou concórdia dos ânimos.” (Spinoza, 2009, p. 49). Nessas estruturas, o poder não aumenta a vida nem produz alegria coletiva; ao contrário, perpetua a dependência e a tristeza, pois se funda na subjugação das potências individuais e na passividade do corpo político.

Entretanto, o percurso emancipatório delineado por Espinosa e continuado em Deleuze aponta para uma política da afetividade ativa, na qual a superação da servidão e das paixões tristes permite que a potência coletiva se atualize. A ação política, assim, deve ser orientada não pelo medo ou pela renúncia, mas pelo fortalecimento das potências individuais e pela composição de corpos que, ao interagirem eticamente, produzem alegria, consenso e aumento recíproco da força de agir, concretizando uma forma de governo fundada na efetivação da potência coletiva e na afirmação da vida.

É precisamente nesse ponto que a leitura deleuzeana ilumina a dimensão revolucionária do desejo. A potência de um desejo pleno de si consiste na afirmação da *potentia* como princípio imanente da vida, capaz de autoafirmação e de expansão contínua. O desejo, enquanto expressão do *conatus*, atinge sua plenitude quando não é capturado ou determinado por forças externas, mas orientado por afetos ativos que aumentam a potência do indivíduo. Esse estado, aqui denominado desejo cheio de si, implica uma relação ética na qual o sujeito não se encontra alienado de sua capacidade de agir, mas participa de um processo contínuo de autoafirmação e ampliação de potência. Nessa perspectiva, a política torna-se um instrumento de realização da essência, na medida em que possibilita a composição de potências individuais em um corpo político coletivo, uma multidão, cuja força emergente expressa a expansão ética e vital do desejo em nível coletivo.

Portanto, nessa perspectiva, a reflexão política não pode ser pensada de forma autônoma em relação às dimensões afetivas e psicológicas, pois são precisamente os afetos que estruturam e atravessam a vida política. Assim, uma análise rigorosa da política deve necessariamente considerar a rede de afetos que compõem e organizam a trama social. Nesse horizonte, um corpo

poder sob a primeira ou a segunda destas formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas quem o tem sob a terceira ou a quarta forma fez juridicamente seus, tanto a mente como o corpo dele, embora só enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob jurisdição de si próprio (Spinoza, 2009, pág. 17).

político fragilizado é inevitavelmente capturado por afetos tristes, os quais reduzem a potência de agir e instauram a servidão. É precisamente por meio da disseminação desses afetos que o poder se instaura gerando submissão, assim, o soberano precisa que a multidão esteja enfraquecida e entristecida, pois é somente pela tristeza que o poder se legitima. A servidão, nesse sentido, não decorre da essência do desejo, que é sempre afirmação de potência, mas de sua captura e neutralização por afetos passivos. O desafio propriamente político consiste, então, em instaurar condições para a produção de outros modos de afecção, não fundados na impotência, mas na alegria ativa. Trata-se de deslocar o centro da política da gestão da servidão para a criação de um corpo coletivo capaz de transfigurar a passividade em potência afirmativa, constituindo-se, desse modo, como multidão ativa e efetivamente livre.

No plano político, o problema central é a constituição da *multitudo* enquanto corpo coletivo imanente, isto é, não subordinado a hierarquias transcendentais ou instâncias exteriores de autoridade. A tristeza concebida como diminuição da potência de agir, instaura relações de dependência, pois é nela que se engendram o medo, a superstição e a crença em instâncias salvíficas exteriores. É nesse regime de afetos passivos que se enraíza a necessidade de soberanos, messias ou autoridades religiosas, cuja legitimidade não decorre da racionalidade comum, mas da gestão da impotência e da captura dos desejos. A servidão política, portanto, não é expressão natural do *conatus*, mas o efeito da neutralização do desejo por meio da produção sistemática de afetos tristes que reduzem a capacidade de agir da coletividade.

Em contraposição, a alegria deve ser compreendida como a passagem a um estado de maior da potência de agir, isto é, como a expressão de um desejo que se afirma em sua plenitude. Diferentemente dos afetos tristes, que abrem espaço para a captura por instâncias transcendentais, a alegria funda uma ética rigorosamente imanente, pois remete o indivíduo à sua própria capacidade de agir e pensar adequadamente. Como observa Deleuze, é pela alegria que se opera a transição dos afetos passivos aos ativos, instaurando um novo modo de existência no qual o sujeito participa ativamente de sua própria potência. No plano coletivo, isso significa que uma multidão alegre constitui-se como corpo político que não necessita alienar sua potência a um soberano, já que se encontra em ato como causa adequada de si mesma. O fortalecimento da comunidade por meio de afetos ativos equivale, nesse sentido, à constituição de um império absoluto: não enquanto poder centralizado ou transcendente, mas como potência coletiva plenamente afirmada, cuja potência absoluta reside na imanência da vida comum. Nesse horizonte, não há lugar para instâncias exteriores de autoridade, sejam religiosas, morais ou políticas, pois a própria *potentia multitudinis* sustenta e organiza a ordem comum.

No plano ético, a potência do desejo corresponde ao fortalecimento da existência em conformidade com a própria essência, isto é, um modo de vida no qual não se abdica da capacidade de agir em favor de qualquer soberano, seja ele político ou religioso. Quando dominados por afetos tristes como o medo, superstição ou ressentimento, os indivíduos tornam-se propensos a transferir sua potência a instâncias exteriores. A tristeza constitui, assim, o solo no qual florescem hierarquias, messianismos e crenças em poderes transcendentais que prometem a salvação como compensação da impotência.

O desejo, em sua natureza própria, é perturbador não somente porque se limita a desfazer negatividades, mas porque cria e reorganiza. Ele opera por excesso, abrindo linhas de fuga, desconectando códigos e engendrando novos modos de existir. Sua potência revolucionária reside justamente nessa positividade produtiva, nessa capacidade de instaurar arranjos inéditos a partir da imanência da própria vida. Por isso, tanto em Espinosa quanto em Deleuze, o desejo configura uma força cuja eficácia política deriva de seu poder de criação e não da simples destruição de normas preexistentes.

Desse modo, um desejo cheio de si, enquanto expressão ativa do *conatus*, constitui a chave para a superação tanto da moral transcendente quanto da servidão política. Fundado na alegria, ele se configura como via ética e política de resistência, na qual o corpo coletivo encontra em si mesmo a fonte de sua salvação imanente. Sua potência revolucionária manifesta-se precisamente na constituição de uma afetividade afirmativa, que marca a diferença entre a alienação, quando indivíduos ou coletividades permanecem enfraquecidos em sua potência de agir e a efetiva afirmação de um modo de existência ético e político que não necessita de transcendência nem de subordinação. O fortalecimento coletivo por meio da afirmação de um desejo cheio de si constitui, portanto, a forma mais efetiva de contrapor-se às estratégias de captura do poder ao governo da tristeza.

Em contrapartida, o desejo cheio de si, enquanto alegria afirmativa, funda uma ética imanente e um horizonte político no qual a multidão é absoluta, precisamente por ser potente em si mesma. Não se trata de instaurar uma forma hierárquica de organização, mas da emergência de um corpo coletivo que, ao não se deixar afetar pela tristeza, dispensa a delegação de sua potência a figuras de autoridade. A alegria, nesse contexto, não é apenas um afeto positivo, mas a condição de uma vida ética autônoma e de uma política não estruturada na servidão. Com efeito, enquanto expressão máxima do desejo, a alegria dissolve a necessidade de autoridades religiosas ou políticas como instâncias de salvação, pois, quando os sujeitos vivem em sua potência plena, não há carência a ser preenchida, a vida já se afirma como salvação imanente.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste estudo, buscamos apresentar como Deleuze reivindica a concepção de desejo espinosana, construindo uma ideia de desejo que rompe com a tradição, especialmente aquela fundada na lógica da falta. Através da análise da *Ética* de Espinosa e da leitura que Deleuze propõe em torno de sua filosofia, foi possível evidenciar a emergência de uma ontologia do desejo não subordinada à ausência, mas afirmativa, produtiva e imanente.

Na primeira seção, ao abordarmos os fundamentos ontológicos, epistemológicos e afetivos da filosofia espinosana, demonstramos que a estrutura conceitual da *Ética* impede a interpretação do desejo como carência, negatividade ou privação. A forma como Espinosa define as coisas a partir de sua causa eficiente, e não de uma causa final, permite uma explicação genética dos entes, ou seja, uma compreensão que se baseia nas condições de sua produção, existência e perseverança no ser. Isso não apenas evita os preconceitos derivados da noção de finalidade, mas também oferece uma ontologia capaz de sustentar uma ética imanente. Destacamos, nesse sentido, dois momentos cruciais da obra: o Apêndice da Parte I e o Prefácio da Parte IV da *Ética*. Nesses trechos, Espinosa desmonta os principais equívocos que comprometem uma compreensão adequada da realidade, o teleologismo e a crença na liberdade da vontade, apontando seus desdobramentos na formulação de categorias normativas como perfeição, imperfeição, bem e mal. Tais noções, segundo Espinosa, não possuem validade ontológica, pois derivam de construções imaginárias e particulares. A suposição de um modelo ideal, que serve como parâmetro de julgamento dos modos existentes, introduz um olhar transcendente e moralizante sobre a realidade, obscurecendo sua potência imanente. A crítica espinosana a esses preconceitos, portanto, opera como uma base teórica decisiva para a superação da ideia de desejo como falta.

Espinosa não apenas desconstrói essas categorias, mas propõe uma nova maneira de pensar o desejo: como força afirmativa que expressa a própria essência de cada ser. Nesse sentido, o desejo é identificado ao *conatus*, princípio fundamental da filosofia espinosana que define cada coisa por sua potência de existir e perseverar em seu ser. Além disso, tratamos da distinção conceitual entre *appetitus* e *cupiditas*, o que permitiu explicitar como Espinosa desloca continuamente sua filosofia da esfera da moral, vinculando o desejo não à idealização ou à culpabilização, mas à dinâmica real dos afetos. A análise dos afetos primários revelou, ainda, como a estrutura afetiva que fundamenta o desejo é constitutiva da própria natureza humana e não uma consequência de sua suposta incompletude.

Todos esses elementos: crítica ao teleologismo, à liberdade da vontade, à moral transcendental, bem como a teoria do *conatus* e dos afetos, compõem os pressupostos ontológicos que sustentam as seções seguintes deste trabalho. A leitura de Deleuze sobre Espinosa, tratada na segunda e terceira seção, está fundada nesse mesmo solo conceitual. O desejo como potência, criação e produção afirmativa, reivindicado por Deleuze, só pode ser compreendido plenamente à luz dessa ontologia imanente e desses desmontes críticos operados por Espinosa. Ao longo de todo o percurso teórico deste estudo, essas críticas são como alicerces, reaparecendo de modo estratégico na interpretação deleuzeana acerca da filosofia de Espinosa para afirmar uma concepção de desejo desvinculada da negatividade, voltada à afirmação da vida.

Na segunda seção, explicitamos o que entendemos por Espinosa do Deleuze, demonstrando que Deleuze não apenas retoma conceitos espinosanos fundamentais, como também os reinscreve em seu próprio projeto filosófico, especialmente na formulação de um plano de imanência, fundamental para o surgimento de outras perspectivas acerca do desejo. Deleuze compreende que na ética espinosana, os juízos morais, a culpa e o livre-arbítrio são substituídos pela análise imanente das relações entre modos de existência e pela composição entre potências. Por isso, o pensamento deleuzeano não apenas encontra em Espinosa um aliado, mas em muitos momentos se constitui na zona de indiscernibilidade entre os dois autores, resultando naquilo que denominamos de *Espinosa do Deleuze*.

Em seguida, analisamos como essa concepção se articula à teoria da expressão tal como explorada por Deleuze em *Espinosa e o problema da expressão* (1968). Destacamos os conceitos de expressão, univocidade e imanência como centrais para compreender o desejo. A partir da análise dos níveis de expressão desenvolvidos por Deleuze, mostramos como Espinosa subverte a tradição filosófica que pensava a ideia de expressão. A univocidade do ser, a imanência absoluta e a estrutura expressiva da ontologia espinosana foram fundamentais para mostrar que o desejo não é uma categoria psicológica ou subjetiva, mas um modo de existência inscrito no nível mais fundamental do real. A ideia de univocidade, segundo a qual todos os modos expressam igualmente o ser, permite compreender o desejo sem hierarquias ontológicas, sem transcendências ou dualismos. O desejo é expressão direta da essência enquanto potência, inseparável dos afetos que modulam sua atividade. Assim, toda produção desejante é expressão imanente, e toda expressão é produção. Ao integrar a teoria da expressão, Deleuze mostra que o desejo não surge como interpretação ou representação, mas como ato ontológico instaurador de realidade.

Em *O Anti-Édipo* (1972), a crítica de Deleuze e Guattari ao desejo como falta não se limita a contestar a psicanálise, mas revela-se como operação ético-política que restitui ao inconsciente sua imanência produtiva contra os dispositivos que o capturam, sobretudo o Édipo. Ao mostrar que cenas familiares, pulsões incestuosas e interioridades culpadas não exprimem a natureza do desejo, mas constituem efeitos de mecanismos sociais de repressão e de recalçamento, Deleuze e Guattari evidenciam que a economia da falta é uma técnica de docilização que desvia a potência desejante de sua positividade criadora para formas normativas de subjetivação.

O desejo aparece em *O Anti-Édipo* como máquina produtiva e fluxo criador diretamente conectado ao campo social, capaz de fabricar conexões, agenciamentos, territórios e modos de vida. Essa concepção encontra em Espinosa seu fundamento ontológico, sobretudo na ideia de desejo enquanto causa eficiente; e do *conatus* como potência afirmativa que busca aumentar sua força de existir. Assim, ao definir o inconsciente a partir de seus agenciamentos maquínicos, afirmativos e coletivos, Deleuze e Guattari restituem ao desejo seu caráter revolucionário, sua potência de variação e seu papel constitutivo na criação de novos modos de vida e na transformação das formações sociais.

Desse modo, *O Anti-Édipo* opera uma reivindicação da concepção espinosana, pois ao conceber o desejo como produção e potência afirmativa, Deleuze e Guattari desmontam as categorias repressivas que subordinam o desejo à negatividade, à castração e ao moralismo. Além disso, o princípio da univocidade sustenta que a produção desejante e a produção social não são esferas separadas, mas expressões de um mesmo processo produtivo. Esse movimento mostra que o desejo é revolucionário não por se opor ao real, mas por sua capacidade de produzi-lo, inventando novas formas de existência e abrindo fissuras na ordem dominante. Ele é revolucionário porque opera por meio de conexão, expansão e criação, recusando a repetição dos mesmos circuitos familiares e incessantemente buscando novos caminhos e encontros. A tentativa de domesticar o desejo, seja por meio da moral, da religião ou da psicanálise, corresponde, portanto, a uma tentativa de controlar o próprio fundamento da realidade, isto é, regular e entristecer a vida.

Ao insistir na positividade do *conatus* e na potência expressiva do desejo, Deleuze mostra que a filosofia espinosana consiste em um método ativo de avaliação dos modos de existência. A tripla denúncia, da consciência, dos valores e das paixões tristes, revela que a servidão humana

não deriva de uma suposta fragilidade moral, mas da ignorância das causas que nos determinam e da captura de nossa potência por imagens transcendentais, finalidades imaginárias e sistemas de julgamento que desfiguram a natureza real dos encontros. Compreender o desejo como causa eficiente inaugura uma mudança profunda, pois em vez de viver sob o regime da dívida, da culpa e da obediência, podemos organizar nossos encontros segundo composições que aumentam nossa força de existir, conduzindo-nos à alegria ativa e à liberdade.

Em *Espinosa: filosofia prática*, Deleuze demonstra que a ética espinosana é inseparável de um projeto político ativo. A crítica às ilusões da consciência e dos valores não é apenas teórica, elas permitem diagnosticar as formas de sujeição que estruturam tanto a subjetividade quanto as instituições sociais. Assim, as implicações ético-políticas do desejo, tal como apresentadas por Deleuze, reafirmam o caráter prático da filosofia de Espinosa, a medida em que visa libertar o desejo das capturas transcendentais, desativando os mecanismos da servidão voluntária e instaurando formas de vida capazes de afirmar sua própria potência. O desejo, enquanto força afirmativa e produtiva, torna-se o princípio orientador de uma ética da alegria e de uma política da liberdade.

A medida em que se desloca a avaliação moral para uma análise imanente dos afetos, das composições e das capacidades reais dos corpos, a etologia evidencia que cada modo de existência só pode ser julgado pelas variações de potência que produz, abrindo espaço para superar preconceitos, normatividades e formas de dominação que reduzem as singularidades com base em finalidades externas. Essa perspectiva permite compreender tanto os fenômenos subjetivos, quanto os processos sociais, políticos e ecológicos, a partir da afirmação das potências que os constituem. A ética torna-se uma prática de criação e experimentação, um exercício de compreender o que cada corpo pode diante dos encontros que o atravessam e, com isso, favorecer modos de existência mais ativos, alegres e potentes.

Portanto, a potência revolucionária do desejo, compreendida a partir de Espinosa e desenvolvida por Deleuze, mostra que a transformação ética e política não nasce da oposição entre sujeitos e instituições, mas da afirmação imanente da vida em sua capacidade de se expandir. O desejo estabelece modos de existência capazes de escapar às máquinas de captura fundadas na tristeza, no medo e na culpa. A servidão, nesse quadro, é um regime afetivo que neutraliza o desejo e o prende a circuitos de impotência.

A alegria, compreendida como aumento de potência, torna-se o afeto para uma política ativa por excelência, pois inaugura composições coletivas fundadas no fortalecimento mútuo. Assim, a potência revolucionária não consiste em substituir um poder por outro, mas em criar condições para que o desejo se torne novamente causa adequada de si, desfazendo os vínculos que sustentam a servidão. Um desejo cheio de si é, portanto, revolucionário porque afirma a vida contra tudo o que a entristece e instaura modos de existência capazes de ampliar a potência comum, uma política da alegria que torna possível outra forma de viver.

Por fim, foi possível observar como Deleuze, ao reivindicar o pensamento de Espinosa, atualiza e radicaliza suas implicações éticas e políticas. Através da teoria da expressão, da univocidade do ser e da imanência, Deleuze lê o desejo como produção que atravessa tudo: corpos, ideias, sociedades, instituições e mundos possíveis. Essa ontologia da produção se opõe frontalmente às estruturas repressivas da psicanálise tradicional, ao afirmar que o desejo não deve ser disciplinado ou controlado, mas afirmado e fortalecido. Assim, este trabalho buscou mostrar, não apenas, como Espinosa e Deleuze redefinem o conceito de desejo, mas revelar sua força capaz de desfazer dispositivos de sujeição, como impulso ético-político de criação de novas formas de existência. Diante disso, o pensamento conjunto de Espinosa e Deleuze mostra que o desejo não é falta, ele é o motor que atravessa e atualiza continuamente o real.

REFERÊNCIAS

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real: imanência**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

CHAUÍ, Marilena. Spinoza. **Uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

GUINSBURG, CUNHA, ROMANO. **Spinoza – obra completa II: correspondência completa e vida**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

GUINSBURG, CUNHA, ROMANO. **Spinoza: obra completa III: Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. tradução de Luiz B. L. Orlandi. — São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia**. New York: Viking Press, 1977.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. São Paulo: Ed. Eduer, 2019.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. São Paulo: editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia prática**. São Paulo: Ed. Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. **O que é a Filosofia?** São Paulo: editora 34, 2010.

DESCARTES, René. **As paixões da alma**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SPINOZA. Benedictus de. **Ética**. Belo horizonte: Ed. Autêntica, 2013.

SPINOZA. Benedictus de. **Tratado Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio; Revisão de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA. **Œuvres complètes**. Texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par Roland Cailliois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Paris: Éditions Gallimard, 1954. (Bibliothèque de la Pléiade).

NEGRI, Antônio. **Anomalia Selvagem**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

NEGRI, Antônio. **Espinosa subversivo e outros escritos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

COMPLEMENTARES:

ALMEIDA, Gislene. Espinosa: **“O mais filósofo dos filósofos”**. In: Deleuze hoje, coordenador Sandro Kobol Fornazari; organizadores Adriana Barin de Azevedo [et al.]. – São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

ARAGON, Luis Eduardo. **O paradoxo da Expressão: À procura de uma noção para a alienação**. In: Deleuze hoje, coordenador Sandro Kobol Fornazari; organizadores Adriana Barin de Azevedo [et al.]. – São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

ARISTÓTELES. **Física 1-II**. Prefácio, tradução, introdução e comentários de Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. **Metafísica. Ética a Nicômaco. Poética**. Traduções publicadas sob licença da Editora Atlântica, Coimbra (Metafísica, Livros I e II), e da Editora Globo S.A., Porto Alegre (Ética a Nicômaco, Poética). São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

AZEVEDO, Adriana Barin de. **A expressão do encontro entre Deleuze e Espinosa no Campo da Clínica**. In: Deleuze hoje, coordenador Sandro Kobol Fornazari; organizadores Adriana Barin de Azevedo [et al.]. – São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

BARBOSA, Mariana de Toledo. **A ontologia espinosista de Deleuze: Univocidade, Imanência, diferença**. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 32, n. 56, p. 463-481, maio/ago. 2020.

BAYLE, Pierre. **Dicionário histórico e crítico**. Tradução de André Renato de Oliveira. Campo Grande, MS: Eleuthería (Ελευθερία), v. 4, n. 6, p. 150-176, jun./nov. 2019.

BOVE, Laurent. **La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

BOVE, Laurent. **Spinoza e a questão ético-social do desejo: estudos comparativos com Epicuro-Lucrécio e Maquiavel**. Tradução de Leon Farhi Neto. Fractal: Revista de Psicologia, v. 24, n. 3, p. 475-495, set./dez. 2012.

BRUNO, Mário. **Lacan e Deleuze: o trágico em duas faces do além do princípio de prazer**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

CALDAS, FREITAS. **A multidão enquanto possível apropriação do vínculo entre conatus e o estado de natureza na filosofia de Spinoza**. Grajaú- Ma: Revista Interesse, v. 2, n. 4 p. 36-53 jun. 2016.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política.** Tradução de Theo Santiago. Prefácio de Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Abecedário.** Documentário. Paris: Editions Montparnasse, 1994.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica.** São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981).** São Paulo: Ed. Eduer, 2019.

DELEUZE, Gilles. **Derrames: entre el capitalismo y la esquizofrenia.** 1. ed. Buenos Aires: Cactus, 2005.

DELEUZE, Gilles. **Instintos e instituições.** Tradução de Fernando J. Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DELEUZE, Gilles. **Imanência: uma vida...** Tradução de Sandro Kobol Fornazari. Limiar, Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 220-226, 2º sem. 2016. ISSN 2318-423X.

DELEUZE, PARNET. **Diálogos.** Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.

ESPINOSA, Baruch de. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar.** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado da correção do intelecto.** Ed. Escuta, São Paulo, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Preface** In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia.* New York: Viking Press, 1977. p. XI-XIV. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

FRAGOSO, Emanuel Ângelo da Rocha. **O método geométrico em Descartes e Spinoza.** Fortaleza: EDUECE, 2011.

FREITAS, Flávio Luiz de Castro. **Continuidades e rupturas nos mecanismos de edipianização: uma leitura de *O Anti-Édipo* e *Kafka: por uma literatura menor*.** Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência, v. 8, n. 3, p. 50-68, 3º quadrimestre de 2015.

FREITAS, Flávio Luiz de Castro. **Pressupostos Espinosanos da crítica Histórico-psicológica.** Revista Conatus, 2013.

FREITAS, Flávio Luiz de Castro; FAÇANHA, Luciano da Silva. **O legado de uma canção filosófica: uma hipótese interpretativa para *A imanência: uma vida...* de Gilles Deleuze.** Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade (RICS), São Luís, v. 5, n. 2, p. 120-138, jul./dez. 2019. ISSN 2447-6498.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

GLEIZER, Marcos André. **Espinosa & a afetividade humana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GUATTARI, ROLNIK. **Micropolítica: Cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

MACHEREY, Pierre. **In a materialist way: selected essays**. Edited by Warren Montag. Translated by Ted Stolze. London; New York: Verso, 1998.

MATHERON, Alexandre. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

MOREAU, Pierre-François. **Experience and eternity in Spinoza**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

SANTOS, Isnara Maria Frazão dos; SOUZA, Hynder Lima de; FREITAS, Flavio Luiz de Castro; CARVALHO, Conceição de Maria Belfort de. **Capitalismo e as mudanças climáticas: questionando o significado do progresso**. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS SOCIAIS – SIICS, 5., 2024, São Luís: EDUFMA, 2024.

ONETO, Paulo Domenech. **O expressionismo filosófico de Deleuze: Espinosa e/ou Leibniz**. In: Deleuze hoje, coordenador Sandro Kobol Fornazari; organizadores Adriana Barin de Azevedo [et al.]. – São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

PELBART, Peter Pál. **O desejo**. Transcrição do minicurso ministrado na I Jornada de Psicologia da UFSM, segundo semestre de 1997. Universidade Federal de Santa Maria, 1997. Não publicado.

PAULA, Marcos Ferreira de. **A transformação do desejo em Espinosa**. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Volume 1 – Número 1 - Julho 2007.

REZENDE, Antônio Martinez de; BIANCHET, Sandra Braga. **Dicionário do latim essencial**. 2. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. (Coleção Clássica).

ROCHA, Mauricio. **Espinosa em Deleuze**. In: Deleuze hoje, coordenador Sandro Kobol Fornazari; organizadores Adriana Barin de Azevedo [et al.]. – São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Supervisão da edição brasileira de Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SAFATLE, Vladimir. **Lacan**. São Paulo: PubliFolha, 2007.

SAHLINS, Marshall. A sociedade afluyente original (1972). In: **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: ed. UFMG, 2007.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Deleuze e Guattari e o Anti-Édipo: a produção do desejo**. Tradução de Maria Cecília Rocha Lessa. São Paulo: Politéia, 2022

SILVA, Cíntia Vieira da. **Corpo e Pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa**. Campinas, SP, 2007.

SILVA, Cíntia Vieira da. **Da física do intensivo a uma estética do intensivo: Deleuze e a essência singular em Espinosa**. Cadernos espinosanos, 22, 37-53. 2010.

SILVA, Cíntia Vieira da. **O conceito de desejo na filosofia de Gilles Deleuze**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2000.

SILVA, Cleber Daniel Lambert da. **Deleuze e os *slogans* da Imanência**. In: Deleuze hoje, coordenador Sandro Kobol Fornazari; organizadores Adriana Barin de Azevedo [et al.]. – São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

Žižek, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.