O SOCIAL E O ALÉM DO SOCIAL: ALGUNS FIOS DE UMA QUESTÃO ONTOLÓGICA E ÉTICA^{1, 2}

Otávio Velho³

Resumo: A partir da conhecida expressão “para além do bem e do mal” de Friedrich Nietzsche propõe-se a ideia de “além do social”, pondo este autor em diálogo com o filósofo Espinosa. Esta noção é desenvolvida mostrando como pode ser associada à crítica que Nietzsche faz à sociologia do seu tempo, presa a um “instinto de rebanho”. O domínio do “social”, no entanto, é também reconhecido e busca-se estabelecer a etnografia como possível conexão à disposição dos cientistas sociais entre esses e outros domínios com o auxílio do binômio servidão-libertação e da ideia de expressão tal como proposta por Gilles Deleuze em contraste com a de representação.

Palavras-chave: Além do Social; Friederich Nietzsche; Ética.

*THE SOCIAL AND BEYOND THE SOCIAL:
A FEW THREADS OF AN ONTOLOGICAL AND ETHICAL MATTER*

Abstract: Starting off from Friedrich Nietzsche's well-known expression “beyond good and evil”, the idea of “beyond the social” is proposed together with the establishment of a dialogue between Nietzsche and the philosopher Spinoza. This notion is developed by showing how it can be connected to Nietzsche's critique of

¹ Agradeço a Amir Geiger, Juarez Humberto Ferreira, Stela Abreu e Ypuan Garcia pelos generosos comentários, inspiração e apoio de várias ordens na feitura deste texto.

² Como citar: VELHO, Otávio. O Social e o Além do Social: alguns fios de uma questão ontológica e ética. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 125-140, 2020.

³ Otávio Velho é Professor Emérito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. É Pesquisador Sênior e Emérito do CNPq, Membro-Titular da Academia Brasileira de Ciências, Presidente de Honra da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) e membro permanente da Congregação do Museu Nacional (UFRJ). O seu último livro, intitulado *Antinomias do Real*, foi publicado em 2018 pela Editora UFRJ. E-mail: otaviogvelho@gmail.com.

the sociology practiced at the time, stuck to a “herd instinct”. The domain of the “social”, however, is also recognized, and an effort is made to establish ethnography as a possible connection at the disposal of social scientists between these and other domains with the help of the servitude-liberation pair and the idea of expression as proposed by Gilles Deleuze in contrast with that of representation.

Keywords: Beyond the Social; Friederich Nietzsche; Ethics.

Em seu livro *Para Além do Bem e do Mal*, publicado originalmente em 1886, Friedrich Nietzsche diz que “na vida civil uma sempre pronta desconfiança pode ser considerada como um sinal de *mau caratismo*.” Mas que “para além do mundo civil e do seu Sim ou Não”, o filósofo “tem agora [ele, o filósofo, que sempre foi o mais enganado] um direito ao *mau caratismo*”, um dever de ser desconfiado (Nietzsche, 1979, p. 47). O livro e toda a obra nietzschiana pretendem contrapor-se ao terreno do Bem e do Mal, do Sim e do Não. A ponto de no seu livro seguinte, *Genealogia da Moral* (1.^a dissertação, parágrafo 17), referindo-se ao anterior, marcar a distinção entre o bem e o mal — de que se deve ir além — e o *bom* e o *mau* (Nietzsche, 1969, p. 55). Este último par — como acentua Deleuze — dizendo respeito à relação com os corpos; como, por exemplo, com os alimentos (Deleuze, 1981, p. 34).

Mas um aspecto menos enfatizado de tal posição e que nessa passagem aflora, é que o “mundo civil” — o centro das preocupações das nossas ciências sociais hodiernas, bem como de nossas preocupações políticas — está irremediavelmente prisioneiro justamente do terreno de que ele (Nietzsche) pretende se distanciar, ir além. Terreno, no entanto, o do social, que como se vê não delimita pouca coisa. E é bom notar que por detrás de sua retórica incandescente Nietzsche está de fato reconhecendo que em algum lugar — mesmo que dele queira se afastar — o Bem e o Mal, o Sim e o Não, vigem. Mesmo que com diferentes “tons de aparência” (1979, p. 47).

No que diz respeito à questão do bem e do mal, vale lembrar que mais de dois séculos antes de Nietzsche, Baruch de Espinosa (ou Spinoza), outro filósofo “imoralista”, já havia se pronunciado sistematicamente em linhas

extraordinariamente semelhantes. O que, provavelmente, tem muito a ver com o fato de Nietzsche em cartão endereçado a Franz Overbeck datado de 1881 ter declarado considerá-lo seu predecessor:

Estou inteiramente espantado, inteiramente encantado! Tenho um antecessor, e que antecessor! [...] Não é apenas que sua tendência geral seja igual à minha — fazer do conhecimento o mais poderoso afeto; eu me reencontro em cinco pontos principais de sua teoria, pois este pensador anormal e solitário está o mais próximo de mim nessas coisas: ele nega o livre-arbítrio, o finalismo, o ordenamento moral do mundo, o desprendimento, o mal [...] (Nietzsche, 1881 *apud* Spinoza, 2014, p. 364-365).

De fato, dentre muitos contextos e mesmo da constituição de um enquadramento geral, cabe destacar que no importante prefácio à Parte IV da *Ética*, Espinosa declara que o bem e o mal “não indicam nada de positivo nas coisas, consideradas em si mesmas, e nem são outra coisa que modos de pensar ou razões, que formamos por compararmos as coisas umas com as outras”, pois na verdade “uma só e a mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa e má e ainda indiferente.” (Espinosa, 1973, p. 234).

E adiante, na demonstração da proposição VIII dessa mesma parte da *Ética*, Espinosa diz que chamamos bem ou mal “àquilo que nos é útil ou prejudicial à conservação do nosso ser, o que aumenta ou diminui, favorece ou entrava a nossa potência de agir”, pois o conhecimento do bem ou do mal, tal como posto nessa própria proposição VIII “não é outra coisa senão a afecção de alegria ou de tristeza, na medida em que temos consciência dela.” (Espinosa, 1973, p. 239).

Assim como mais adiante ainda, no escólio da proposição LXVIII, aparece de modo privilegiado uma alusão alimentar, quando diz ter sido o atendimento somente à utilidade o que Moisés quis significar na história do primeiro homem com a proibição de comer da árvore da ciência do bem e do mal. Pois uma vez que dela comesse a potência de agir seria afetada negativamente e ele “temeria, ato contínuo, mais a morte [do] que desejaria viver.” (Espinosa, 1973, p. 272). Não estaria em jogo, portanto, uma escolha

entre o bem e o mal, mas sim a rejeição dos próprios termos da questão em favor da constatação do favorecimento à composição ou à decomposição de relações, que nos definem a nós mesmos como indivíduos (Deleuze, 2015, p. 217-219). Sendo que na proposição anterior já fora dito que “o homem livre em nada pensa menos que na morte; e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida.” (Espinosa, 1973, p. 272).

Destarte, podemos referendar a afinidade entre os dois autores reivindicada por Nietzsche. Apenas, fazendo um contraponto aparentemente menor à declaração nietzschiana: Espinosa não nega, propriamente, o bem e o mal. Não de uma perspectiva determinada, singular. Mas faz uma releitura — pragmática (a expressão é nossa) — que muda radicalmente a questão. O que tem consequência para a questão seguinte, que — confessadamente em função de nossos propósitos hodiernos — estamos denominando de relação entre o social e o além do social, o último termo do par sendo uma transformação do “para além do bem e do mal”.

O prefácio à já referida Parte IV da *Ética* se inicia com a seguinte afirmação:

Chamo servidão à humana impotência para governar e refrear as afecções. Com efeito, o homem, submetido às afecções, não é senhor de si, mas depende da fortuna; sob cujo poder ele está, de tal modo que é muitas vezes forçado a seguir o pior, vendo muito embora o que é melhor para si. (Espinosa, 1973, p. 233).

Restringindo-nos a uma subclasse fundamental das “afecções” (na verdade, haveria sólidas razões para preferir a tradução por “afetos”), qual seja, a ação dos seres humanos entre si — e em tempos de vírus não seria difícil falar de outras “afecções”, entre as quais a já mencionada relação com os alimentos — podemos dizer que estamos diante de uma definição do que seja o terreno do social em sentido estrito. Definição, no entanto, que é ao mesmo tempo a delimitação de um problema, que pode ser visto como tal pelo próprio ser humano. E como problema supõe solução, pode-se dizer

ainda que o terreno do social não seria, assim, o único. Em outras palavras, estaríamos diante de um terreno do social (a servidão) e pelo menos do vislumbre de um “além do social” (a não-servidão, a liberdade do “homem livre”). Distinção essa que é nuançada pelo fato de que, como podemos deduzir logicamente da passagem citada, Espinosa deixa em aberto — como face oposta à que ele quer realçar — a possibilidade de nem sempre o ser humano ser forçado em sua servidão a escolher o pior. E na frase que se segue à passagem citada, referindo-se à possibilidade contrária, a de ser forçado a escolher o pior, o autor afirma que se propôs a demonstrar “a causa de tal fato e, além disso, o que é que as afecções [afetos] têm de bem ou de mal.” (Espinosa, 1973, p. 233). Ou seja, o bem e o mal conviveriam de modo relacional com a servidão e a não servidão, no terreno da própria servidão.

Como se pode constatar no conjunto de sua obra, esse terreno da servidão é identificado como o domínio da imaginação e das paixões. Essas paixões, porém, coincidentemente com a visão relacional e pragmática do bem e do mal, se dividiriam por sua vez em tristes e alegres; as últimas — em direção oposta às primeiras — sendo associadas a um *empotenciamento* na capacidade de ser afetado no conjunto de relações que nos define. Situação que apontaria na direção da não-servidão em graus diversos. Graus diversos esses que talvez pudessem ser aproximados das diversas manifestações da vontade de potência nietzschiana, as potências sendo tomadas como essências singulares (Deleuze, 2015, p. 74-78); o que sugeriria um englobador alternativo ao do social, usualmente naturalizado entre nós em caráter incondicional e auto-explicativo, se não mitificador. Em seu tempo (e referindo-se, sobretudo, a Herbert Spencer), Nietzsche dizia que “nossa sociologia inteira simplesmente não conhece outro instinto senão o do rebanho.” (Nietzsche, 1968, p. 33).

Seja como for, Espinosa não deixa de levar a sério o próprio social. E o maior testemunho disso talvez seja o seu monumental *Tratado Teológico-Político* (2019), publicado originalmente em 1670, e que hoje poderia ser considerada uma grande obra de sociologia e de política, se não de antropologia. Mas o social, frise-se, como que a serviço do além do social, como tentaremos argumentar. No caso do *TTP*, do social o autor buscaria

fazer emergir como que uma suma do cristianismo que se contrapusesse às teologias das igrejas particulares em nome de um bom viver coletivo propício à atuação do filósofo (Velho, 2019a, 2019b). Démarche que faz com que o tradutor, anotador e introdutor português do *Tratado* o considere como sendo também um “tratado da reforma da imaginação” (Aurélio, 2019, p. 93):

Na Ética, [...] o sistema compreendia a realidade dos seres e do pensamento, mas deixava por determinar a constituição específica dos agrupamentos humanos. [...] A política era apenas indiretamente afluída, parecendo não se atribuir qualquer estatuto especial à realidade constituída mediante a imaginação humana, ou remetendo-a para a lei geral da produção dos modos. Ora, a política, sem ser propriamente uma rutura na ordem da totalidade, pelo menos como a entende Espinosa, que nesse aspecto reivindica absoluta divergência com Hobbes, define-se no entanto como tentativa de limitar e orientar a produção e constituição da natureza, afirmando-se como uma modalidade diferente na ordem dos seres. Não basta, por isso, uma simples delimitação dos campos, uma partilha da autoridade entre fé e razão, teologia e política, consubstanciada no pacto de não agressão até aí reivindicado pelo saber e pelo poder face à Igreja. É preciso rever a autoridade, rever a Bíblia, reinscrevê-la no circuito de produção da substância e dos modos e rescrever assim a ontologia, de maneira a entender como ‘convêm entre si’ essas partes do todo que são os homens. (Aurélio, 2019, p. 31).

Os seres humanos como partes de um todo de natureza ontológica. Eis a proposta espinosiana. E na política uma referência central é ao velho Maquiavel, que certamente não acharia ser a desconfiança sinal de *mau caratismo*. Sendo que, complementarmente do ponto de vista do objeto do presente texto, vale assinalar que assim como faz uma ponte entre o social e o além do social, essa proposta o faz também com uma espécie de *alguém* do social (daí a referência anterior aos vírus e aos alimentos) que na verdade indica a direção de um social ampliado. Social este que levado às últimas consequências representaria uma grande reviravolta — ultrapassando o *especismo* e o antropocentrismo — em relação às tentativas em geral canhes-

tras de estabelecer relações *entre* as atuais ciências sociais e uma natureza igualmente vista de modo restrito, empírico, colado ao senso-comum, mesmo o ecológico. Social ampliado; ou, então — mais radicalmente e em linha com a argumentação geral do presente texto — estado de natureza persistente e genérico (em contraste com o hobbesiano), preponderância de potências desimpedidas; o aquém e o além se tornando aproximáveis sob certos aspectos.

Como fica, então, Nietzsche nessa estória? Ainda em *Para Além do Bem e do Mal* — e em linguagem que lembra Espinosa — ele declara que “aquilo que para um tipo superior de homem serve de alimento ou refresco, deve para um tipo muito diferente ou inferior ser quase um veneno” (Nietzsche, 1979, p. 43). Ou seja, traz à tona a complexa questão da hierarquia (Deleuze, 2015, p. 102, 109-112). E

[...] o que nos compele a supor existir qualquer antítese essencial entre o “verdadeiro” e o “falso”? Não basta supor gradações de parecença e como que colorações e tons de aparência mais claros e mais escuros — diferentes *valeurs*, para falar a linguagem dos pintores? (Nietzsche, 1979, p. 47).

Os exemplos poderiam ser multiplicados. Aqui estamos sendo comedidos na utilização de textos — bem como dos (numerosos) comentadores — para realçar a sua densidade. Já se disse que a *Ética* comporta dois movimentos: o das proposições com suas demonstrações, por um lado, e o dos escólios por outro (Deleuze, 1981, p. 170). Pois em Nietzsche, sugerimos que embora de outro modo, não sistemático e com sentidos opostos, parece surgir algo de análogo se contrastamos suas curtas afirmações incomumente peremptórias com a menos observada referência a gradações, intensidades, pontes e variações, que se prestam menos a frases de efeito. Se não levarmos isto em consideração, a nosso ver a relação entre os dois autores fica comprometida. O trecho do cartão dirigido por Nietzsche a Overbeck aqui já citado prossegue assim:

[S]e, naturalmente, as distinções [entre ele e Espinosa] também são bastante grandes, elas dependem mais das diferenças de tempo, de cultura, de sociedade. *In summa*, minha solidão, que como no alto da montanha frequentemente me provoca falta de ar e deixa o sangue irromper, é agora, ao menos, uma solidão a dois. (Nietzsche, 1881 *apud* Spinoza, 2014, p. 365).

A tendência aqui — pelo menos tendo em vista nossos propósitos atuais — é concordar com essa afirmação, que desafia a linearidade histórica em nome de uma afinidade e de uma ressonância. Mas acentuando que ela (a afirmação) parece servir também para reafirmar certo *realismo* que pouco tem de ingênuo, e que igualmente permite conectar pensadores aparentemente distantes. Pensadores que, no caso desses dois, ainda por cima tinham um lado — somente um, bem entendido — assumidamente de “deslocados”, tal como já afirmado anteriormente em relação a Nietzsche (Velho, 1995, p. 106-113). Portanto, concordar com a afirmação tentando explorá-la um pouco mais. Embora no presente texto se pretenda manter o foco na questão que, inspirados no próprio Nietzsche (sincretizado com as ciências sociais hodiernas em suas limitações), estamos chamando de “social” e de “além do social”.

Talvez essa possibilidade de estar ambigualmente fora do lugar aponte também por sua vez para o “além do social”. Possibilidade que não é estranha a quem tenha alguma empatia com a mística e a religiosidade. Ainda no *Para Além do Bem e do Mal* diz Nietzsche:

Por que o ateísmo hoje? “O pai” em Deus é plenamente refutado; assim como “o juiz”, “o que recompensa”. Do mesmo modo o seu “livre-arbítrio”; ele não escuta — e se escutasse, ele ainda assim não saberia o que fazer para ajudar. O pior é: ele parece incapaz de se fazer claramente compreendido: é ele próprio vago sobre o que quer dizer? — Estas são o que no curso de muitas conversações, perguntando e ouvindo, descobri serem as causas do declínio do teísmo europeu; parece-me que o instinto religioso está de fato em vigoroso crescimento — mas que rejeita a resposta teísta com profunda desconfiança. (Nietzsche, 1979, p. 62).

Não nos preocupa aqui concordar ou não com Nietzsche quanto às tendências de sua época, mas apenas a afirmação surpreendente — e interessante — de um “instinto religioso” que rejeita a resposta teísta associada a um Deus pessoal e transcendente; preservando, no entanto, sutilmente, a ideia de Deus: o que “não escuta”. Um Deus imoralista, por assim dizer. O que parece convergir com a afirmação espinosiana de um Deus imanente; sendo digna de registro, também, a sutileza da posição de Nietzsche, que contrasta com a declaração seca sobre a morte de Deus, que virou *slogan* a que ele costuma ser reduzido. Reduzido em função, talvez, da duplicidade de movimentos já referida, nem sempre levada em conta.

A propósito do Deus imanente de Espinosa, Deleuze realça a questão da expressão — distinta da representação — como sinal de presença:

A maior parte dos homens, a maior parte do tempo, resta fixada às paixões tristes, que os separam de sua essência e a reduzem ao estado de abstração. A via da salvação é a via mesma da expressão: tornar-se expressivo, isto é tornar-se ativo — exprimir a essência de Deus, ser, si mesmo, uma idéia pela qual a essência de Deus se explica, ter as afecções que se explicam por nossa própria essência e que exprimem a essência de Deus. (Deleuze, 1968, p. 298).

Esta parece ser uma boa maneira de distinguir o teísmo imanentista de Espinosa do simples ateísmo, de modo que a adotaremos. E também de se referir ao “além do social”. Ou seja, uma associação direta das naturezas singulares com a totalidade, característica do chamado terceiro gênero do conhecimento, o gênero de uma intuição, de um discernimento e de uma razão que contrastam com a razão e as noções comuns do segundo gênero, bem como com a imaginação e as paixões do primeiro. Sendo importante, ao mesmo tempo, acentuar a relação (a ponte possível, digamos) entre os vários gêneros de conhecimento. Em sua última aula num curso sobre Espinosa em 1981, Deleuze assim se referia a essa questão:

Creio que Espinosa parte verdadeiramente de um plano de existência em que nos mostra por todas as razões do mundo como e por que estaríamos

condenados às idéias inadequadas e às paixões. Uma vez mais, o problema da *Ética* é como se poderá sair delas. [...] A primeira vista ele terá acumulado todos os argumentos para mostrar-nos que, em última instância, não se pode sair daí. [...] [A]parentemente estaríamos condenados ao primeiro gênero de conhecimento. [...] É de se ver o ódio que Espinosa tem contra um conceito muito ruim de liberdade. [...] Não somos livres porque sempre sofremos ações, sempre sofremos os efeitos dos corpos exteriores. [...] Sofremos os efeitos dos outros corpos, não há idéia clara e distinta, não há idéia verdadeira. Estamos condenados às idéias inadequadas e às paixões.

Sem embargo, toda a *Ética* vem a ser o traçado do caminho. [...] [U]m caminho não preexistente. No mundo mais cerrado do primeiro gênero de conhecimento, a *Ética* vai traçar o caminho que torna possível uma saída. [...] [O] fundamental são as etapas dessa saída. (Deleuze, 2015, p. 499).

Ou como já dizia Victor Delbos em seu curso de 1912-1913: “Não se trata de uma moral no sentido ordinário da palavra, que estipula uma regra; é uma ética que tenta mostrar como e por quais causas e quais circunstâncias passamos da escravidão das paixões à potência e à liberdade da razão.” (Delbos, 2002, p. 237).

Em nossas palavras — escolhidas para incluir no trajeto uma ponte com Nietzsche e outra com o terreno das ciências sociais hodiernas — trata-se do caminho para além do social. O caminho ativo das auto-afecções (expressão retirada por Deleuze da filosofia alemã), distinto das paixões. O terreno do social por excelência, reativo, seria o do primeiro gênero do conhecimento, e por isso é fundamental resgatar o papel — em geral subestimado pelos cientistas sociais — das paixões na vida social e política (Velho, 2019a). O segundo gênero — vale a pena mencionar para os nossos propósitos — incluiria, sem exclusividade, boa parte da ciência; sendo importante distinguir a razão do segundo gênero da razão do terceiro, a que se refere Delbos.

O trabalho filosófico, portanto, seria em sua essência um trabalho de *reforma*, para utilizar uma expressão de época adotada por Espinosa, associável à de método. Reforma que parte de uma postura seletiva de experimentação

e aprendizagem. E postura que se inicia por uma plena adesão às paixões alegres em contraste com as tristes, e daí prossegue com a formação de noções comuns entre corpos que convêm entre si e conseqüentemente com a redução relativa (não mais que isso) do domínio das paixões e o surgimento de afetos ativos. Tudo isso podendo vir a permitir ideias adequadas, bem como o aumento da potência de atuar dos entes singulares — sendo ela, potência, a própria essência — e a possibilidade de sua apropriação na direção (terceiro grau de conhecimento) de novos afetos ativos e de auto-afecções (Deleuze, 2015, p. 501-506). Caminho vivo, prático, em que se carrega a poeira da estrada. Caminho que se faz com os pés a partir de afetos; o que é possível vislumbrar por vezes no terreno da própria religião, sensível, assim, a um tratamento como “modo de conhecimento” (Garcia, 2019; Velho, 2010) que passe por cima de definições teológicas e/ou eclesiais quando reificadas, enrijecedoras de doutrina e paralisantes. Definições prisioneiras de uma linguagem e de querelas como o sim e o não do teísmo e do ateísmo.

Mas caminho que para Espinosa significa a abertura e a necessidade, ainda no terreno da servidão, de um amplo espaço — nem sempre reconhecido pelos próprios especialistas, como acentua Aurélio (2019) — para a tarefa política de constituição de arranjos sociais favoráveis à reforma. Arranjos tendo em vista filosoficamente, em última instância, a libertação e a beatitude, mas que para Espinosa, desde o imediato do seu tempo, se identificariam preferencialmente com a democracia política (Velho, 2019a).

A reforma, no entanto, devendo então prosseguir para além da imaginação, a própria democracia não valendo por si mesma. Prosseguir talvez como as diversas faces de certa forma hierárquicas — tal como em Espinosa, onde os indivíduos não são iguais entre si, mas variações de intensidade de potência — da vontade de potência em Nietzsche. Faces da vontade de potência, no caso, assim como reveladas pelo Zarathustra nietzschiano em vista de um eterno retorno. Retorno, porém, que seria similarmente seletivo na afirmação do ativo contra o reativo (Deleuze, 1977, p. 44-82).

Retomando então, por fim, alguns fios postos desde o início deste texto e apropriando-nos desta linha de raciocínio para os nossos propósitos, pode-

ríamos considerar que ela confirmaria em nosso tempo a dignidade da tarefa das ciências sociais — ou humanas e sociais. Mas o ideal neste caso seria, portanto, que estas tivessem embutido um sentido de “reforma”; explícito ou implícito. A possibilidade de isso já estar de alguma maneira atuante entre nós parece atestado pelo papel libertário que as ciências sociais têm assumido muitas vezes; sobretudo na medida em que presente a questão da *servidão-libertação*, associável entre outras às discussões sobre *alienação* em suas várias faces (Marx, 2012). Apenas, seria, ainda, desejável acautelar-se com o problema insidioso da reprodução de uma oposição rígida entre um *sim* e um *não* advinda do ambiente externo, e a que os cientistas humanos e sociais não são imunes. Oposição que se faça em detrimento de quem seja paradoxalmente discriminado — mesmo em nome de uma diversidade limitada e excludente — justamente por aqueles que se consideram libertários, ao alimentarem ressentimentos e paixões tristes, e erigindo assim barreiras como se fossem, eles próprios, os *fundamentalistas*. Barreiras que cedo ou tarde cobram o seu preço. Em nossa existência, como poderia dizer Espinosa, as paixões tristes reaparecem onde menos se espera, reduzindo as potências de agir, fagocitando tristezas alheias e inflando-as desmesuradamente numa atitude típica dos tiranos.

Porém, parece-nos que a dignidade da tarefa das ciências humanas e sociais poderia tornar-se expressiva também de outras maneiras. Por exemplo, no realce do papel ativo da *etnografia* e, sobretudo, a sua sinalização em sentido contrário ao das generalizações abstratas (de segundo gênero), ainda hegemônicas. Contanto que ela, a etnografia, faça por dizer respeito em última instância — ou pelo menos apontar como horizonte de alguma maneira expressiva — à integridade da relação de entes e agrupamentos humanos singulares com um englobador substantivo. Isto talvez em linha com a noção weberiana da *compreensão* (*Verstehen*), cuja possível associação aos aforismos nietzschianos já foi anteriormente sugerida (Velho, 1995, p. 86-94). E contanto, ainda, que esta démarche não seja levada na direção de um interpretativismo niilista estranho a esses autores.

Seja como for, tudo isso poderia indicar — ainda metafórica e performativamente — que em última instância só o ser é pensável (Deleuze, 2015, p. 59-60). E, como tal, se mostre a etnografia — multiplicada, intensa e comprometida — efetivamente como uma forma de pensar. Forma de pensar na diferença, e que, portanto, demanda o desafio de ir além, não só das paixões, mas mesmo das noções comuns. E forma de pensar diante da qual no seu devido tempo e uma vez cumprido o seu papel, o exercício da comparação — que num limite perverso pode chegar a fazer recurso à memória associativa de um modo descontrolado e que Espinosa, como vimos, considerava responsável pelo surgimento do bem e do mal como modos de pensar — ceda lugar e, dominado, retroceda a um plano secundário, não essencial. A não ser na medida em que ela, a comparação, seja constitutiva como cosmopolítica da própria situação etnográfica (Gomes, 2019). E desde que a etnografia seja então assumida como veículo e ao mesmo tempo ponto de chegada *autêntico* de nossa atividade. Esta permaneceria em si mesma sem desvios conciliadores, como modo de estar no ser, servindo as noções comuns apenas como trampolim para se alcançar o conhecimento das potências singulares e — pelo menos como concepção — o conhecimento do próprio ser, a potência divina; e não o contrário. Assunto, aliás, associável em parte às discussões oriundas da matemática do século XVII sobre infinito, relação e limite, entre outras, levando em seu desdobrar a teorias fundamentais como a das relações que seriam independentes de seus próprios termos. Discussões e teorias que Deleuze supõe informarem as categorias espinosianas, podendo hoje por seus prolongamentos, quiçá virem a substituir as categorias originais (Deleuze, 2015, p. 319-320, 325-420). Mas seja como for, não se reduziria a nossa atividade etnográfica, assim como proposto, a preliminar ou acessório de uma idéia outra, que desse ponto de vista, em última instância, se mostrasse, então, inadequada, inautêntica.

E por fim, talvez estivesse metodicamente na hora de o velho pêndulo — que na antropologia oscila entre cultura e sociedade — após longo tempo em que foi alto na direção oposta, ir agora além, desdobrar-se e volver, parcialmente, na direção do primeiro pólo; taticamente que seja.

Mas o fato é que tudo aqui dito anteriormente parece apontar, sobretudo, na direção de uma grande reforma de nós mesmos, se não a uma verdadeira transmutação, que coloque o ativo-expressivo no lugar do reativo. Mormente porque esse papel expressivo precisará render frutos e ser multiplicado para se realizar, plenamente.

REFERÊNCIAS

- AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019. Publicado originalmente em 1988. p. 19-117.
- DELBOS, Victor. *O Espinosismo: Curso Proferido na Sorbonne em 1912-1913*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *En Medio de Spinoza*. 2. ed. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Problème de L'Expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Philosophie Pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.
- ESPINOSA, Baruch de. *Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores, v. 17).
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. 4. ed. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019. Publicado originalmente em 1988.

GARCIA, Ypuan. “Libertação”, “Discernimento” e “Abertura”: acerca da Religião e dos Modos de Conhecimento. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 25, n. 54, p. 323-353, 2019.

GOMES, Ana Maria. Antropologia ed Educazine tra Ricerca e Azione sul Território: Esperienze com i Popoli Indigeni in Brasile. *Antropologia Pubblica*, Bologna, v. 5, n. 2, p. 3-20, 2019.

MARX, Karl Heinrich. *Cuaderno Spinoza*. Tradução, estudo preliminar e notas de Nicolás Gonzáles Varela. Barcelona: Montesinos, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1979. Publicado originalmente em 1886.

NIETZSCHE, Friedrich. On the Genealogy of Morals. In: NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. New York: Vintage Books (Random House), 1969. Publicado originalmente em 1887. p. 3-163.

NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. Introdução, edição e notas de Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1968.

SPINOZA, Baruch. *Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida*. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

VELHO, Otávio. Considerações (In)Tempestivas sobre Nietzsche e Weber. In: VELHO, Otávio. *Besta-Fera: Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. p. 77-115.

VELHO, Otávio. A Religião é um Modo de Conhecimento? *Plura*: Revista de Estudos da Religião, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 3-37, 2010. Publicado originalmente como Is Religion a Way of Knowing? In: HARRIS, Mark (org.). *Ways of Knowing: New Approaches in the Anthropology of Experience and Learning*. New York: Berghahn Books, 2007. p. 64-90.

VELHO, Otávio. Religião, Política e Paixões: a Contemporaneidade de Espinosa. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 46, n. 145, p. 241-253, maio/ago. 2019a.

VELHO, Otávio. Roteiro de Busca: sobre a Contemporaneidade de Karl Mannheim. *Tensões Mundiais*, Fortaleza, v. 15, n. 29, p. 17-44, jul./dez. 2019b.

Recebido em: 25/05/2020

Aprovado em: 25/05/2020