
O DIZER E O ESCREVER

COMO PROCESSO NARRATIVO

NO DESVELAR ATRAVÉS

DA PRESENÇA PERMANENTE*

DOI 10.18224/frag.v28i4.6666

ELISMAR ALVES DOS SANTOS**

Resumo: O artigo está dividido em três partes. A primeira descreve a proposta filosófica de Espinosa à luz da reflexão de Deleuze: concebe a vida como uma maneira de ser, em que a Ética emerge como convite para relacionar-se com outrem através do afeto. A Ética torna-se mais apropriada do que a Moral para falar do acontecimento da existência como evento relacional. A vida, nesse contexto, é concebida como alegria, paixão e potência. O ser humano é alguém capaz de dar e receber afeto. Já a segunda parte, por sua vez, volta-se para a discussão do Ser e Vir a Ser, compreendido no tempo e Devir. Descobre-se que a “Vontade de Potência” consiste no poder de afetar e ser afetado. Com isso, o Ser desvela-se e demonstra-se no Vir a Ser no tempo e no Devir. O Devir, aqui, é a Potência, ou a expressão de potência. Na última parte, após o percurso realizado, abre-se a discussão sobre o dizer e o escrever na narrativa. Concebe-se a narrativa como espaço de diálogo e rememoração na vivência do ser humano.

Palavras-chave: *Filosofia. Ética. Ser. Devir. Narrativa.*

FILOSOFIA, VIDA E ÉTICA

Para Gilles Deleuze (2002), Baruch Espinosa compreendeu a vida como liberdade¹. Nessa liberdade, a vida precisa ser reinventada ao longo do seu desvelar, do seu vir a ser, pois a vida “é uma maneira de ser, um mesmo modo eterno em todos os seus atributos” (DELEUZE, 2002, p. 19). Assim, “há, efetivamente, em Espinosa uma filosofia da vida: ela consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida” (DELEUZE,

* Recebido em: 06.09.2018. Aprovado em: 29.10.2018.

** Doutor em Psicologia Social e Institucional (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) e em Teologia Moral (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE – Belo Horizonte). Professor de Psicologia e Teologia no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Membro do Grupo de Pesquisa Ideologia, Comunicação e Representações Sociais (UFRGS). E-mail: elismar01@yahoo.com.br.

2002, p. 32). Por essa razão, na obra *Espinoso: Filosofia Prática*, Deleuze (2002) ensina que essa proposta filosófica coloca-se contra o cartesianismo. Este, por sua vez, compreende a vida de um modo frio e sem relação. O cartesianismo promoveu a separação do Eu do todo. O que vale, nesse contexto, é o absolutismo do Eu diante das demais coisas. Nesse modelo, não há espaço para ver com o “terceiro olho”, como diz Deleuze (2002) sobre a filosofia de Espinosa. Conceber a vida através do “terceiro olho” significa “ver a vida para além das falsas aparências” (DELEUZE, 2002, p. 20).

Nessa discussão, o filósofo francês traz à baila, a partir da filosofia de Espinosa, o significado do corpo. Porém, “que quer então dizer Espinosa quando nos convida a tomar o corpo como modelo? Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos” (DELEUZE, 2002, p. 24). Esse conhecimento que não esgota o significado do corpo só pode ser compreendido pelo prisma da Ética e não pela Moral. A Moral lembra a superioridade da alma sobre o corpo. Já a Ética recorda a dinamicidade da alma por meio do corpo. Daí que se fala de alma e corpo e não alma sem corpo. A Moral privilegia o julgamento, por isso não autoriza a pensar em corpo e alma. Mas a Ética, por sua vez, “desarticula o sistema de julgamento” (DELEUZE, 2002, p. 29).

Ao seguir os passos de Nietzsche, Deleuze (2002, p. 30) lembra que “a palavra lei tem um ranço moral”. Em outras palavras, “a lei moral é um dever, a obediência é o seu único efeito e a sua única finalidade” (DELEUZE, 2002, p. 30). A Ética, para Deleuze (2002, p. 34), à luz da filosofia espinosana, “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”. O convite consiste em conceber a vida como *paixão, alegria e potência*. E, para descobrir a vida como paixão, faz-se necessário acolher a Ética como alegria. Daí percebe-se que a Moral compreende a existência numa outra perspectiva: a lei como forma de controlar a vida. Nota-se que não há espaço para a alegria, como o que impulsiona a vida, na condição de paixão, alegria e potência, à luz da Moral. Deleuze (2002, p. 34) explica que o caminho da Ética “se faz na imanência”. Significa que a vida é tomada como existencial que perpassa a condição de todos nós. Não significa que a imanência precisa opor-se à transcendência, mas a imanência recorda que a Ética é para seres humanos concretos, de carne e osso. Não se trata de uma proposta abstrata, mas possível a todos. Além disso, a Ética na imanência permite compreender que a existência é finitude, imperfeição, amor etc.

Na discussão filosófica sobre a imanência, emerge antropologicamente a temática do mal. Segundo Deleuze (2002, p. 40), “Espinosa dá, portanto, um sentido particular à tese clássica segundo a qual o mal não é nada”. Não significa que esteja relativizando ou banalizando o mal. *O mal, para Deleuze (2002, p. 42), corresponde ao significado de potência do corpo: “aquilo de que meu corpo é capaz sob certa relação”*. Daí o fato de compreender o corpo como realidade que transmite afecções: “o que nós temos é a ideia do que acontece ao nosso corpo, a ideia das afecções do nosso corpo” (DELEUZE, 2002, p. 73).

O mal surge quando se desenvolve negativamente essa potência do corpo, não em vista de fazer o bem, mas o mal. O braço tem a potência de fazer o bem, como também de expressar o mal. Depende, portanto, do uso de sua *potência*. Entretanto, fora desse contexto, “o mal, apenas existe na ideia inadequada e nas afecções de tristeza que daí decorrem (ódio, cólera etc.)” (DELEUZE, 2002, p. 43). Significa que o corpo carrega uma potência para fazer o bem ou o mal. Então, aí entra o significado da Ética: “toda a Ética se apresenta como uma teoria da potência em oposição à moral como teoria dos deveres” (DELEUZE, 2002, p. 110).

Deleuze (1962), na obra *A Filosofia Crítica de Kant*, lembra que não se deve negar que, para Kant, a inteligência, a faculdade de julgar, a coragem, não são coisas boas absolutamente, seu valor depende do uso que delas se faça. A esse respeito, discute sobre a capacidade do ser humano de refletir sobre a faculdade de julgar perante o conceito da Moral kantiana. E, pergunta: qual é o conteúdo da boa vontade que afaz ser boa em si mesma? Esse conteúdo, segundo Kant (1995), recebe o nome de dever. É justamente a forma como a filosofia kantiana concebe o significado do dever, cuja finalidade consiste em sustentar sua concepção de Moral, que é criticada por Deleuze (1962). Como já ressaltado, o pensador francês dá preferência à Ética e não à Moral.

Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (1995) formula o princípio puro em que se fundamenta a moral das relações humanas. Esse princípio está voltado para a razão humana e nela fundamenta-se. A razão humana, por sua vez, não possui nenhuma derivação ou influência das inclinações, interesse ou experiência. O filósofo alemão mostra que a determinação sobre o valor moral da ação não se encontra submetido aos impulsos e necessidades contingenciais da vontade humana, mas que o seu valor moral é guiado pela razão, a qual fundamenta *a priori* toda moralidade. Para Kant (1995), a razão não deve ser vista somente como “razão teórica”, capaz de conhecer, mas também “razão prática”, que determina a vontade e a ação moral. A razão prática tem como objetivo determinar a vontade, mover a vontade.

Parece que a única maneira de dialogar com Kant (1995) no que se refere à concepção de comportamento Moral consiste em não colocar os sentimentos no lugar do dever. Nesse modelo de Moral, por exemplo, haveria espaço ao cultivo da alegria? Parece que não, pois o viver torna-se uma obrigação em nome do dever movido pela razão. Em contraposição, Deleuze (2002) segue a proposta Ética de Espinosa, a qual, na interpretação do filósofo francês, convida a cultivar a alegria pela vida. O que, aliás, chama de “alegrias ativas”.

Desse modo, para Deleuze (2002), a evolução de Espinosa encontra-se justamente no campo da Ética. “Há na Ética uma espécie de deslocamento da Natureza, cuja identidade com Deus deve ser fundada, e é, desde então, mais apta a exprimir a imanência do naturado e do naturante” (DELEUZE, 2002, p. 116). Isso mostra que a Ética tem relação com a vida que acontece no seu dia-a-dia, no desvelar da existência. “A Ética é como um rio que ora vai rápido e ora lentamente” (DELEUZE, 2002, p. 117). A maneira como procede a Ética, consiste, pois, no captar a noção comum que perpassa a condição humana. O objetivo da Ética não seria outro, senão promover a claridade na imanência do ser humano. “Na Ética, tudo se torna claro” (DELEUZE, 2002, p. 122).

A Ética recorda ao ser humano que a vida acontece num processo marcado pelos afetos. O sentido do viver bem consiste em *afectar* e deixar-se ser *afectado*. Como compreender, nesse contexto, o significado da Potência na filosofia espinosana, de acordo com a interpretação deleuziana?

Tudo indica então que as noções comuns são Ideias práticas, relacionadas com a nossa potência: ao contrário de sua ordem de exposição que só diz respeito às ideias, sua ordem de formação concerne aos afetos, mostra como o espírito “pode ordenar seus afetos e encadeá-los entre si”. As noções comuns são uma Arte, a arte da própria Ética: organizar os bons encontros, compor os relacionamentos vivenciados, formar as potências, experimentar (DELEUZE, 2002, p. 124).

Deleuze (2002) retoma, ao final da obra, o princípio fundante da filosofia de Espinosa: “o primeiro princípio de Espinosa: uma única substância para todos os atributos” (DELEUZE, 2002, p. 127). Há, também, o terceiro, o quarto ou quinto princípios: “uma única Natureza para todos os corpos, uma única Natureza para todos os indivíduos” (DELEUZE, 2002, p. 127). O primeiro princípio, juntamente com os demais, indica que Espinosa compreendia todas as coisas em “um plano comum de imanência em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos” (DELEUZE, 2002, p. 127). A Filosofia de Espinosa é, nesse sentido, na visão de Deleuze (2002), um convite a olhar para a vida de forma diferente. “Estar no meio de Espinosa é entrar nesse plano modal, ou melhor, instalar-se nesse plano: o que implica um modo de vida, uma maneira de viver” (DELEUZE, 2002, p. 127).

A proposta de Espinosa, na acepção de Deleuze (2002), consiste em conceber a vida em sua imanência. Significa que a vida torna-se construída em sua própria imanência. Por isso, “a gente nunca começa, nunca se recomeça tudo novamente, a gente desliza por entre, se introduz no meio, abraça-se ou se impõe ritmos” (DELEUZE, 2002, p. 128). A vida, nesse contexto, precisa ser tomada como capacidade de *afectar* e ser *afetada*. Nessa perspectiva, o ser humano é compreendido “pelos afetos de que ele é capaz” (DELEUZE, 2002, p. 129). Em razão disso, 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 [...]” (DELEUZE, 2002, p. 130).

Há, portanto, um critério para ser espinosista: “não definiremos algo nem por sua forma, nem por seus órgãos e suas funções, nem como substância ou como sujeito” (DELEUZE, 2002, p. 132). Daí que se tornar espinosista consiste em receber de “Espinosa um afeto, um conjunto de afetos, uma determinação cinética, uma pulsão, e faz assim de Espinosa um encontro um amor” (DELEUZE, 2002, p. 135). O caminho percorrido até agora mostrou que a vida acontece num des-velar. Nesse des-velar, há uma conexão com o todo. A Ética indica, segundo Deleuze (2002), à luz da filosofia de Espinosa, que a existência precisa ser concebida na perspectiva da alegria e da celebração, pois *afetamos* e somos *afetados*.

SER E VIR A SER: TEMPO E DEVIR

Gostaríamos, agora, de refletir sobre o *Ser* e o *Devir*, a partir de outra obra de Deleuze: *A Imagem-Tempo* (2005). Para isso, seguiremos o que propõe o filósofo em estudo: “a verdade não tem de ser alcançada, encontrada nem reproduzida, ela deve ser criada” (DELEUZE, 2005, p. 178). Ao refletir sobre a existência, Deleuze (2005, p.168) recorda que a filosofia de Nietzsche lembra que: “não existe valor superior à vida”. A vida compreendida como Potência. “A potência (o que Nietzsche chama de ‘vontade de potência’) é o poder de afetar e de ser afetado, a relação de uma força com outras. Tal poder é sempre preenchido, a relação necessariamente efetuada, embora de maneira variável conforme as forças em presença” (DELEUZE, 2005, p. 170). Esses dois conceitos, *Devir* e *Potência*, estão presentes, como disse Deleuze (2005), na filosofia de Nietzsche. Isso mostra que o filósofo alemão compreendia que “só há devir, e o devir é a potência do falso da vida, a vontade de potência” (DELEUZE, 2005, p. 173).

Porém, não temos como “compreender” o *Devir* se antes não refletirmos sobre o *Ser*, pois compreende-se o *Ente* (imanência), através do *Ser* e do *Devir*. Daí se fala de uma primeira separação e contraposição que se dá entre ser e devir, ou seja, ser e vir a ser. Para compreender essa contraposição, recorreremos à filosofia de Platão (2011, *Timeu 50e*, p. 32),

pois ele distingue: o que devém (*to gignomenon*); aquilo em que se dá o devir (*to enhogignetai*); aquilo do qual o que devém retira o molde de sua adequação (o modelo, a ideia). Para Platão (2011), portanto, existiria uma ordem anterior, reguladora da existência em sentido material. Esta estaria ligada aos conceitos perfeitos ou, numa apropriação mais próxima da filosofia platônica, às ideias. O “devir”, neste caso, marcaria a transição da ideia, plano da inteligibilidade, para a coisa, plano da sensibilidade, de forma a não dizer respeito efetivamente ao âmbito do ser, mas apenas do pensar. Embora tal dicotomia tenha sido disseminada ao longo dos séculos subsequentes, conforme assevera Deleuze (2005), o pensamento espinozano representaria uma de suas mais significativas contraposições. Diferentemente de Platão (2011), para Deleuze (2005), “só há devir, e o devir é a potência do falso da vida, a vontade de potência” (DELEUZE, 2005, p. 173). Trata-se, portanto, de uma afirmação da imanência e não do mundo das ideias, como se a realidade pudesse ser apartada em duas dimensões extremadas. Como compreender essa vontade de potência? Para Deleuze (2005), primeiramente, o ente é aquilo que devém. Cada ente e o ente no seu todo está sempre devindo: vindo a ser.

A *Potência*, através da vontade, carrega a possibilidade de alguma coisa. Cada coisa está vindo a ser ela mesma: a água, vindo a ser água; o fogo, vindo a ser fogo; a terra, vindo a ser terra; as plantas, vindo a ser plantas; os animais, vindo a ser animais; os homens, vindo a ser homens... O cosmo vindo a ser cosmo... Seria o que Deleuze (2002) ensina sobre Espinosa: somos modos num contínuo devir relacional. Há, portanto, apenas diferenciações, nada mais, pois tudo nasce e vai se transformando até sua morte, nesse contínuo *Devir*. Significa, então, que cada ente, enquanto devém, vem a ser o que ele é. Cada ente retira do seu ser o modelo de seu devir. Nesse caso, o devir (o agir, o fazer-se e perfazer-se) segue o ser, ou seja, cada ente, no vir a ser, se “essencializa” a partir do modo de ser que lhe é próprio, a partir de sua essência (ideia).

Ora, aquilo em que o ente devém é o “espaço”. No entanto, o “espaço” não é pensado matematicamente, abstratamente, como “extensão”. O espaço é pensado concretamente a partir do “lugar” (*topos*). Pensando-se concretamente, o lugar é onde a “coisa” está. Em outras palavras, onde todos nós estamos. Cada coisa tem o seu lugar. Ter lugar não significa, aqui, ocupar um espaço, mas abrir uma estância e uma circunstância. Sobre tempo e devir, escreve Deleuze (2005, p. 178), como já citamos: “mas tudo muda, do ponto de vista do tempo como devir”. Significa que o tempo encontra-se num devir. O movimento é aqui entendido como determinação do ser como devir, como mutação no ser. O movimento é a realidade do possível como possível. “Mas só o homem se deixa esgotar pela vida em vez de a esgotar, colocando-se sempre a serviço do que renasce da vida, do que metamorfoseia e cria” (DELEUZE, 2005, p. 173).

Ser significa, pois, estar presente; estar à luz. Ser é aparecer. Ser dá-se como aparecer. O que renasce da vida, como disse Deleuze (2005), pode ser compreendido como des-encobrimento. Nessa acepção, o Ser vigora como aparecer: deixa sair do encobrimento, do velado, para o desencoberto, o desvelado. O convite consiste, pois, em fazer do Devir um Ser. “Ele faz do devir um Ser, tão proteiforme, em vez de arrojá-lo no não ser, do alto de um ser uniforme e paralisado” (DELEUZE, 2005, p. 173). Ora, o *Ente* é. Por isso, “o entendimento espinosista só percebe o que é” (DELEUZE, 2002, p. 58). Dizer que o ente é significa que ele instaura-se e instala-se na dimensão do *aberto*, do *descoberto*. Assim, o ente, enquanto ente é verdadeiro. O que se mostra em seu vigor imperante, o que é propriamente e originariamente, está na dimensão do *des-velado*, do *des-encoberto*, do *aberto*. O *des-en-*

coberto, o *des-velado*, como tal, chega à sua consistência no mostrar-se e ao mostrar-se, no aparecer, no apresentar-se.

Esse processo torna-se possível, porque “são dois estados da vida que se opõem no seio do devir imanente, e não uma instância que se pretendesse superior ao devir, seja para julgar a vida, seja para apropriá-la e esgotá-la de qualquer modo” (DELEUZE, 2005, p. 173). Então, *Ser* ente na *imanência* significa: apresentar-se, surgir, aparecendo, propor-se, expor alguma coisa. O contrário desse processo seria o *não Ser* compreendido como ausentar-se, isto é, afastar-se da aparição (aparecimento), da presença. No aberto da presença, o ser dá-se como a vigência do que oscila entre o surgir e o desaparecer. O devir imanente, como explica Deleuze (2005), abre espaço, portanto, para dizer que o ente balança como um pêndulo, entre o surgir (para trás) e o desaparecer (para frente); entre o apresentar-se e o ausentar-se.

Na imanência, enquanto aparece, o ente dá-se. Dando-se, adquire um aspecto de consideração. Percebe-se, portanto, que a “vontade de potência”, como recorda Deleuze (2005) a partir da filosofia de Nietzsche, consiste em refletir acerca da possibilidade que há no ser humano, entendido não como alguém fechado, mas aberto em sua imanência. O Zaratustra de Nietzsche explorou muito bem isso. “Nietzsche fez a lista da ‘vontade de potência’: o homem verídico, depois todos os falsários que o supõem e que ele supõe, o enorme bando esgotado dos ‘homens superiores’, mas, ainda atrás, o novo homem, Zaratustra, o artista ou a vida que jorra” (DELEUZE, 2005, p. 179).

Das palavras de Deleuze (2005), emerge, portanto, sua compreensão do novo homem, o Zaratustra de Nietzsche, aquele que faz e mostra que a vida precisa acontecer. Essa reflexão recorda-nos o significado de *Póiesis*. Entende-se por *Póiesis* o ato de trazer à produção, um trazer ao des-coberto, um des-encobrir, levando uma possibilidade de ser à sua plena vigência. A vigência do ser dá-se como um perdurar, isto é, como um deixar e permanecer, como um ficar em pé por si mesmo e um repousar em si mesmo. Em outras palavras:

O deixar-viger concerne à vigência daquilo que, na produção e no pro-duzir, chega a aparecer e apresentar-se. A pro-dução conduz do encobrimento para o desencobrimento. Só se dá no sentido próprio de uma pro-dução, enquanto e na medida em que alguma coisa encoberta chega a des-encobrir-se. Este chegar repousa e oscila no processo que chamamos de desencobrimento (HEIDEGGER, 2002, p. 16).

O caminho percorrido possibilita, agora, desenvolver a reflexão sobre o dizer e o escrever como processos narrativos. Acredita-se que tanto o dizer, como também o escrever e a narrativa fazem-se presentes na Filosofia de Espinosa, a partir dos apontamentos da reflexão de Deleuze (2002), sobretudo, quando se volta para o sentido da existência. Descobre-se, portanto, que essa narrativa necessita de uma linguagem. Seria a vida, nesse contexto, uma narrativa? Compreende-se a vida, nessa acepção, pelo viés da Ética. A vida que se mostra e se escreve no devir, através da relação. Significa que afetamos e somos afetados, pois o Ser e Vir a Ser acontecem no tempo, no Devir, em forma de narrativa.

O DIZER E O ESCREVER: NARRATIVA

A linguagem, seja ela oral, escrita ou visual constitui-se no único sistema capaz de expressar as intenções de seu usuário e só é possível sua constituição através da interação.

Nessa perspectiva, os ensaios do filósofo Walter Benjamin (1986/1994), apontam a centralidade da narrativa como espaço de diálogo e de rememoração e dimensionam seu papel na constituição do ser humano. Assim, estabelece-se a distinção entre vivência e experiência: na vivência, a ação esgota-se no momento de sua realização; na experiência, a ação é contada a um outro, compartilhada, tornando-se infinita. Esse caráter histórico, de permanência, de ir além do tempo vivido, tornando-se coletiva, constitui a experiência.

É a narrativa, a palavra, que faz uma situação tornar-se uma experiência. Sendo assim, a linguagem torna-se um dos principais elementos do processo educativo. Benjamin (1994) faz a denúncia da perda da capacidade de narrar em consequência do definhamento da experiência do homem moderno. Diagnostica a “pobreza da experiência” da época moderna, quando o homem contemporâneo dos pós-guerra foi expropriado da capacidade de narrar aquilo que lhe aconteceu. Essa expropriação, no entanto, não está apenas na incapacidade de narrar, mas na incapacidade de experienciar sua relação com o mundo. Daí se percebe que a reflexão de Deleuze (2002), sobre a importância da Filosofia de Espinosa, chamou a atenção para o significado da relação: afetamos e somos afetados. Em outras palavras:

Não é mais necessária uma catástrofe como a guerra para que haja a destruição da experiência. Só pela pacífica existência cotidiana em uma cidade grande, a influência da indústria cultural ou a banalidade do cotidiano, já é suficiente, pois o dia-a-dia do homem contemporâneo não contém quase nada que seja traduzível em experiência (AGAMBEN, 2005, p. 21).

O tema também aparece em “*O Narrador*”, em que Benjamin (2012) demonstra o aniquilamento de uma experiência, outrora sinônimo de sabedoria e autoridade, consolidada por meio de sua transmissão de geração em geração, própria de uma organização coletiva, comunitária, ritualística e artesanal. As formas narrativas correspondentes são sintomáticas desse processo de desfacelamento da experiência: a narração – que vigorava no solo de um tempo onde ainda se tinha tempo para contar e ouvir histórias – fora substituída pelo romance, caracterizador dos indivíduos isolados e solitários, e este, por sua vez, substituído pela informação jornalística, forma narrativa fragmentada e desconexa (BENJAMIN, 1994).

Desse modo, problematiza-se a construção da degradação da experiência na modernidade. Discute-se a possibilidade da realização da experiência, bem como o resgate de seu aniquilamento provocado pelas idiossincrasias da contemporaneidade e, ainda, quais espaços propiciariam esse possível resgate. Não damos sentidos ao que nos rodeia e banalizamos as coisas cotidianas, os eventos e a própria vida. O homem moderno, “volta para casa à noite extenuada por uma mixórdia de eventos, entretanto, nenhum deles se tornou experiência” (AGAMBEN, 2005, p. 22). Percebe-se, como já anunciado por Benjamin (1986), que estamos vivendo uma nova barbárie: a da não experiência. Apesar de ser parte do evento, o homem não o experiencia, não dá significado a ele, tornando-o assim, impossível de ser narrado. Pode-se supor que isso “talvez seja fruto da desilusão com a nossa própria época” (BENJAMIN, 1986, p. 196).

Desse modo, a relação das pessoas com o mundo não se dá mais pela experiência e pela narração, como autoridade de quem experienciou algo, mas pelo inexperienciável, no movimento de silenciamento da experiência. Assim, a autoridade está no conhecimento adquirido por meio da instrução ou do reconhecimento dos saberes produzidos fora do sujeito

e da sua experiência (BENJAMIN, 1994). Nesse contexto, Agamben (2005) defende que a experiência é apresentada como a própria infância do homem. A diferença entre os animais e o homem reside exatamente no fato de que ele é o único animal que precisa aprender a falar e tem uma infância que introduz a diferença entre língua e discurso. Segundo Gagnebin (2009), Benjamin não alimenta o pessimismo ou a desesperança, mas esboça a ideia de uma outra narração, uma narração nas ruínas da narrativa, uma transmissão entre os cacos de uma tradição em migalhas. O narrador também seria a figura do trapeiro e do catador de sucata e de lixo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Explicou-se, primeiramente, que a Ética, na filosofia de Espinosa, segundo Deleuze (2002), apresenta maior abrangência do que a Moral. A Ética expressa o caráter e significado do relacional, cuja dimensão acompanha o ser humano. Já a Moral dá preferência ao que propõe a lei: o cerceamento da liberdade. Através da ótica da Ética, a vida emerge como paixão, alegria e potência. Nesse contexto, a potência mostrou que há sempre uma possibilidade de um des-velar por meio da imanência. Assim, é na imanência que *afectamos* e somos *afectados*. Como compreender o dizer e o escrever na produção de conhecimento através do desvelar da vida?

Posteriormente, descreveu-se o Ser e Vir a Ser compreendidos no tempo e no Devir. Dever e Potência são modos de descrever o modo como se apresenta o Ser. O Ser e o Ente (imanência) são concebidos a partir do Devir. Para Deleuze (2005), as coisas mudam quando se compreende o tempo como devir, pois o tempo encontra-se inserido no devir. Ser é estar aí, presente, mostrar-se.

As duas partes do texto ofereceram um caminho reflexivo para, num terceiro momento, discutir o dizer e o escrever na narrativa, como produção de conhecimento. Ora, o dizer e a narrativa são experiências vindouras do tempo, do Ser no Devir. “Que relação há entre linguagem e o ser, e é realmente o ser que sempre se endereça a linguagem, pelo menos aquela que fala verdadeiramente?” (FOUCAULT, 2007, p. 241). É a narrativa, a palavra, que promove uma situação, compreendida como experiência. Embora, como alertaram os autores, no contexto contemporâneo, ocorreram situações de aniquilamento de uma experiência, ou de experiências. Falou-se de desfacelamento da experiência. Significa que essa constatação tem o poder de prejudicar a experiência. Entretanto, “pode-se, pois, considerar que a narrativa é o desenvolvimento dos dois tipos de imagem, objetivas e subjetivas, a relação complexa delas que pode resultar em antagonismo, mas deve se resolver numa identidade do tipo Eu=Eu [...]” (DELEUZE, 2005, p. 180).

THE SPOKEN AND WRITTEN AS A SELF-REVEALING NARRATIVE PROCESS UNFOLDED THROUGH PERMANENT PRESENCE

Abstract: the article is divided into three parts. The first describes the philosophical proposal of Espinosa in the light of a reflection by Deleuze: Life is conceived as a way of being, in which ethics emerges more as an invitation to relate with others through affection. Ethics becomes more appropriate than morality to talk about the events of existence as a relational event. Life, in this context, is conceived as joy, passion and power. The human being is someone who can give and receive affection. The second

part turns to a discussion of Being and Becoming, understood in time and Becoming. One discovers that “Will Power” is the power to affect and be affected. With this, Self-revelation manifests itself as Becoming in time and Being. Becoming here is the Power, or the power of speech. In the last part, after the above process opens discussion on narration - spoken and written. Narration is conceived as space for dialog and remembering in the experience of being human.

Keywords: *Philosophy. Ethics. To Be. Becoming. Narration.*

Nota

1 Na primeira parte deste artigo, iremos privilegiar a interpretação de Gilles Deleuze sobre o pensamento do filósofo Baruch Espinosa. Para tanto, não nos interessa, especificamente, recorrer à obra de Espinosa, o que guardamos para uma outra oportunidade. De maneira particular, restringiremos a nossa abordagem à obra de Deleuze (2002): *Espinosa: filosofia prática*.

Referências

- AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: W. Benjamin. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*/ Walter Benjamin. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, W. *O narrador*. In: Obras Escolhidas I. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. São Paulo: Edições 70, 1962.
- DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, G. *A imagem-tempo*. São Paulo Brasilense, 2005.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GAGNEBIN, J. M. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Portugal: Edições 70, 1995.
- PLATÃO. *Coleção autores gregos e latinos série textos – Platão: Timeu – Crítias*. (Tradução do Grego, Introdução e Notas Rodolfo Lopes). Portugal: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos: Universidade de Coimbra, 2011.