

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

MARIEL ROSAURO ZASSO

SIMPATIA:  
NOTAS PARA AVENTURAS TEÓRICAS.

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA  
NÚCLEO DE ESTUDOS DA SUBJETIVIDADE

SÃO PAULO  
2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

MARIEL ROSAURO ZASSO

SIMPATIA:  
NOTAS PARA AVENTURAS TEÓRICAS.

MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA  
NÚCLEO DE ESTUDOS DA SUBJETIVIDADE

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Psicologia Clínica, Núcleo de Estudos da Subjetividade, sob a orientação do Prof. Doutor Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

SÃO PAULO  
2010

BANCA EXAMINADORA

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi (orientador)

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Henz (membro)

\_\_\_\_\_  
Prof. (a) Dr. (a) Annita Costa Malufe (membro)

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Peter Pál Pelbart (suplente)

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Damian José Kraus (suplente)

Para minha vó, *in memoriam*.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Luiz Orlandi, que me instigou a migrar.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

A meus pais e irmãos, pelo cuidado, de perto e de longe.

Ao Irineu, meu companheiro de aventuras.

Aos amigos Adriana Barin de Azevedo, Alexandre de Oliveira Henz, Bianca Santana, Damian Kraus, Érika Ribeiro, Gabriel Navarro Colasso, Guilherme Carlos Corrêa, Maira Begalli, Manoela Farias Nogueira, Margareth Chillemi, Rafael Frigo Flores, Roberto Duarte Santana, Sérgio Amadeu da Silveira, interlocutores zelosos e atentos, pelo apoio fundamental.

ZASSO, Mariel R. *Simpatia: notas para aventuras teóricas*. São Paulo, 2010, Dissertação (Mestrado). Departamento de Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

## **RESUMO**

Esta dissertação procura resgatar um pouco da história da simpatia. Propomo-nos a evidenciar a complexidade do tema através de um breve apanhado daquilo que se passou com a ideia de simpatia ao longo da história do pensamento ocidental. Do ponto de vista das conexões conceituais, recorreremos a diversos autores. David Hume destaca-se por ser motor desse processo de pesquisa. Para ele, no séc. XVIII, a problemática que influencia o tema da simpatia é a das relações entre os humanos. Com a ajuda de Deleuze, vimos que, como a simpatia é uma paixão, e como toda paixão, em Hume, se caracteriza por sua parcialidade, a dificuldade a ser levada em conta, do ponto de vista social, é a redução da intensidade da simpatia à medida que ela se estende. Para contrapor esse posto de vista, lançamos mão da noção de simpatia como afetação intensiva, indispensável para o exercício do pensamento, tal como proposta por David Lapoujade. A partir disso, propomos uma certa simpatia como chave para a construção constante de territórios existenciais, tida como base para uma ideia de subjetivação processual e sempre provisória.

**Palavras chave:** simpatia, conhecimento, migração, clínica, Hume.

## **ABSTRACT**

This essay seeks to recover some of the history of sympathy. We propose to highlight the complexity of the issue through a brief overview of what happened to the idea of sympathy throughout the history of Western thought. From the viewpoint of conceptual connections, we resort to various authors. David Hume stands out for being the engine of the research process. For him, in the 18<sup>th</sup> century, the issue that influences the theme of sympathy is that of relations between humans. With Deleuze's help, we have seen that, as sympathy is a passion, and like all passions, in Hume, it is characterized by its bias, the difficulty to be taken into account, the social point of view, is to reduce the intensity of sympathy as it extends. To counter the post of view, we employed the concept of sympathy as affecting intensive, essential to the exercise of thought, as proposed by David Lapoujade. From this, we propose a certain sympathy as the key to the construction of constant existential territories, taken as a basis for a subjective idea of procedural and always temporary.

**Keywords:** sympathy, knowledge, migration, clinical, Hume.

*Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro.*

*Deleuze*

## ÍNDICE

Introdução	
Tudo convive com tudo intensamente.....	10
Prolegômenos	
Da construção de conceitos.....	15
Dos dispositivos.....	17
Minidesfile de simpatias	
A problemática da relação entre os entes.....	20
A teoria da simpatia cósmica.....	28
As partes atuam entre si pelo fato de estarem em contato ou por sua semelhança?.....	33
A simpatia na trama semântica da semelhança no séc. XVI.....	36
Simpatia, sociologia e arte.....	43
Simpatia, empatia, compaixão ou piedade? .....	45
(Um diálogo simpático).....	49
Da redução da intensidade da simpatia à medida que ela se estende.....	56
Simpatia e conhecimento .....	61
Conclusão	
O que tudo isso tem a ver com a clínica?.....	77
Epílogo.....	84
Bibliografia .....	85

## **Tudo convive com tudo intensamente**

Inicialmente pensada para responder a questão *com quais dispositivos teóricos e práticos podemos operar relações de simpatia em encontros clínicos?*, esta dissertação acabou por percorrer caminhos diversos, ao sabor das simpatias. A questão inicial levou-nos a efetuar um trabalho de seleção de linhas que já enredaram esta ou aquela ideia de simpatia numa extensa gama de problemas práticos e teóricos ao longo da história.

Selecionamos, certamente não ao acaso, linhas de ressonância que potencializassem nossa proposta, na tentativa de evidenciar a complexidade do tema através desse minidesfile<sup>\*</sup> de simpatias. Ao longo da história do pensamento ocidental, procuramos privilegiar uma linha que muito nos interessava: “tudo convive com tudo intensamente.” No decorrer da pesquisa, tornou-se mais claro que essa orientação não era um recorte casual. Interessamo-nos pela noção de simpatia – ou antes por uma certa noção de simpatia – que faz eco com uma noção de produção de subjetividade da qual compartilhamos. Uma produção de subjetividade que valoriza a abertura a tudo o que é exterior, que não tem um centro, nem identidade; pelo contrário, está disponível para as forças que a atravessam e habitam, em contraposição a um modelo com matriz em uma unidade ou uma identidade, com delimitação ou interioridade.

Percorrendo, na nuvem da simpatia, as ideias que nos convocavam, perguntamo-nos sobre a relação entre os entes, problemática que pressupúnhamos

---

<sup>\*</sup> Tomamos emprestada a noção de minidesfile de Luiz Orlandi: “a idéia de um plano de pré-ordenação de linhas, um plano sempre provisório e reformável.”, “apoio para aventuras teóricas [...] resultado de lambidas de textos e não de exaustivas pesquisas.” Cf. ORLANDI, 2004. p. 65.

implícita nessa noção que tateávamos – relação que desdobraremos no decorrer do texto. Visitamos a tragédia grega, observamos a força do coro. Viajamos desde o pensamento grego pré-socrático, conversando com os milésios, com os estóicos, querendo saber como eles pensavam as relações entre deuses, corpos físicos, corpos vivos e corpos humanos. Reacessamos a cosmogonia platônica, onde encontramos a noção do mundo vivo e de um todo ordenado. Numa rápida passada pelo séc. I, Sêneca nos mostrou que seu mundo pressupunha encadeamento e emaranhamento de causas, fazendo eco com o Timeu de Platão. Plotino foi entrevistado no séc III, e ao perguntarmos “o que há entre as coisas, meu amigo?”, ele nos contou que as coisas concordam entre si por meio de uma força unificadora interior, e foi o primeiro dos nossos entrevistados que nos falou diretamente de simpatia, *estar em simpatia*.

Ao perguntarmo-nos se as partes atuam entre si por contato ou por semelhança, fizemos eco à inquietação que Plotino enunciou e começamos a perceber que a simpatia aparecia como uma forma das coisas afetarem umas às outras. Saltamos sem cerimônias para o século XVI, e Foucault foi quem nos ajudou a conhecê-lo. Ele nos revelou que, nessa época, o pensamento fundava-se na semelhança e, para tal pensar, a simpatia era uma forma possível de similitude. Ele vai falar até das consequências disso para o pensamento dos séculos mais recentes, mas embora a prosa estivesse boa, nossa viagem era longa, e então nos despedimos provisoriamente para trocar ideias com nosso próximo interlocutor, Jean-Marie Guyau, filósofo-poeta representante do séc. XVIII. Guyau falará de arte e sociologia, deixando transparecer em seu discurso um emprego interessante do termo simpatia, ampliando um pouco nossa conexão com essas questões. Assim,

prepara terreno para nosso próximo interlocutor, David Hume, introduzido por um velho amigo: Gilles Deleuze.\* Hume tinha em comum com Guyau o fato de enaltecer a simpatia e considerá-la imprescindível para o funcionamento social – e de certa forma concordamos os três nisso, embora cada um bem à sua maneira, como ainda veremos.

O papo que podia ter parado por aí ganhou novos fôlegos depois de um interlocutor que apareceu sem ser convidado, e acabou recrutado como aliado dentre pensadores contemporâneos: o filósofo francês David Lapoujade. Com ele, encontramos novos ecos que aliavam simpatizar e pensar.

De simpatia em simpatia, um bloco de sensações – composição de afectos e perceptos - foi ganhando corpo em mim, em meio a arrebatamentos e incômodos, e nesse processo de tentar aprender a pensar, a própria questão de pesquisa tornou-se objeto de contestação. A noção de simpatia que me afetava e que eu procurava dizer, falava a mim de vibrações, zonas de vizinhança, indeterminações, talvez até prescindisse da forma-Homem. Era da ordem do intensivo, do imperceptível, e, dessa forma, *simpatizar* ou mesmo *promover simpatia* não dependia mais de uma vontade psicológica. Simpatizar mostrou-se um infinitivo que não é nem racional nem consciente, que implicaria antes uma forma de entrega

---

\* Curioso observar que essa nossa ideia de amizade, que acorda com a do “amigo” Gilles Deleuze, aproxima-se da nossa ideia de simpatia, o que se dá também quando empregamos ambos termos no senso comum. “*Por que se é amigo de alguém? Para mim, é uma questão de percepção. [...] Não o fato de ter idéias em comum. [...] Vou dizer banalidades, mas é se entender sem precisar explicar. Não é a partir de idéias em comum, mas de uma linguagem em comum, ou de uma pré-linguagem em comum. [...] há pessoas que me falam de um assunto totalmente abstrato, sobre o qual posso não concordar, mas entendo tudo o que dizem. Quer dizer que tenho algo a dizer-lhes e elas a mim.*” [DELEUZE, 1988-1989. letra “F”. ] Nossa aproximação acontece por vias diversas das que levam ao entendimento da amizade como comunhão de interesses ou ideias, ou da simpatia como afinidade, similitude ou disposição favorável, como desenvolveremos posteriormente.

a forças que não controlamos, a algo em mim que “quer” sem que eu tenha plena consciência disso.

Da mesma forma, a questão subjacente “como evitar que a simpatia enfraqueça à medida que o elo de uma relação ou encontro se estende”, instigada por Hume, já não funcionava mais como meta. Ela servia, sim, para ajudar a pensar esse campo que tentávamos compor, um campo das relações de simpatia, dos ecos, das dissonâncias, dos liames esgarçados. Um campo de uma sensibilidade ou leque de abertura amplo, a *estrada larga* de D. H. Lawrence, que permitiria jogar com muito mais coisas no universo, que permitiria um mergulho no caos com mais entrega, tendo como pressuposto subjetivo a ideia espinosana de que quanto maior seu poder de *ser afetado*, mais potente ou vivo você é.

De uma questão “teleológica” e com fins voluntaristas, fomos lançados, texto e redatora, em direção a um simples exercício de pensar, articulação de linhas sem objetivos “elevados”, sem outra expectativa que fabricar algumas ferramentas conceituais para pensar a simpatia, ou pensar com simpatia, iniciando um exercício de tal pensar articulado com um princípio de problematização da subjetividade contemporânea. Não um mapa exaustivo, mas quem sabe um dispositivo, que reúne, contingencialmente, o que me toca e me move, e que estava à minha volta. Marcos e elementos de uma nuvem da simpatia, um mapa de remissões à noções de simpatia anteriores ao nosso tempo, aberto, dependente do que estava em jogo, e por isso, no nosso entender, potente. De um pretense manual, chegamos à intenção de um convite. Quem quiser, seja bem-vindo: embarque e acompanhe-nos nesta viagem.

## **Prolegômenos**

## Da construção de conceitos<sup>1</sup>

Um conceito é um todo fragmentário. Todo conceito remete a problemas sem os quais não teria sentido. É uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja um conceito. Dizemos de qualquer conceito que ele sempre tem uma história. Pedacos, componentes vindos de outros problemas, que supunham outros campos. E isso não é somente sua história, mas seu devir, suas conexões presentes. Seu poder é tornar inseparáveis seus componentes nele. A frase soa redundante, mas é assim mesmo. Distintos, heterogêneos, os componentes para formar um conceito serão inseparáveis, e essa é a consistência: embora os componentes permaneçam distintos, algo passa de um para outro. Algo invisível, que não se decide por um ou por outro. E é aí que uma e outra heterogeneidades se tornam indiscerníveis.

Cada conceito é, então, o ponto de coincidência de seus componentes, uma heterogênese, uma ordenação de seus componentes por zonas de vizinhança. E cada componente é um traço intensivo. Sim, eu posso juntar componentes e inventar meus conceitos. Essa é a aventura da filosofia. Não é simples, no entanto. Lembremos que embora todo conceito seja uma multiplicidade, nem toda multiplicidade é um conceito. A invenção de conceitos remete à criação de um plano de imanência. O que isso significa? A princípio, que jogar vários componentes no saco de um pretense conceito não faz com que ele aconteça.

O conceito é, portanto, ao mesmo tempo absoluto e relativo: relativo a seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao campo ao qual se delimita, aos

---

<sup>1</sup> DELEUZE & GUATTARI, 1992, pp. 27-47.

problemas que se supõe deva resolver, mas absoluto pela condensação que opera no lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema. Define-se pela inseparabilidade de seus componentes, e é preciso uma mutação de problema para que um novo conceito apareça. Um incômodo, talvez. Uma crise de pensamento. Eles não poderão ser avaliados a não ser em função dos problemas aos quais respondem e do plano sobre o qual eles ocorrem.

## Dos dispositivos<sup>2</sup>

Foucault, segundo Deleuze, pensa por dispositivos, pensa analisando dispositivos concretos, que são, “antes de mais nada”, emaranhados, conjuntos multilineares. Mas atentemos para estas linhas: não são linhas que cercam ou delimitam, não dão contornos a sistemas homogêneos. São correntes de variáveis em luta umas com as outras, com linhas de sedimentação, mas também linhas de ruptura, de fratura, ou linhas de fuga. Separar as linhas de um dispositivo é cartografar, desenhar um mapa, “medir a passos um terreno desconhecido”.

Há, num dispositivo, curvas de visibilidade – máquinas de fazer ver – e curvas de enunciação – máquinas de falar. Há também linhas de força – vão de um ponto singular a outro nas linhas precedentes. Invisíveis, indizíveis, diferentes das outras também porque passam por todos os lugares do dispositivo. Estão profundamente emaranhadas, mas pode ser destramadas também. Essas são as linhas que Foucault traça: a linha do poder, até enfim descobrir as linhas de subjetivação. E essa descoberta surge de uma crise do pensamento de Foucault. Lembremos o que acabamos de apontar sobre os conceitos: é preciso uma mutação de problema para que um outro conceito apareça. Uma crise. Os dispositivos que Foucault analisa já não podem ser circunscritos a uma linha que os envolve sem serem transpassados por outras. E essa dimensão do si não se encontra pronta. É um processo, uma produção, produção de subjetividade em um dispositivo, uma linha de fuga.

---

<sup>2</sup> DELEUZE, 1996.

Uma consequência importante de uma filosofia dos dispositivos é o repúdio aos universais. Os universais não explicam nada, eles devem ser explicados. São processos singulares. Outra consequência é uma mudança de orientação: distanciamos-nos do Eterno para apreender o novo, o novo criatividade variável segundo os dispositivos. A eventual contradição de dois enunciados não é suficiente para distingui-los, nem para marcar a novidade de um em relação ao outro. O que conta é o novo do próprio regime de enunciação. O novo é o atual. Em todo dispositivo é preciso distinguir aquilo que nós somos (aquilo que já não somos mais) e aquilo que estamos nos tornando – a parte da história e a parte do atual. Enquanto a história é arquivo, o atual é o esboço daquilo que estamos nos tornando. Em todo dispositivo, nós temos que desembaraçar as linhas do passado recente das do futuro próximo – arquivo e atual, história e devir, analítica e diagnóstico. “Próximo de nós, mas diferente de nossa atualidade”.

**Minidesfile da simpatia**

## A problemática da relação entre os entes

Desde que os gregos começaram a questionar sua própria concepção do mundo e sentiram necessidade de novas explicações, dando início à filosofia, a problemática da relação entre os entes já estava presente. Como os seres se relacionam? O que dá origem aos seres? A simpatia está estreitamente ligada a essa vasta problemática.

Começaremos a desenrolar alguns vetores relacionais que dramatizam tal problemática, numa tentativa de pensar por dispositivos. Consideramos que, quanto às relações entre os entes, há combinações diversas das forças atuantes nos humanos — sentir, pensar, imaginar, etc.<sup>3</sup> — com forças que os próprios humanos atribuem ao fora deles mesmos — deuses, forças físicas, vibrações intensivas, conforme Deleuze, com Foucault, expõe ao introduzir “Sobre a morte do homem e o super-homem”: *o princípio geral de Foucault é “toda forma é composta de relações de força”*.<sup>4</sup> Também essas combinações têm sempre algo a ver com fluxos desejosos e com fluxos ideais que se entrosam das mais variadas maneiras e se revestem das mais distintas qualidades.

[...] são as dimensões de imersão do humano, dimensões em que o próprio humano encontra as condições de sua variável constituição. As combinações de forças no homem e de forças do fora exibem uma forma dominante em cada configuração histórica. Essa forma é tecida num

---

<sup>3</sup> DELEUZE, 1988b. pp. 131-141.

<sup>4</sup> Idem.

cruzamento de processos, sendo estes os nervos dessas combinações. Assim, para redizê-lo em poucas palavras, cada configuração histórica teria sua forma dominante marcada por imbricações especiais de certos processos: processos de saber, com suas formas, ou melhor, com suas curvas ou linhas de visibilidade e de dizibilidade, estão imbricados com processos de poder, isto é, com jogos entre linhas de forças afetantes e de forças afetadas; esses processos de saber e poder configuram um fora articulado a um terceiro processo, dito de subjetivação ou individuação. De uma maneira neutra, este último pode ser entendido como dobramentos do fora; mas, de uma maneira contundente, ele pode ser pensado como possível toda vez que linhas de fuga e de resistência irrompem através dos dispositivos de saber e poder.<sup>5</sup>

Encarando o problema da simpatia desde o fundo do pensamento grego, podemos esquematizar esses vetores em quatro grandes grupos: 1. o vetor dos deuses entre si; 2. o vetor dos corpos físicos entre si; 3. o vetor dos corpos vivos entre si; 4. o vetor dos humanos entre si.

Esse tema da relação entre os entes aparece não só nos mitos gregos, mas também nas tragédias. Com efeito, *sympátheia* aparece como a força capaz de determinar o domínio da paixão sobre a ação na tragédia mais antiga, aquela que caracteriza as criações de Ésquilo (525-456 a. C.). É através da força da simpatia

---

<sup>5</sup> ORLANDI, 2002. p. 220.

que os espectadores compartilham as comoções do coro, para focar sua atenção no destino, enviado pelos deuses para produzir a tragédia.<sup>6</sup>

Tentemos ilustrar essa força com um coro de Ésquilo, que certamente tem menos força lido do que ouvido:

*Ioù ioù pópax!* Padecemos, amigas.  
Muitos padecimentos e em vão padeci!  
Padecemos dessa díssona dor, *ó pópoi!*  
Insuportável agravo!  
Escapou das redes e sumiu a caça.  
Vencida pelo sono, perdi a presa.

*Ió,* filho de Zeus, tu és furtivo,  
jovem atropelaste vetustos Numes  
ao honrar o suplicante sem Deus  
e amargo a seus pais,  
furtaste o matricida tu que és Deus.  
O que disto se dirá que é justo?<sup>7</sup>

A força do coro trágico instigou também Nietzsche. Em *O Nascimento da Tragédia*, ele pergunta:

E no que se refere à origem do coro trágico: houve porventura, naqueles séculos em que o corpo grego

---

<sup>6</sup>JAEGER, 1934. p. 250. Tradução livre de: [...] used the force of sympatheia, through which the spectators shared the emotions of the chorus, to focus their attention on the doom sent by the gods to produce the tragedy.

<sup>7</sup>ÉSQUILO, 2004b. p 85.

florescia e a alma grega estuava de vida, arrebatamentos endêmicos? Visões e alucinações que se comunicavam a comunidades inteiras? Como?<sup>8</sup>

Poderíamos arriscar uma resposta a esse “como” lançando mão da nossa “noção-guia”. Como? Por simpatia. Para sermos mais prudentes porém, destaquemos por ora apenas a interessante conjunção que, através do coro grego trágico, aproxima simpatia e florescimento, agitação, vida e arrebatamentos.

O pensamento filosófico grego, por sua vez, está marcado pelas complicações dos vetores esquematizados acima, como foi dito, desde a tentativa de determinar um princípio comum a todas as coisas, a busca mais antiga da história do pensamento ocidental.

Tales de Mileto<sup>9</sup>, pensador ao qual se atribui o início da filosofia grega, entre séculos VII e VI a. C., pode ser tido também como o primeiro a desencadear o cruzamento dos vetores 1 e 2 — o dos deuses entre si e o dos corpos físicos entre si. A partir de suas próprias indagações como um filósofo da física nascente, Tales viu na água o “princípio de todas as coisas”, como anotou posteriormente Aristóteles:

Tales, o fundador deste tipo de filosofia, diz que o princípio é a água (razão pela qual ele declara que a terra repousa sobre água), talvez tomando a noção observando que o nutriente de todas as coisas é úmido, e que mesmo o calor é gerado da umidade e se mantém vivo por ela (e do qual eles vêm a ser o

---

<sup>8</sup> NIETZSCHE. 1996. p. 17.

<sup>9</sup> REALE & ANTISERI. Documento online.

princípio de todas as coisas). Ele pega a noção deste fato, e do fato de as sementes de todas as coisas terem uma natureza úmida, e da água ser a origem da natureza das coisas úmidas.<sup>10</sup>

Sua proposta é tida como marcante — é a primeira vez que se pensa um princípio originário único — e confunde-se com o surgimento da filosofia. Esse princípio originário é denominado pelos primeiros pensadores como *physis*, conceito pode ser traduzido por natureza, mas com a importante ressalva de que essa natureza dos pré-socráticos é uma noção muito mais radical do que a nossa. A *physis* compreende em si tudo o que existe — é *aquilo que é primário, fundamental e persistente, em oposição àquilo que é secundário, derivado e transitório*<sup>11</sup> — “além dela nada há que possa merecer a investigação humana.”<sup>12</sup>

Avançando cronologicamente em nosso minidesfile do pensamento dos *físicos* pré-socráticos, anotamos que Anaximandro (cerca de 610-547 a. C.) criticou seu antecessor e aprofundou a problemática, propondo que a *arché* não poderia ser a água, esta já uma substância secundária. A *arché* era o *apeíron*. Indefinido qualitativamente, eterno e ilimitado, o *apeíron* é matéria em que os elementos ainda não estão distintos, e que pode dar origem a todas as coisas porque tem a possibilidade de delimitar-se de todas as formas. É possível que *apeíron* seja uma

---

<sup>10</sup>ARISTÓTELES, *Metaph, I, 3*. Tradução livre de: “*Thales, the founder of this type of philosophy, says the principle is water (for which reason he declared that the earth rests on water), getting the notion perhaps from seeing that the nutriment of all things is moist, and that heat itself is generated from the moist and kept alive by it (and that from which they come to be is a principle of all things). He got his notion from this fact, and from the fact that the seeds of all things have a moist nature, and that water is the origin of the nature of moist things.*”

<sup>11</sup>BURNET. p.

<sup>12</sup>BORNHEIM, p. 14.

racionalização do *caos*: para Anaximandro, ele não tem fim e nem início, não morre e também não nasce — é quantitativamente ilimitado e qualitativamente indeterminado, e percorrido por um conjunto ilimitado de forças. O físico introduz ainda o questionamento sobre como e porque todas as coisas derivam desse princípio, e propõe sua resposta:

De onde as coisas extraem o seu nascimento aí também é onde se cumpre a sua dissolução segundo a necessidade; com efeito, reciprocamente sofrem o castigo e a culpa da injustiça, segundo a ordem do tempo."<sup>13</sup>

Não é à toa que no século XX o filósofo francês Gilbert Simondon resgatou a noção de *apeíron* para dar nome à realidade pré-individual que ele sugere que o indivíduo carregue consigo<sup>14</sup>. A determinação de um princípio comum a todas as coisas pelos físicos milésios pressupunha uma substância originária única e indefinida, ou seja, anterior à individuação. Desse modo, homem e natureza jamais seriam contrários ou contrapontos, nem mesmo exterior e interior delimitados, mas antes diferentes manifestações de uma mesma substância. O conjunto ilimitado de forças que percorreria o *apeíron* daria origem ao que há, as “diferentes manifestações”, a partir de desequilíbrios de potência. A criação seria portanto

---

<sup>13</sup>REALE & ANTISERI. Consulta online.

<sup>14</sup>SIMONDON *apud* VIRNO: “*Poder-se-ia chamar natureza a esta realidade pré-individual que o indivíduo leva consigo, tratando de encontrar na palavra natureza o significado que lhe davam os filósofos pré-socráticos: os físicos jônicos encontravam aí a origem de todas as espécies de ser, anterior à individuação: a natureza é realidade do possível que, sob as espécies do *ápeiron* de que fala Anaximandro, faz surgir toda forma individuada; a Natureza não é o contrário do Homem, mas a primeira fase do ser, sendo a segunda a oposição entre o indivíduo e o entorno.*”

resultado de variações de potência, o que organiza o apeíron como heterogeneidade.

Simondon, por sua vez, renova o problema da individuação ao propor uma nova relação entre matéria e forma que escapa ao esquema hilemórfico, que tenta explicar o indivíduo por um princípio de individuação pré-formado, anterior e transcendente à operação de individuação. Segundo esse esquema, uma forma se imporia de fora como um molde a uma matéria passiva. Para Simondon, um dos problemas dessa concepção é impossibilitar a noção de devir, ao conceber o indivíduo como *in-divíduo*, ou seja, uma unidade indivisível, idêntica, unitária. A alternativa proposta por ele é a noção de um indivíduo em constante processo de individuação, a individuação não como fim, mas como relação constituinte, plural, a noção de um meio de individuação que possibilita constantes trocas a partir de diferenças de potência.<sup>15</sup>

Mas, por ora, voltemos aos milésios, onde observamos Anaxímenes (séc. VI a. C). Ao ocupar-se de indagações sobre o mundo ao seu redor, ele chegou à conclusão de que o princípio de todas as coisas é o ar. *Como nossa alma, que é ar, nos governa e sustém, assim também o sopro e o ar abraçam todo o cosmos.*<sup>16</sup> Neste seu fragmento, que consta como único que chegou a nossos dias, pode-se perceber que esse ar de que fala Anaxímenes não se trata exatamente do ar atmosférico, esse que respiramos, redutível a um setor da experiência, e nem é a individualidade sensível de um elemento: o ar de Anaxímenes está mais próximo a uma noção de bruma ou vapor. Nos primeiros cosmólogos, ar é sempre uma forma

---

<sup>15</sup> SAUVAGNARGUES, p. 194.

<sup>16</sup> BORNHEIM, p. 28.

de vapor, e até mesmo a escuridão é uma forma de “ar”. Como substância primária, *é fonte de existência, ilimitada em extensão, não gerada e incorruptível no tempo, corpo divino, abarca e anima cada coisa*, definição que poderíamos transpor, com licenças poéticas, para o campo pré-individual simondoniano. Esse ar tem também valores naturais, éticos e racionais. Assim, tal proposição é um passo importante para a história do pensamento, ao afastar a noção de *arché* das percepções meramente sensoriais em direção a uma abstração.

Mais do que seu mestre, Anaxímenes aponta o movimento diferenciador (*diné*) pelo qual, do uno, nasce a multiplicidade dos entes até gerar as diferenças qualitativas.<sup>17</sup> E ao contrapor homem (“*nossa alma*”) e mundo (“*todo cosmo*”), deixamos um primeiro exemplo de raciocínio cotejando microcosmo e macrocosmo. Não parece contraditório propor que a multiplicidade de entes provenha do um mesmo “uno” por diferenciação qualitativa e ao mesmo tempo contrapor “alma” e “cosmo”? Não são, afinal, qualidades diversas de um mesmo princípio originário comum? Talvez a chave de tal avaliação se encontre na noção de diferença “qualitativa”. E se a substituíssemos por diferença “quantitativa”? Sigamos.

---

<sup>17</sup> PAGALLO, p.

## A teoria da simpatia cósmica

Mas o que tem a ver o problema da simpatia com essa determinação do princípio de todas as coisas levada a cabo pelos físicos jônicos? Pensando a *physis*, os físicos jônicos pensavam o ser e a “totalidade do real”: o cosmo, os deuses, as coisas, o homem, e a forma como tudo se origina/relaciona. Nas tentativas de determinação de um princípio comum a todas as coisas subjaz a apreensão do “mundo como sendo vivo”, e também como sendo um “todo ordenado”. Tais determinações já podem ser tidas como “premissas” favoráveis ao advento da “teoria da simpatia cósmica”, como assinala Peters:

A teoria da simpatia cósmica, associada pelos eruditos modernos ao filósofo Posidônio, assenta numa série de premissas presentes na filosofia grega quase desde o início. Os Milésios tinham considerado o mundo como sendo vivo e os pitagóricos como um todo ordenado [...] <sup>18</sup>

Peters assinala alguns importantes e sugestivos cruzamentos de vetores da simpatia. Um exemplo está no *Timeu*, diálogo no qual Platão expõe sua teoria sobre a origem e a formação do mundo natural (428 -348 a. C.):

---

<sup>18</sup> PETERS, pp. 220-223.

Assim, Deus tendo decidido formar o Cosmos o máximo possível à semelhança do mais belo dos seres concebíveis e de um ser em tudo perfeito, dele fez *um vivente único, visível, contendo no seu interior todos os viventes que por sua natureza são da mesma forma que ele.*<sup>19</sup>

Vemos que o *kosmos* é aí descrito como uma criatura (*zoön*) viva e visível — a noção do mundo vivo — e que tem dentro de si todas as coisas que são naturalmente aparentadas (*kata physin syngene*) — um todo ordenado e “em relação”. Mais uma vez, a ideia de uma comunidade ou indeterminação primária que faz com que todos os entes posteriormente diferenciados compartilhem de certas vibrações, campos ou partículas.

No panteísmo estóico, vamos encontrar a ideia de que a *physis* vitaliza o todo. Vejamos um fragmento de *De beneficiis*, IV, 7, de Sêneca (4 a. C. – 65 d. C.).

Esse mesmo Deus, chamado também Destino, não é outra coisa que o encadeamento e o emaranhamento das causas, ele é, ele, a primeira de todas as causas, aquela das quais todas as outras dependem. Qualquer nome que escolhas, eles lhe serão perfeitamente adaptados se implicarem a ideia de alguma potência

---

<sup>19</sup> PLATÃO, p.81, parágrafo 30. *Grifo nosso.*

Naturalmente nossos vetores selecionados de simpatia não são estanques. Há uma espécie de recobrimento de um vetor pelo outro, e ecos entre todos que vão compor, pouco a pouco, uma linha da simpatia que funciona para nossas questões. Ou antes uma nuvem. O que sabemos até agora dessa nuvem? Que fala das coisas intimamente ligadas, que fala de ação à distância, que, pelo menos por ora, nada tem a ver com cordialidade ou predisposição favorável, que é o que vem à mente quando se evoca o termo simpatia corriqueiramente.

Em nossos ecos, para Posidônio, por exemplo, a própria terra aparece como ser vivo, perpassado, diz Peters, por uma força vital (*zotike dynamis, vis vitalis*), como anotou Cícero:

Mas se as coisas que a terra mantém por meio de raízes devem sua vida e vigor ao trabalho da natureza, evidentemente a terra ela mesma é mantida pelo mesmo poder, visto que, depois de ter sido impregnada por sementes, ela produz e lança de si mesma todas as coisas, nutre e faz crescer suas raízes por seu abraço, e é por sua vez nutrida

---

<sup>20</sup> SÊNECA, De beneficiis, IV, 7. Tradução livre de: “VII. 1. [...] *Qu'est-ce, en effet, que la nature, sinon Dieu et la raison divine [105] mêlée à l'univers entier et à ses parties? Autant de fois que tu voudras, il t'est loisible de changer le nom de cet être, que est l'auteur des biens que nous possédons! [...]* 2. *Ce même Dieu, nomme-le encontre Destin n'est autre chose que l'enchaînement et l'enchevêtrement des causes, il est, lui, la première de toutes les causes, celle d'où toutes les autres dépendent. Quelques noms que tu choisisses, ils lui seront exactement adaptés s'ils impliquent l'idée de quelque puissance productrice des êtres qui peuplent le ciel: ses noms pourraient être aussi multipliés que le sont ses bienfaits.*”

ela mesmo pelos elementos acima, que são externos a ela. [...] as coisas que produzem algo a partir delas mesmas possuem uma natureza ainda mais perfeita do que as coisas produzidas.<sup>21</sup>

Há uma espécie de vida que anima a tudo, seres animados e inanimados, e ela é, além de animadora, um campo, um reservatório, uma placenta que nutre e de certa forma une tudo o que há. No século III, Plotino (205-270) também propõe que a terra é dotada de “sensação”:

Os astros conhecem nossas preces, porque eles estão, de alguma maneira, em contato e dispostos segundo relações determinadas de situação. Eles agem sobre nós pela mesma razão. Nas artes mágicas, toda operação é destinada a estabelecer um contato com os objetos que agem a partir das influências emanadas dos astros com os quais estão em simpatia.

Se é assim, porque não conferir sensações à terra?..<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> CÍCERO, *De nat. Deor. II, 33*. Tradução livre de: “*But if the things which the earth maintains by means of roots owe their life and vigour to the handiwork of nature, surely the earth itself is maintained by the same power, seeing that after it has been impregnated by seed it produces and puts forth from itself all things, nourishes and increases their roots by its embrace, and is in turn nourished itself by the elements above which are external to it. [...] If any one were to say that teeth, and the hair which is a sign of puberty, were created by nature, but that the man himself, in whom they were created, was not formed by nature, he would similarly fail to understand that the things which produce something from themselves possess a more perfect nature than the thing produced.*”

<sup>22</sup> PLOTINO. Livre tradução de: “*Les astres connaissent nos prières, parce qu'ils sont en quelque manière en contact et disposés selon des rapports déterminés de situation; et ils agissent sur nous par la même raison. Dans les arts magiques, toute opération est destinée à établir un contact avec des objets qui agissent par des influences émanées des astres avec qui ils sont en sympathie. S'il est ainsi, pourquoi ne pas accorder de sensations à la terre?*”

Orlandi<sup>23</sup> perguntaria a Plotino: o que há entre as coisas, meu amigo?

Plotino então responderia, contribuindo para nossa investigação, que as coisas concordam entre si por meio de “uma força unificadora interior”, força que, nos homens, é dita “*nous*” – inteligência, intelecto, espírito, nomes que correspondem, no mundo grego dos mitos e da própria filosofia, à “busca de uma ordem ou de um princípio ordenador. Constatamos mais uma vez a persistência da preocupação: o que origina as coisas e o *meio* ou ausência de meio pelo qual elas se relacionam é uma curiosidade do espírito humano que atravessa os séculos.

---

<sup>23</sup> LUIZ ORLANDI, por ocasião do exame de qualificação.

**As partes atuam entre si pelo fato de estarem em contato ou por causa da sua semelhança?**

Essa é a pergunta que perpassa esse campo de noções. Como as coisas agem, afetam umas às outras? Lembremos que nessas “coisas” nos incluímos. Seres, humanos e não humanos, seres inanimados, seres divinos. As “gentes” de que fala Derzu Uzala, que virou filme por Kurosawa:

A floresta tem muitas gentes.

O Sol é uma gente importante, a Lua também é gente importante, os animais são gente, as árvores são gente, o fogo é gente, a água é gente, até o vento é gente a quem não é bom irritar – é uma gente poderosa.

...

- Vejo gente
- Que classe de gente?
- Um javali.<sup>24</sup>

Das crenças que podem responder a essa questão, diferentes cosmogonias podem surgir.

Uma teoria grega do conhecimento preparou terreno para a introdução do termo *homoiotes* (semelhante) no vocabulário das tentativas de explicação das aproximações: “o semelhante é conhecido pelo semelhante”. Dessa teoria, salientamos, conforme Peters apontou, dois aspectos: a) o conhecedor só conhece o

---

<sup>24</sup> KUROSAWA.

objeto graças a alguma espécie de “identidade” dos elementos entre ele; b) assim que conhecemos uma coisa, tornamo-nos mais semelhantes a ela. Exemplo do primeiro aspecto da teoria aparece neste fragmento 109 de Empédocles: *vemos a terra com a terra, a água com a água*<sup>25</sup>.

Diferentemente de Aristóteles (384-322 a. C.), Plotino (205-270 d. C.) responde à questão de como as atuam entre si optando pela simpatia, negando a necessidade de um médium de sensação.

Ademais, os astros vivem uma vida bem aventurada contemplando esta vida por suas próprias almas; [...] e pela radiação que emana deles pelo céu inteiro, eles são como uma lira onde as cordas, vibrando por simpatia, cantam uma canção [...]; tal é o movimento do céu; [...]<sup>26</sup>

Sua interpretação exclui tanto a noção do contato ou contiguidade quanto a noção da similitude. Através da *sympatheia*, Plotino mantém a coerência do seu sistema, solucionando problemas como o da providência (*pronoia*), o da astrologia, o da adivinhação (*mantike*) e o da magia, além de preservar a transcendência de Deus, cuja providência pode ser exercida indiretamente através da interrelação das

---

<sup>25</sup> DIELS, 31 - 86.

<sup>26</sup> PLOTINO, *Enn.* IV, 8, 2. Tradução livre de: “*En outre, les astres vivent d'une vie bienheureuse en contemplant cette vie par leurs propres âmes; par la tendance de leurs âmes à l'unité et par le rayonnement qui émane d'eux dans le ciel tout entier, ils sont comme une lyre dont les cordes, vibrant par sympathie, chanteraient un chant naturellement harmonieux; tel est le mouvement du ciel; [...]*”

coisas<sup>27</sup>. Plotino argumenta para sustentar até mesmo a “*possibilidade da manipulação e uso de poderes simpatéticos das coisas*”.

É esse tipo de pensamento que garante que a magia também seja encarada como forma de conhecimento. Plotino, ao falar de radiação, de vibrações e emanações, fala de ação à distância. Os mágicos seriam capazes de agir à distância sobre seres e coisas, por simpatia. Concebendo a ação à distância e introduzindo a busca por um conceito mais universal de força, o conceito de simpatia também serve de justificativa para a astrologia e para interpretações teológicas do mundo.

A noção de ação à distância também terá seus ecos, no século XIX, na teoria sociológica proposta por Gabriel Tarde. Ele virá a definir o público como “uma massa dispersa em que a influência das mentes, umas sobre as outras, se torna uma ação a distância”<sup>28</sup>

Voltando à teoria do “semelhante conhecido pelo semelhante”, o que implica a ideia de que o conhecedor só conheça o objeto graças a alguma espécie de “identidade” entre eles? O que significa tornarmo-nos mais semelhantes a uma coisa assim que passamos a conhecê-la?

Deixemos estas questões em suspenso por ora, e prossigamos. Nosso próximo encontro é com Michel Foucault (1926-1984), que nos ajudará a situar a simpatia na “trama semântica da semelhança no século XVI”. Veremos que ecos há entre tal trama e nosso tema. Em seguida, o filósofo francês Jean-Marie Guyau nos dará um depoimento sobre a ideia de simpatia no séc. XIX, ao falar da arte do ponto de vista sociológico.

---

<sup>27</sup> PLOTINO. *Enn.* IV, 8, 2.

<sup>28</sup> TARDE *apud* LAZZARATO, 2006, p.75.

## A simpatia na trama semântica da semelhança no séc. XVI.

A arqueologia das ciências humanas de Foucault, *As Palavras e as Coisas*<sup>29</sup>, é disparada pela inquietação que surge da impossibilidade de se pensar algo. Ao sentir o desconforto provocado pelo escritor argentino Jorge Luis Borges, no texto em que este enuncia uma taxionomia de suposta enciclopédia chinesa, Foucault pergunta-se: mas afinal, o que é isso que é impossível pensar?

Deslindando a questão, acompanhando a trajetória de seu pensamento com a impaciência de quem acompanha um romance de suspense, chegamos com ele à conclusão de que o que instaura o incômodo da impossibilidade é a enumeração que junta todas as categorias e mostra, afinal, que o impossível é o local onde a elas seria permitido coexistir. Diz Foucault: onde mais senão no não-lugar da linguagem?

Mas o que nos faz ter tal certeza, essa convicção imperiosa de que dois cães galgos se parecem mais do que um cão e um gato, mesmo que estes dois tenham *acabado de quebrar a bilha*, ou sejam ambos *adestrados*? Como tal incômodo tornou-se comum e tal impossibilidade, incontestável? São as perguntas de alguém que sabe que o comum e o incontestável não são naturais nem imutáveis.

Há uma coerência, há um sistema, um limiar que divide o que se assemelha e o que se difere: de fato não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e da aplicação de um critério prévio.

---

<sup>29</sup> FOUCAULT, 2002, pp. IX-XXII; 23-61.

Começa-se a empreender, então, a aventura do livro de Foucault: uma investigação sobre a ordem. Uma *arqueologia* disso que se dá entre dois extremos, o do olhar já codificado e o do conhecimento reflexivo, o dos códigos ordenadores de uma cultura e o das reflexões sobre a ordem — “a experiência nua da ordem e de seus modos de ser”. Esse é portanto um estudo das configurações que deram lugar às formas diversas de conhecimento empírico: a partir do que foram possíveis conhecimentos e teorias com os quais nos deparamos hoje?

Ao trazer à luz o campo epistemológico, em busca das condições de possibilidade da *epistémê* da cultura ocidental, Foucault descobre duas grandes discontinuidades: a que inaugura a idade clássica, em meados do século XVI, e o limiar da nossa modernidade, no início do século XIX. Segundo ele, embora a um olhar menos atento possa parecer que a razão europeia vem evoluindo num movimento absoluto até nossos dias, isso não passa de um efeito de superfície. Sua *arqueologia* mostra que nossa ordem, sobre cujo fundamento pensamos, não é a mesma que a dos séculos XIV ou XVII, como também já não é a mesma desde o século XIX. Foucault evidencia que o modo de ser das coisas e da ordem que as distribui e as oferece ao nosso pensar mudou profundamente, chegando ao momento em que a figura do homem entra em campo: “O homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova.”

É uma história da semelhança, na qual interessa a nosso estudo a quebra que ocorre no século XVI. Já vimos que essa noção é muito importante para o saber da época, mas nesse ponto da história, a similitude “desfaz sua dependência para

com o saber” e “desaparece do horizonte do conhecimento”. Até então, era através da semelhança que o mundo se explicava. E a representação era o “espelho do mundo”.

Mas como era pensada a similitude? Se tudo, infinitamente, podia se assemelhar a tudo, seria possível ao menos estabelecer *como* as coisas podiam parecer umas às outras? Da rica trama semântica envolvendo a semelhança no século XVI, Foucault destaca quatro figuras “seguramente essenciais”.

A primeira é a noção de *convenientia*, a semelhança ligada ao espaço, à vizinhança. Tal atributo “pertence menos às próprias coisas que ao mundo onde elas se encontram.” O mundo seria “a conveniência universal das coisas”. Por conveniência, o universo inteiro se assemelha a si mesmo, em elos sempre similares aos seus vizinhos, ao precedente e ao seguinte, constituindo uma “cadeia consigo mesmo”. É essa noção de elos totalmente interligados que permite a ideia de que, ao “tocarmos uma extremidade” do mundo, todo o resto se moverá também.

O *aemulatio* é a segunda noção destacada, a qual admite que há correspondência entre as coisas dispersas pelo mundo — “uma espécie de conveniência mas que fosse liberada da lei do lugar e atuasse, imóvel, na distância.” Pela emulação, as coisas se imitam ou se parecem, no universo inteiro, sem necessidade de vizinhança ou ordenação sequencial. “Os elos da emulação não formam uma cadeia como os elementos da conveniência, mas, antes, círculos concêntricos, refletidos e rivais.” Não seria possível nem ao menos dizer qual dos dois entes assemelhados é a cópia e qual o original: a emulação surgiria de uma dobra do ser, que cria ao mesmo tempo as duas partes confrontadas.

A *analogia*, por sua vez, executa as similitudes mais sutis. Conceito usado pelos gregos desde que temos notícia, superpõe *convenientia* e *aemulatio*. Como a conveniência, fala de liames e juntas. Como a emulação, afronta semelhanças através do espaço. Assim, seu poder é imenso, e seu campo de aplicação, ilimitado. Além disso, pode se voltar sobre si mesma sem por isso ser contestada. Reversível, a analogia permite que aproximemos qualquer figura do mundo a qualquer outra. A figura do homem, entretanto, é o ponto privilegiado, fulcro onde todas as analogias se cruzam, e onde as relações podem inverter-se sem se alterar. Assim como o organismo humano pode ser comparado ao firmamento, o homem compara-se também à terra, enquanto o seu esqueleto é também aproximado ao dos pássaros, muito antes de que isso seja nomeado como “anatomia comparada”. O homem está envolvido no espaço das analogias, e ao mesmo tempo transmite as semelhanças que recebe do mundo.

Por fim, a quarta forma destacada da similitude no século XVI é assegurada pelo *jogo das simpatias*. Nela, nenhum caminho é predeterminado, nenhuma distância é pressuposta, nenhum encadeamento prescrito. A simpatia é uma força poderosa: não só é capaz de brotar de um único contato e percorrer os espaços mais vastos como também suscita o movimento das coisas no mundo, provocando a aproximação das mais distantes. Mas por simpatia as coisas também tendem, além de se assemelhar, a assimilar-se, se dissolver umas nas outras a ponto de perder sua individualidade. Por isso, no jogo das simpatias, torna-se indissociável a sua antagonista, a antipatia. Esta permite que as coisas no mundo mantenham suas diferenças, numa espécie de rivalidade que garante que o mundo não torne a ser, por simpatia, indiferenciado, totalmente fundido numa única

expressão de uma mesma substância. Pelo eterno jogo de forças entre simpatia e antipatia, que atrai e repele constantemente tudo o que há, é que as coisas do mundo permanecem o que são, preservando sua singularidade.

A soberania do par simpatia-antipatia dá lugar a todas as formas de semelhança, retomando e explicando as três primeiras similitudes. Todas as vizinhanças da conveniência, todos os ecos da emulação, todos os encadeamentos da analogia cabem nas simpatias.

Na trama do saber do século XVI, a semelhança é o que há de mais universal. Mas ao mesmo tempo que é o que há de mais visível, é o que está escondido, assinalado no mundo por signos que é preciso decifrar. Nesse momento, semiologia e hermenêutica são uma coisa só, a similitude. É preciso de assinalações no mundo que evidenciem as conveniências, as analogias, as possíveis semelhanças. Mas até então, descobrir o que os signos significam e onde eles se encontram, o que os instituiu e quais suas leis de encadeamento, tudo isso se refere à semântica da semelhança: buscar o sentido significa trazer à luz o que se assemelha.

Uma das consequências desse modo de pensar do século XVI é que uma semelhança só vale pela acumulação de todas as outras. O mundo inteiro precisa ser percorrido para que a mais tênue das analogias seja justificada e por fim confirmada. E nessa *epistémê* onde os signos e as semelhanças enrolavam-se reciprocamente numa voluta sem fim, era preciso um limite, algo que garantisse um termo a esse percurso indefinido e infundável. A categoria do microcosmo desempenha então papel fundamental. Ela funciona ao mesmo tempo como garantia de tal saber e termo de sua expansão: por mais que a distância do microcosmo ao

macrocosmo possa ser imensa, ela não é infinita. Entre os limites efetivos dessa analogia desenvolve-se o jogo das semelhanças, sem mais correr o risco de escapar indefinidamente.

Num saber assim construído, magia e erudição encontram-se num mesmo plano. A adivinhação não é uma forma concorrente do conhecimento, ela se incorpora ao próprio conhecimento. Como a configuração do saber remetia umas às outras as marcas e a similitude, a forma mágica era inerente à maneira de conhecer. A erudição também: não há diferença entre as marcas que Deus depositou no mundo para nos fazer perceber seus segredos interiores e as marcas que os sábios da Antiguidade deixaram no papel, a não ser que estas são evidentes, enquanto aquelas precisam ser “desvendadas”. Ou seja, *Divinatio* e *Eruditio* são uma mesma hermenêutica — natureza e verbo entrecruzam-se ao infinito, formando como que um grande texto único.

A experiência da linguagem pertence à mesma rede arqueológica a que pertence o conhecimento das coisas da natureza. Ela faz parte da grande distribuição de similitudes e assinalações. Ela não é um sistema arbitrário: está depositada no mundo e faz parte deste, tanto porque as coisas escondem e manifestam seus enigmas como uma linguagem, quanto porque as próprias palavras são algo a ser decifrado. Mas se ela não mais se assemelha imediatamente às coisas que nomeia, não é por isso que esteja mais afastada do mundo. Através dela ocorrem as revelações, através dela a verdade se manifesta e se enuncia. Conhecer um animal, uma planta, uma coisa qualquer, implicava ser capaz de recolher toda a camada de signos que se acumulara sobre tal coisa até então.

A organização da linguagem renascentista é ternária: ela reúne o conteúdo formal das marcas — as assinalações das coisas, o conteúdo por elas assinalado —, as coisas a que se referem, e também as similitudes que juntam marca e conteúdo. Esse jogo complexo desaparece com o fim do Renascimento. O mundo clássico cartesiano do séc. XVII quebra a conveniência, a emulação, a analogia que se procurava entre as coisas, quebra com esse terceiro termo, que é esse “entre” as coisas. A linguagem deixa de ser representação material das coisas, e nasce um problema até então desconhecido: da velha pergunta sobre como reconhecer que um signo designasse realmente aquilo que significava, passa-se a questionar como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa. A profunda interdependência entre a linguagem e o mundo está desfeita. Separam-se as palavras e as coisas. “E livre, enfim, da relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação.”<sup>30</sup>

\*\*\*\*\*

Foucault chega ao binarismo do séc. XVII, que justifica a linguística e nossa herança de dividir o mundo em dualidades. É um mundo de correspondências fechadas. E nos interessa, nesse mundo clássico, a temática do que está “entre”, nas zonas de vizinhança dessas correspondências. As zonas intervalares, os limiares, as zonas de indeterminação, as intersecções, as relações exteriores aos termos que ainda vagam entre eles.

---

<sup>30</sup> Ibidem, p. 21.

## **Simpatia, sociologia e arte<sup>31</sup>**

Depois de haver sustentado a tese da ideia sociológica por trás da ideia religiosa, em *A Irreligião do Futuro*, Jean-Marie Guyau empreende estudo semelhante em relação à arte, no final do século XIX. Para ele, religião, moral e metafísica são expansões da vida social, diferentes esforços “para conceber o mundo inteiro sob a ideia de sociedade”. Enquanto a metafísica é a ligação intelectual do homem com o todo, bem como a religião, “essa forma figurada e imaginativa da metafísica”, “a moral realiza a união das vontades”, “a conversão das ações para uma mesma finalidade.” Porém, a união social não se completa assim. Falta ainda uma comunhão de sensações e sentimentos — “sinergia social” que só pode ser alcançada através da “simpatia social”. Eis o papel da arte.

Ao tratar do aspecto sociológico da arte, Guyau propõe que esta desenvolve “uma forma superior da própria sociabilidade e da simpatia universal”. A simpatia, para Guyau, é quase sinônimo de sociabilidade, sentimento ou tendência natural e fundamental do humano, e através da qual a arte, em sua essência, pode produzir uma emoção estética de caráter social arrebatando “o indivíduo da sua própria vida para fazê-lo viver a vida universal”, não só compartilhando ideias e crenças, mas “pela própria comunhão das sensações e sentimentos”.

“Toda estética é verdadeiramente – como pareciam acreditar os antigos – uma música, no sentido de que ela é uma realização de harmonias sensíveis entre

---

<sup>31</sup> GUYAU, pp. 63-244

os indivíduos, um meio de fazer os corações vibrarem simpaticamente, como vibram os instrumentos e as vozes. Assim, toda arte seria um meio de concórdia social [...]"

Embora não nos interessem suas ideias de “concórdia social”, “unidade de sentimentos”, “comunicação com o exterior”, percebemos o quanto a simpatia é importante para Guyau, funcionando como conceito intrínseco aos objetivos “elevados” que ele crê que a arte tem ou deva ter. Se Guyau acreditava que a simpatia era a expressão da concórdia universal, e que o prodígio da verdadeira arte, a efetivamente “simpática”, seria *nos fazer sentir todos da mesma maneira, comover todos os homens inteligentes*, e promover a comunhão e a partilha, acreditava também que a força da simpatia seria sua capacidade de comoção.

Para nossa nuvem de simpatia, funciona essa ideia de comoção se descolada do sentido de *piedade* ou *enternecimento*. A simpatia tal como recolhemos *comove* mais no sentido de *sacolejos* ou *sensibilizações*. E não necessariamente em prol da *concórdia universal*.

Se o artista ou poeta é para Guyau “uma forma extraordinariamente intensa da simpatia e sociabilidade”, o é por sua capacidade de “visualizar interiormente” as formas possíveis de vida. Podemos daí supor que simpatizar seja “colocar-se no lugar do outro”, como prega o senso comum? Ou, *sentir com*, como afirmou Lawrence?

Sentir com. Sentir em consonância com eles como eles sentem em consonância consigo mesmos. Captando, à passagem, a vibração da sua alma e da sua carne.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> LAWRENCE, p. 26.

## Simpatia, empatia, compaixão ou piedade?

Depois, o erro de Whitman. O erro da interpretação que deu à sua divisa: Simpatia. O mistério da SIMPATIA. Continuou a confundi-la com o AMOR de Jesus, e com a CARIDADE de Paulo. Whitman, como todos nós, chegara ao fim do grande caminho do AMOR.<sup>33</sup>

Uma breve problematização desses termos nos ajuda a selecionar o que funciona ou não para a simpatia tal como estamos tentando propor.

*Empatia* é o termo referido a uma espécie de participação íntima. Por meio dela, há algo como uma identificação com outrem, levando até a compartilhar sentimentos e a cometer gestos que ele deveria cometer e que está executando como se estivesse em seu lugar.<sup>34</sup> No dicionário Houaiss<sup>35</sup>, *empatia* refere-se à faculdade, capacidade ou forma de cognição, de compreender emocionalmente um objeto ou um ser, de *se identificar* com outra pessoa, de sentir o que ela sente, de querer o que ela quer, de apreender do modo como ela apreende, tanto para a psicologia quanto para a sociologia.

Já o termo *simpatia* refere afinidades, impressões agradáveis e disposições favoráveis, além de outros usos – *qual é seu nome, simpatia?* – e acepções que, se por um lado parecem distantes do nosso estudo – “relação entre corpo e mente que faz com que um seja afetado pelo outro”, “relação fisiológica ou

---

<sup>33</sup> Idem. p. 28

<sup>34</sup> TICHENER, pp. 206-212. e DYMOND, pp. 127-33.

<sup>35</sup> HOUAISS, edição eletrônica.

patológica de reciprocidade entre dois órgãos, sistemas ou partes do corpo”, “qualidade ou característica afim de dois estados mórbidos, que leva à potencialização de sinais e sintomas” – por outro, guardam a marca do velho conceito grego, da afecção entre os corpos, da qualidade de “vibrar conjuntamente por simpatia”.

Do mesmo modo, a acepção que vibra com nosso estudo é justamente um diacronismo: “correspondência que se julgava existir entre as qualidades de certos corpos.”

Se a simpatia foi pensada como um sentimento fundamental, porque conectado à participação numa comunicação de estados afetivos, como pensar as relações entre esse sentimento e sua confusão com a piedade (ou *clementia*, como diziam os estóicos), e até mesmo a *caridade* proclamada pelo Cristianismo? A piedade oscila entre uma vertente utilitarista e uma piedade para com os que são dignos de amor, e até mesmo para conosco, como podemos ver, por exemplo, no Pietismo\* e suas variações. A Pietas conta também com uma linha totalmente laica, como a que define Espinosa, por exemplo, no mesmo séc. XVII:

o bem que deseja para si mesmo alguém que siga a virtude, deseja-lo-á também para os outros homens e isso tanto mais quanto maior conhecimento de Deus tiver adquirido.<sup>36</sup>

---

\* Movimento luterano alemão do séc. XVII

<sup>36</sup> ESPINOSA. *Ética*, IV, proposição 37, escólio 1

Há, nessa posição espinosana, uma linha de ressonância com a simpatia em Hume – que será tema de nossa próxima parada:

A compaixão ou comiseração, outro termo que se cruza com a história das relações de simpatia, tem história longa nas linhas do interesse e da solidariedade para com dores alheias, uma solidariedade que precisa se estabelecer sem identidade de estados emotivos entre seu portador e o sofredor. Vê-se que há cruzamento entre piedade e compaixão.

Quando Aristóteles define piedade, aparece o conceito segundo o qual a compaixão se volta à dor e sofrimento de pessoa estranha ou mesmo semelhante a nós por idade, caráter, costume, dignidade; no caso dos íntimos, diz ele ainda, é como se nós mesmos estivéssemos sofrendo.

A piedade é, pois, uma dor consecutiva à vista de um mal destrutivo ou penoso que golpeia aquele que não o merecia, e que podemos esperar possa ferir a nós mesmo ou alguém que nos seja caro.<sup>37</sup>

Essa linhagem da piedade considerada como paixão moralmente boa aparece também no *Leviatã* de Hobbes (séc. XV), que a descreve como “tristeza perante a desgraça alheia”, “sentimento de companheirismo”, e a contrapõe à crueldade, que seria por sua vez “o desprezo ou pouca preocupação com a desgraça alheia”<sup>38</sup>. Também nas *Paixões da alma* de Descartes (séc. XVI):

A piedade é uma espécie de tristeza mesclada a amor ou boa vontade para com aqueles aos quais nós vemos

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, II, 8, 1385 b

<sup>38</sup> HOBBS. *Leviatã*, I,VI, p. 25

sofrer qualquer mal do qual os consideramos indignos. Assim, é o oposto da inveja e do sarcasmo.<sup>39</sup>

Na sua *Ética*, Espinosa expõe de certa forma a natureza da piedade.

Se nós imaginarmos que qualquer coisa prazerosa afeta algum objeto do nosso amor, seremos afetados com amor para com essa coisa. Ao contrário, se imaginarmos que algo afeta um objeto de nosso amor dolorosamente, seremos afetados com ódio para ele.<sup>40</sup>

Mas as noções de afetação, amor e ódio, aproximam-se um pouco mais de uma linha que refuta a noção de piedade, proposta por Nietzsche. Em sua ideia de moral nobre ou escrava, a piedade é uma forma da moralidade dos fracos, dos pouco ativos. A piedade é indesejável, sobretudo, porque, no ato da piedade, o outro deixa de ser objeto de temor, logo, perde o que lhe é mais próprio como humano. A piedade fere o orgulho e a potência do outro.

### **Abre parênteses.**

---

<sup>39</sup> DESCARTES. Paixões da alma (III, § 185).

<sup>40</sup> ESPINOSA. *Ética* (III, prop. 22, escólio).

## Um diálogo simpático <sup>41</sup>

17:49 **eu:** rafa!

preciso de uma mão

uma citação de nietzsche que fale de piedade  
dele menosprezando a piedade

**Rafael:** diga

17:50 hehehe

mmmm

deixa eu ver aqui

segue o trabalho que eu já te retorno com o que encontrar...

17:51 **eu:** ueba!

gracias

17:56 **Rafael:** mari, de importante achei esse trecho no  
"nietzsche e a filosofia" do Deleuze (resumo meu):

### 02. ANALISE DA PIEDADE

1. A cumplicidade fundamental entre a vontade de nada e as forças reativas consiste no fato de ser a vontade de nada que faz triunfar as forças reativas, são as forças reativas que levam a vida a negar-se. Quando, sob a vontade de nada, a vida universal se torna irreal, ao mesmo tempo a vida particular torna-se reativa. Ora, as forças reativas querem triunfar sozinhas, e rompem sua aliança com a vontade de nada, projetando mais uma vez sua imagem para escaparem da vontade. Nessa direção elas vão até a extinção passiva, o máximo do nada de vontade. Se o niilismo reativo prolonga o niilismo negativo, este niilismo passivo é o resultado extremo do niilismo reativo: extinguir-se passivamente de preferência a ser conduzido do exterior, pela vontade de nada.

02. ZARATUSTRA diz que Deus morreu sufocado por sua piedade pelo homem. – *O que é piedade? É essa tolerância para com os estados da vida vizinhos do zero. Aquele que tem necessidade dessa vida reativa é que será piedoso. A piedade, no simbolismo de NIETZSCHE, designa sempre esse complexo da vontade de nada e das forças reativas, “a piedade constitui a prática do niilismo... a piedade convence do nada”.*

---

<sup>41</sup> Reprodução de diálogo por mensageiro de internet, com Rafael Frigo.

03. O homem condena Deus à morte, porque não suporta já sua piedade. O homem reativo põe-se no lugar de Deus, volta o ressentimento, a má-consciência, contra Deus, e diz-se ateísta: é o ateísmo do ressentimento. O homem reage contra a piedade de Deus, contra os valores superiores e contra a vida, até que não exista mais nada, não tendo nem sequer, diante desse nada, a vontade de desaparecer. O último dos homens é o descendente do assassino de Deus. Nenhum pastor e um só rebanho...

04. De Deus ao último dos homens, quantas transformações do niilismo; durante muito tempo a vida reativa esforçou-se por segregar seus próprios valores, o homem reativo toma o lugar de Deus: adaptação, evolução, progresso, felicidade para todos, o bem da comunidade, o homem-Deus, o homem-moral, o homem-verídico, o homem-social, são estes os valores novos propostos no lugar dos valores superiores. Em toda essa mudança, entretanto, é sempre a vida reativa, a perspectiva niilista que preside esta história. Por isso NIETZSCHE diz que o niilismo não é um acontecimento na história, mas o motor da história do homem como história universal.

17:57 **eu:** tá  
isso é teu, então

17:58 **Rafael:** aí Deleuze cita uma passagem do Zaratustra  
17:59 isso que eu copieei sim; posso te passar a citação exata do Deleuze, nesse livro, ou a do Zaratustra  
está no livro IV do Zaratustra

18:00 **eu:** sim, se tu puder, eu quero

**Rafael:** ok

18:03 **eu:** <http://www.youtube.com/watch?v=LoKlrJEm7dQ>

18:04 **Rafael:** a parte do zaratustra não é específica... afirma mas também nega...

18:05 vou te copiar a parte do Deleuze então

18:11 **Rafael:** *"O que é a piedade? É essa tolerância para com os estados da vida vizinhos do zero. A piedade é amor da vida, mas da vida fraca, doente, reativa. Militante, anuncia a vitória final dos pobres, dos sofrendores, dos impotentes, dos pequenos. Divina, dá-lhes esta vitória. Quem é que sente a piedade? Precisamente aquele que apenas tolera a vida reativa, aquele que tem necessidade dessa vida e desse triunfo, aquele que instala os seus templos sobre o solo*

*pantanosos de uma tal vida. Aquele que odeia tudo o que na vida é ativo, aquele que serve da vida para negar e depreciar a vida, para a opor a si mesma. A piedade, no simbolismo de Nietzsche, designa sempre este complexo da vontade de nada e das forças reativas, essa afinidade de uma com as outras, esta tolerância de uma para com as outras".*

NIETZSCHE E A FILOSOFIA  
DELEUZE, G., Ed RÉS, PORTO, PORTUGAL, ??????

(eu só tenho um xeróx sem data... hehehe

18:12 mas usei na minha mono

e coloquei uma data que encontrei na internet...

**eu:** legal, legal!

18:13 **Rafael:** aqui ó

*DELEUZE, Gilles, 'Nietzsche e a filosofia', trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias, Ed. Rio, Rio de Janeiro, 1976*

achei outra citação no zaratustra que é mais específica:

18:14 a citação que usei é da pagina 225

ela continua assim:

"Piedade para com a vida reativa em nome de valores superiores, piedade de Deus para com o homem reativo".

18:20 **Rafael:** essa citação funcionou??

achei outra no "anticristo", mas é sobre a compaixão

**eu:** siim!

também preciso!

18:21 é um capítulo que chama "simpatia, empatia, compaixão e piedade"

18:22 **Rafael:** mmm

deixa eu ver

18:24 vou colocando o que encontrar DOS MEUS RESUMOS; o que tu achar que funciona terás que procurar no original, ou me pede que eu copio

Além do bem e do mal:

§82 Compaixão para com todo é dureza e tirania para consigo, caro próximo

§206 O erudito, como a velha solteirona, nada entende de fecundar e dar à luz, as duas funções mais valiosas do ser humano (no sentido mais amplo) – são também aquilo que caracteriza o gênio. O erudito é alguém sem nobreza, confiante só como quem se deixa levar, e não fluir como uma corrente – a desconfiança é a base do coração de todo dependente e membro do rebanho. O pior e mais perigoso de que é capaz é afrouxar todo arco teso, com consideração e mão solícita, claro, compaixão que inspira confiança (isto é, ao filósofo)

18:25 *(a compaixão como algo que conserva o que já está maduro para morrer, como ele vai dizer explicitamente em Anticristo, §7 pg 14)*

§222 *Atualmente só se prega a religião da compaixão, e ali o psicólogo deve abrir os ouvidos: em meio à toda vaidade e ruído desses pregadores, ele poderá ouvir um genuíno tom de auto-desprezo, parte do enfeamento geral da Europa, se não for mesmo sua causa. O homem moderno sofre, padece, mas para sua vaidade apenas “compadece”...*

18:26 ESTE PODE SER BOM (NÃO SEI PRA QUE TU QUER, MAS.... É UM ELOGIO DO SOFRIMENTO E UMA DEPRECIÇÃO DA COMPAIXÃO)

18:27 §225 Todos os modos de pensar que medem o valor das coisas segundo o prazer e a dor (hedonismo, pessimismo, utilitarismo ou eudemonismo), isto é, estados concomitantes e dados secundários, são filosofias de fachada, ingenuidades, que todo aquele que for cômico de suas energias criadoras olhará com derisão e compaixão – não a compaixão pelos queixosos ou pelas camadas escravas que aspiram à dominação (que chamam de liberdade). *Nós vemos como essa sua compaixão diminui o homem, querendo abolir o sofrimento, enquanto nós parece que o queremos ainda mais. Somente a disciplina do grande sofrer criou toda excelência humana (a tensão da infelicidade cultiva a força, a inventividade e valentia criadas no suportar, persistir, interpretar e utilizar a desventura, e o mistério, profundidade, espírito, astúcia, que só então vieram ao mundo). No homem estão unidos criador e criatura, matéria e martelo, e sua compaixão diz respeito à “criatura” no homem, ao que tem de sofrer e ser quebrado, formado, enquanto a nossa é a compaixão contrária [ao homem criador?]. Mas há problemas mais elevados do que dor, prazer e compaixão, e toda filosofia que trate apenas disso é ingenuidade.*

**eu:** isso!

exato

18:28 **Rafael:** (lembrando que isso são meus resumos...)

§260 Basicamente, há dois tipos de morais: a dos senhores e a dos escravos (que podem se mesclar, se ajeitar uma com a outra, e mesmo estar no interior de uma só alma). Quando os dominantes fazem as diferenciações de valor, “bom” equivale a si mesmo, ou seja, o orgulho, a hierarquia, a verdade a honra, a potência, força a generosidade que transborda: ele honra em si o poderoso, o que tem poder sobre si, rigor, dureza; o contrário disso será o “ruim”, que equivale a “desprezível” – o adulator, mentiroso, desconfiado, o que se rebaixa, estreitamente utilitarista. A profunda reverência pela idade e pela origem (no

que se baseia todo o direito) é típico da moral dos poderosos, também o princípio de que somente entre iguais existe dever: frente aos de categoria inferior, ao estranho, é-se livre para se agir como quiser. Para a moral escrava, “bom” será tudo que lhe permite suportar a vida – paciência, diligência, humildade, amabilidade, generosidade em si, compaixão – e mau precisamente o “bom” da outra moral; aqui o “mau” inspira medo, pois é dos senhores que se trata, enquanto o “ruim” da outra moral inspirava apenas desprezo; por fim, mesmo o bom da moral escrava ‘evolui’ tornando-se um tanto menosprezado, porque tem de ser alguém que não ofende, um ser benévolo; o escravo é desconfiado diante da felicidade “sem utilidade” ou não causada por um bem explícito, a felicidade em si. Finalmente, o anseio por liberdade, o instinto para a felicidade, pertencem tão necessariamente à moral escrava quanto a arte e entusiasmo da veneração, dedicação, pertence à moral nobre.

18:29 aqui uma digressão: a compaixão pode ter valor, se expressa um excedente de vida...

§293 A compaixão de quem é senhor e dominador tem valor; mas a dos que padecem, que importa! Há um verdadeiro culto do sofrer, no qual salta aos olhos a invirilidade dessa compaixão, que deve ser proscrito – que contra ela se ostente o amuleto do gai saber.

18:30 ECCE HOMO

18:33 ESTE QUE SEGUE É UM AFORISMO MUITO INTERESANTE, ONDE ELE DIZ QUE, PARA TORNAR-SE O QUE SE É, É FUNDAMENTAL NÃO SABER O QUE SE É... ISTO É, DEIXAR-SE SER TOMADO PELA VIDA E PELAS FORÇAS, E NÃO PRETENDER DOMOÁ-LAS., CONTROLÁ-LAS... NESSE CONTEXTO A COMPAIXÃO PODE SER UMA ESPÉCIE DE "SAÚDE" - EU BUSCO CONSERVAR NO OUTRO UMA VITALIDADE BAIXA QUE É TAMBÉM A MINHA, MAS NÃO ENQUANTO FIM, E SIM ENQUANTO MEIO, (BAIXA VITALIDADE DUM MOMENTO DE TRANSFORMAÇÃO, POR EXEMPLO...)

9. Nesse ponto não há como eludir a resposta à questão de como ALGUÉM SE TORNA O QUE É. E com isso toco na obra máxima da arte de preservação de si mesmo – do AMOR DE SI... Pois admitindo que a tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, o maior perigo seria perceber-se com essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite nem remotamente O QUE É. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida; nisso se mostra a mais alta prudência: quando o “conhece-te a ti mesmo” seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, MAL ENTENDER-SE, mediatizar-se, torna-se a própria sensatez. Amar o próximo,

viver para outros, a compaixão pode ser a medida protetora para a conservação da mais dura subjetividade. É preciso manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície – limpa dos grandes imperativos; cautela com grandes palavras e atitudes: representam o perigo de que o instinto “se entenda” cedo demais – entretanto segue crescendo na profundidade a “idéia” organizadora, a destinada a dominar. Ela lentamente conduz de volta dos desvios, prepara capacidades isoladas que um dia se mostrarão indispensáveis, constrói as faculdades auxiliares antes de revelar algo sobre a tarefa, sobre o “sentido”.

18:34

#### GAIA CIENCIA

§13 compaixão é um sentimento agradável somente para aqueles sem expectativas de grandes conquistas.

18:35 §14 Também a compaixão é uma forma de tomar posse.

§271 Onde estão seus maiores perigos? Na compaixão

#### 18:36 GENEALOGIA DA MORAL

##### PROLOGO

§5 No fundo interessava-me bem mais do que revolver hipóteses minhas ou alheias; e quanto à moral: qual o seu valor? Essa era a minha questão, que me obrigava a me defrontar sobretudo com meu grande mestre SCHOPENHAUER. Ele havia divinizado o “não-egoísmo”, a compaixão, e precisamente com relação a isso manifestava-se em mim uma desconfiança radical e profunda; nisso enxerguei o grande perigo para a humanidade, o cansaço, a vontade que se volta contra a vida, a última doença.

18:37 bom, vou parar por aqui pq muita coisa também pode desajudar , hehehe

**eu:** hehee

### **Fecha parênteses.**

Dentre recolhidas, das mais diversas fontes, e diferenciações na nossa nuvem de simpatia, esgarçamos uma noção que já não cabe, evidentemente, na definição do senso comum. Do léxico filosófico compilado por Jaeger, servimo-nos

das primeiras pistas para nosso percurso, que procurou destacar linhas coincidentes com uma vaga noção de simpatia que impulsionava o início de nossa aventura.

A essa altura, o ouvido acostumado com uma palavra tão corriqueira já começou a desnaturá-la para apreender esse novo velho sentido e aos poucos começou a sentir o que essa diferença implica. O que, afinal, não nos serve dessa simpatia “mera opinião irrefletida do senso comum<sup>42</sup>”? Por que a preocupação em diferenciar a simpatia da empatia, da compaixão e da piedade? O que, em suma, nos interessa dela?

Whitman não seguiu a sua Simpatia. Por muito que se esforçasse, continuava sempre a interpretá-la automaticamente como Amor, como Caridade. Fusões!<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Comentário de Luiz Orlandi por ocasião do exame de qualificação, em 28 de julho de 2009.

<sup>43</sup> LAWRENCE. p. 28.

## Da redução da intensidade da simpatia à medida que ela se estende

Com a companhia de David Hume (1711-1776), radicalizamos a atenção ao nosso quarto vetor do tema: o vetor das relações dos humanos entre si. Em *O tratado da natureza humana* (1739-1740), sua primeira obra, nosso tema aparece com destaque:

Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos [...] Um fenômeno tão notável merece nossa atenção, e deve ser investigado até descobrirmos seus primeiros princípios<sup>44</sup>

O tema da simpatia implica aí o seguinte problema: como a simpatia é uma paixão, e como toda paixão, em Hume, se caracteriza por sua parcialidade, a dificuldade a ser levada em conta, do ponto de vista social, é a redução da intensidade da simpatia à medida que ela se estende.

Simpatizamos mais com as pessoas que estão próximas a nós que com as que estão distantes; simpatizamos mais com nossos conhecidos que com

---

<sup>44</sup> HUME. TNH, II, I, XI, § 2.

estranhos; mais com nossos conterrâneos que com estrangeiros.<sup>45</sup>

Sou simpática aos argentinos, mas sou mais simpática a certos argentinos que conheço, e mais ainda a um argentino específico que é meu amigo. Do mesmo modo, se algum estranho entrar numa hipotética sala de aula, a “nossa”, ruidosamente, atrapalhando um pouco nosso trabalho, nós nos incomodaremos, mas nos incomodaremos menos se for nosso colega, e menos ainda se for um colega íntimo, e portanto, caro a nós. O que isso implica socialmente? É assim que Hume pensa a simpatia e essa é sua preocupação a respeito, pois para ele, o senso moral só é satisfatoriamente explicado se lançarmos mão dessa noção.

Aqueles que reduzem o senso moral a instintos originais do espírito humano podem defender a causa da virtude com uma autoridade suficiente, mas carecem da vantagem que possuem aqueles que explicam esse senso por uma simpatia ampliada à humanidade.<sup>46</sup>

A simpatia é, para Hume, a base do contrato social, em sua teoria da moral. Se não a simpatia, o que mais faria com que eu abandonasse irrefletidamente um ponto de vista pessoal, e que talvez até me favoreça individualmente, em prol de um certo bem comum, ou seja, de algo é útil genericamente, a outrem, ou em caráter

---

<sup>45</sup> Idem, TNH, III, III, I, § 14.

<sup>46</sup> Ibidem.

social? Como explicar que, por uma espécie de senso de justiça, alguém possa ser capaz de defender uns interesses que a priori seriam contrários aos seus interesses individuais?

Mas se a simpatia se expande e abre uma espécie de generalidade moral, isso traz em si o paradoxo: é uma expansão sem extensão, e uma generalidade sem intensidade. E para ser moral, é necessário que essa simpatia não se limite ao momento presente. Ela precisa ampliar-se em direção ao futuro, para garantir a correspondência de impressões que faz com que ela funcione socialmente – é preciso que eu possa dobrar a simpatia com um desejo pelo prazer de outrem, bem como com uma aversão pelo seu penar. Mas isso não se dá naturalmente. Primeiro, é preciso uma forte “circunstância presente que nos atinja de maneira viva”, para assegurar essa ampliação rumo ao futuro. Mas tão-somente isso não torna a simpatia ilimitada. É natural que aos que nos são próximos sejamos mais simpáticos. Isso parece pressupor que a simpatia apóia-se nas outras formas citadas de similitude: a contiguidade, a semelhança ou a causalidade. Então a simpatia se dará sempre a partir da semelhança, da identidade? Precisaremos retomar essa questão, e, a partir dela, ampliar nossa noção de simpatia.

Para Hume, “é natural uma generosidade limitada”, que nos convida a uma parcialidade, uma “desigualdade de afecção”, conferida a nós como caráter de nossa natureza. Tanto que estranhemos e temos tendência a condenar atos contrários a essa parcialidade – parece-nos vicioso e imoral quando, por exemplo, pais preferem estranhos a seus filhos. Mas isso não significa, para Hume, que a natureza humana seja egoísta. Ela é simplesmente isto, parcial.

Em *Empirismo e Subjetividade*, Deleuze afirma que a história da filosofia sempre definiu o empirismo em sua relação com o racionalismo, reduzindo-o a uma crítica do inato e do *a priori*. O que ele faz é resgatar e situar a importância de Hume, ou do empirismo, mostrando que para teorizar a subjetividade é preciso uma teoria da prática, já que a produção de subjetividade é prática. Para Hume, o sujeito é uma síntese que transforma uma coleção de ideias e impressões em um sistema. Mas esse sujeito não é nunca dado de uma vez por todas, ou seja, a atividade de subjetivação não se acaba. O sujeito está em constante *processo* de construção e invenção, processo que é possível pelas trocas possibilitadas pelas experiências, ou, se preferirmos, pelos encontros. E é possivelmente nesse encontro com Hume que Deleuze começa a propor a estrutura processual e produtiva da subjetividade. É intrigante pensar que, quase 60 anos depois, estamos mergulhados nessa mesma nuvem compartilhando dessa noção de sujeito, e tentando pensar coisas novas a partir dela.

Ao tentar tematizar a dinâmica de uma clínica da simpatia em ressonância com o problema da limitação da simpatia à medida que o elo se estende – que foi a questão de pesquisa que disparou nosso trabalho –, deparamo-nos com a impossibilidade de interferir voluntariamente em afetações do tipo intensivo. A pretensão de possibilitar a intensificação da simpatia na clínica sem recriar a limitação relacional que ela sofre em grupos restritos, tentado reverter a constatação de Hume, tornou-se infundada, ou, para dizer de outra forma, pouco potente para o problema em pauta. Uma clínica que se constitua como lugar nômade de uma extensão das relações de simpatia, anseio que instigou o início de nossa caminhada, é uma configuração precária, não mais que o resultado de jogos de forças que se

dão ou não, a cada encontro, independente de intenção humana, com uma intensidade variável que também só é mensurável (ou nem) à medida que um encontro se desenrola.

Mas ainda é preciso mostrar como chegamos a essa constatação.

## Simpatia e conhecimento<sup>47</sup>

[...] é uma simpatia *efetiva* que torna possível o conhecimento; ela transforma os personagens enquanto os afeta de fora, e obriga-os a modificar seu sistema de conhecimentos.<sup>48</sup>

Pensaremos agora no problema da gênese do conhecimento, porque, veremos, a simpatia tem aí, segundo propõe David Lapoujade, um papel muito importante. Vamos pensar sobre como o conhecimento surge e não de onde surge, porque gênese fala daquilo que está constantemente em vias de se fazer. Como um conhecimento novo vem juntar-se aos conhecimentos que já temos? O que é, afinal, o conhecimento acontecendo? *Como um conhecimento vago torna-se preciso, concreto, efetivo?*

Interessar-se pelo conhecimento desta perspectiva significa interessar-se muito mais pelo processo constante de *transformação* dos conhecimentos que possuímos do que pelo processo de aquisição de conhecimentos.

A experiência se apresenta como um vasto campo povoado de signos. As inumeráveis relações que o percorrem apresentam-se sobre a forma de

---

<sup>47</sup> LAPOUJADE. Comunicação oral.

<sup>48</sup> Idem, 2008, p. 133. Livre tradução de: “[...] c'est une sympathie *effective* qui rend possible la connaissance; elle transforme les personnages en tant qu'elle les affecte du dehors et les oblige à modifier leur système de connaissances.”

*sistemas* onde cada signo remete à outros signos para desenhar “linhas de ordem”.<sup>49</sup>

Ou processos cognitivos. Carregamos todos uma bagagem de remissões, signos que aprendemos a ligar, em certo momento da experiência, a outros que lhes deem sentido, que nos permitam responder com um comportamento ou atitude já testada e aprovada como eficaz. Mas o que é o conhecimento quando nós ainda não conhecemos? Quando nós estamos a ponto de conhecer, prestes a conhecer, mas nós não conhecemos ainda? Por qual processo nós nos tornamos conhecedores? Interessa-nos aqui esse devir conhecedor.

Mas isso vem ao caso se, de todo modo, o que importa é o conhecimento consumado? O que importa afinal não é possessão de um saber? Por que se deter nesse estado transitório, provisório, de inacabamento e indeterminação, de imperfeição e tateio que caracteriza o conhecimento se fazendo?

Se esse tipo de questão cabe, é porque costumamos considerar que o modelo verdadeiro de conhecimento é o conhecimento acabado. Uma relação fixa, sedentária, entre um sujeito conhecedor e os objetos conhecidos. Essa vem a ser a definição geral do conhecimento: o conhecimento é o conhecimento objetivo por um sujeito. Pensado desse modo, concebemos então o conhecimento como uma possessão, e não como um processo. Eu possuo um conhecimento, através do qual eu posso prever. Conhecer, desse ponto de vista, é prever. É estabelecer leis, possibilidade de prever como os corpos vão se comportar contidos na lei. Porém, os

---

<sup>49</sup> Op. cit. p 121. Livre tradução de: “L’expérience se présente comme un vaste champ peuplé de signes. Les innombrables relations qui le parcourent se présentent sous forme de *systèmes* où chaque signe renvoie à d’autres signes pour y dessiner des “lignes d’ordre”. Ces lignes constituent autant de processus cognitifs.

rascunhos, os esboços, todo o processo de pesquisa, de errância, desaparece quando o conhecimento é acabado.

De uma outra perspectiva, conhecer é não saber ainda, é procurar um conhecimento, ou algo que tornar-se-á um conhecimento. Temos então duas figuras de conhecimento possíveis: o conhecimento como saber, como o efeito de saber adiantadamente e o conhecimento como o efeito de não saber ainda - um fundo de ignorância. Como bem observa Lapoujade, é incontestável que grande parte de nossa experiência obedece ao primeiro modelo. Conhecer significa, corriqueiramente, prever, saber com antecedência como vão se comportar os objetos, e como nós vamos nos comportar frente a esses objetos.

Claro que dispomos de uma bagagem de conhecimentos pré-existentes que se aplicam à experiência. São nossas linhas gerais, são as regras de conduta, tudo o que se passa ao respondermos a uma série de questões - “e agora, o que fazer ?” “pra que lado eu vou?” “como me devo me comportar frente a esse objeto?”. Como se o mundo, a vida prática, colocasse questões à nossa atividade de pensar, nossa atividade física e já guardássemos as respostas. Costumamos chamar tais ideias de verdades, porque podemos aplicá-las ao mundo.

O conhecimento, segundo esse modelo, compreende o conjunto de nossos hábitos ligando percepção, concepção, reação, em regras gerais de conduta. Regras morais, regras lógicas, regras técnicas. Como se houvesse um compartimento, uma espécie de mundo onde está tudo aquilo que eu posso prever, onde eu posso predeterminar a relação que eu poderei manter com aquilo que se passa. Esse mundo guarda, poderíamos dizer, o conteúdo do conhecimento.

Segundo o outro modelo, eu sou ainda uma ignorante. Não uma ignorante completa, porque afinal já procuro alguma coisa em alguma direção. Como então se produz o conhecimento? O que me leva a buscar algo, o que me leva a tal ou tal direção?

Já pressupomos aqui que todos temos esse conjunto de conhecimentos organizado. E então, eis que no interior desse sistema, no interior das cadeias dessas experiências, ordenadas entre elas, habituais, familiares, surge um signo estranho. Um pequeno signo inabitual, que não se encaixa nas regras pelas quais habitualmente nós nos relacionamos com o mundo.

Imaginemo-nos numa situação de conhecimento e de saber, de familiaridade. Dispomos de todo um conjunto de conhecimentos pré-existentes que poderão ser aplicados na situação presente. Eis então que um pequeno signo inicial, depois outro, talvez depois um terceiro pequeno signo, fazem com que nada se passe como previsto. Esses signos testemunham a existência de um outro mundo.

Eu não poderia deixar de admirá-lo. Ele era tão sábio. Tinha um profundo conhecimento nascido de uma vida inteira passada no mato. Tinha um bom coração, generoso, disposto. Ele podia pensar num homem que nunca conhecera e que provavelmente jamais conheceria.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> KUROSAWA, 1975. Fala do personagem capitão Vladímir Arseniev

São signos particularmente notáveis, porque eles não tem nenhum sentido no nosso mundo. São signos ao mesmo tempo notáveis, porque são muito distantes, e completamente obscuros, porque eu não sei o que querem dizer. Há signos, percebemos, mas não sabemos o que querem dizer.

*Nossa! Que máximo! O que será que significa?* Foi justamente assim que me senti quando na graduação tive meus primeiros encontros com textos de Deleuze, Guattari, Rolnik. Uma curiosa sensação de estranhamento-fascinação. Aquela história da noivinha, uns tais de territórios existenciais, de roupas-territórios meio justos e incômodos.

Você pondera: a "noivinha" é inadequada para dar andamento a essa cena. E por não se prestar à orientação dos afetos nascidos do encontro que ela está vivendo, esse tipo de máscara não mais se beneficia de oxigenação afetiva: tornou-se obsoleto. É uma "aspirante-a-noivinha-que-gora", você conclui.<sup>51</sup>

Eu queria mergulhar naquilo, conhecer mais. Não entendia – e não sei se posso hoje dizer que entendo –, mas gostava. Poderíamos dizer que eu “me identificava”, mas proponho outra forma: eu vibrava junto. Como isso é possível?

Lapoujade distingue, a partir da obra de Henry James, dois tipos de personagem, que podem ser transpostos para a realidade. O que difere *migrantes* de *provincianos* é a capacidade de mudar quando confrontados com novas realidades. O migrante está sempre permeável a novos signos, por mais que lhes sejam

---

<sup>51</sup> ROLNIK, 1989. p. 27.

estranhos, e se deixa deambular junto com eles em direção a novos mundos. O migrante não tem medo do não-conhecido. O provinciano é a figura que, por mais que viaje, nunca muda. Nunca sai do seu país, mesmo do outro lado do mundo, ou antes, nunca deixa que seu país saia de si. Isso se aplica a sistemas de conhecimento e ao prazer de aprender. O migrante segue o fio que o desvia de seus hábitos e padrões familiares, e se deixa levar para mundos desconhecidos.

A característica do migrante é que ele está sempre tomado entre dois mundos, entre duas eras, entre dois países: aquele que ele deixa e aquele que ele descobre.<sup>52</sup>

Entre sujeito e objeto de conhecimento, sempre há signos intermediários, que levam de um a outro. Sujeito e objeto são só dois extremos de um processo, um tatear vago que pode vir a transformar-se numa nova interpretação de mundo. Considerar essa noção pressupõe uma relação com a ideia de conhecimento não objetiva. Tampouco subjetiva. Conhecimento é processo. Variação de velocidade. Variação de ponto de vista. Permeabilidade ao novo.

Um primeiro signo estranho testemunha necessariamente a existência de um outro mundo. Depois, os signos estranhos se multiplicam. E então, nós ficaremos no mesmo mundo, esse mundo do conhecimento já adquirido, onde os conteúdos se verificam sem sucesso para assimilar a experiência em questão? Ou será necessário se deslocar a um outro mundo, será necessário entrar numa

---

<sup>52</sup> LAPOUJADE, 2008, p 131.

deambulação? O conhecimento tem lugar numa espécie de aquisição, de posse, e será necessário renunciar a essa posse e deambular, se deixar errar, conduzir por certos signos que vão constituir séries deambulatorias.

Os signos nos levam para outro lugar. A gente não sabe o que vai descobrir, não sabe o que vai conhecer, mas eu sei que há algo para conhecer. Os signos agem como ideias condutoras, diretoras. Há ideias que dirigem nossa experiência, diretrizes, linhas gerais, e há ideias que escapam. Conduzem-nos a outro lugar. *Como um fio que escapa e nós decidimos seguir.* Linhas de fuga?

O modelo do conhecimento torna-se então um modelo onde nós tentamos surfar na onda do imprevisível, deambular sem saber, de um lado, o que vamos conhecer, o que vamos descobrir, e por outro, sem saber os meios que são necessários para chegar a esse conhecimento.

É verdadeiramente uma situação de migração, a situação de um indivíduo que descobre um outro mundo, descobre um mundo novo no qual ele não conhece os códigos de significação. Conhecer devém um ato migratório. Como procede então esse conhecimento migratório e esse conhecimento deambulatorio? Como nós relacionamos um mundo no outro? E a questão que nos toca: como conhecemos um outro mundo sem que ele se trate de uma extensão do primeiro mundo do nosso conhecimento?

Há deambulação ou há migração somente se o primeiro sistema de conhecimento é transformado, o sistema de onde nós partimos, aquele de nossos hábitos e conhecimentos possuídos, se vê abalado ou transformado. Assim, o conhecimento migratório ou o conhecimento deambulatorio supõem uma transformação do sujeito. Não é a velha relação dos sujeitos com os objetos, é

aquela do sujeito que transforma o conteúdo do seu saber. E é essa transformação que nos interessa seguir. Interessam-nos esses momentos de crise de nosso conhecimento. Os momentos onde o conhecimento que possuímos não é mais suficiente, não nos permite mais compreender o que se passa. Há então a necessidade de transformar um sistema, de passar a um outro sistema de conhecimento.

Há indivíduos que não mudam jamais de modo de conhecimento. Que ficam indefinidamente no primeiro mundo. São esses personagens que já qualificamos como *provincianos*. Aqueles que mesmo que viajem muito pelo mundo, parecem não mudar jamais. Viajar pelo mundo pode ser no mesmo lugar, quer dizer, o migrante transforma-se em viagens nas quais não necessariamente há deslocamento espacial.

O provinciano, seu modo de conhecer particular, é o personagem de regras gerais extensivas. É aquele que diz: “nós, americanos”, “vocês, europeus”. Ou ainda, “nós, brasileiros”, “nós, argentinos”, etc. Ou seja, aquele que funciona de acordo com regras gerais, extensivas, não particulares. Ele produz generalidades, conhecimentos gerais que testemunham sua autoctonia. Nós podemos encontrar esse modelo de sedentarismo ou provincianidade em qualquer campo de experiência. “Você é você, e eu sou eu”. Tudo é bem fixo, cada coisa em seu lugar, é definitivo que eu não vou mudar meu mundo, meu sistema de conhecimento, que é completo, que me é conveniente, pra ir explorar qualquer coisa de novo. Assim, o sedentário ou provinciano é o oposto, a figura negativa daquele conhecimento migratório ou deambulatório que nós vinhamos descrevendo.

O migrante vive nos intervalos, está sempre entre o mundo que ele deixa, o conhecimento que ele abandona, e o conhecimento que ele vai adquirir. E que ele não adquiriu ainda. Não é o o homem das regras gerais, é o homem das ideias condutoras. Ele se deixa conduzir de uma ideia a outra levado pela questão “o que isto quer dizer?” Mas esta questão pode receber dois tipos de tratamento.

Um tratamento, o do migrante, é aquele que diz “estou num mundo onde eu não compreendo os códigos”. Por exemplo, a gauchinha do interior que chega a São Paulo e penetra em novos mundos, um mundo acadêmico, entra num mundo onde os códigos sociais lhe são desconhecidos. Ela não ri das piadas, ela não compartilha dos deslumbramentos. Ela não conhece as regras de conduta que a permitem operar neste mundo.

Uma primeira atitude, que consiste uma atitude de aprendizagem: eu vou aprender os signos deste mundo praticando. É quando eu procuro conhecer os hábitos, os costumes, a língua, etc, estando num país – ou estado - estrangeiro. É um primeiro aspecto da migração, não o mais profundo, mas é o mais acessível. E que interessa como estatuto de regra geral.

Mais complexo e mais interessante para nós é a mesma questão, “o que isso quer dizer?”, num outro sentido. Nós não podemos mais fazer regras gerais que permitiriam compreender esse novo mundo, mas há pequenos signos, pequenos signos secretos que escapam às regras gerais. Interesse-me por alguém, acho atraente, é um homem de outro meio, um estrangeiro. Eu sinto que ele também está atraído por mim. Mas há uma resistência. Eu sinto que ele não pode fazer o caminho em minha direção. Ele não pode vir até mim. Então eu vou até ele, E no entanto, ele se afasta. Por quê? O que isso quer dizer? O que é isso que se passa

nesse outro mundo? Quais são os códigos? Será que fui muito incisiva? Será que meu francês foi muito ruim? Será que fui muito confiante? Todas as questões que uma jovem pode supor a seu respeito. E as questões todas não tratam sobre o estrangeiro, mas sim sobre mim.

O que se passa no espírito desse cara? Não somente o que ele me deixa ver no exterior, mas sobre o que se passa que ele não me deixa ver, e o que se passa e ele não quer me dizer. *Qual é seu segredo?*

O conhecimento migratório não se ocupa dos objetos, ele dedica-se aos segredos. O conhecimento objetivo quer produzir objetos, quer conhecer objetos. E ele conhece tanto quanto conhece os objetos. O conhecimento migratório tem sempre a dedicação a um segredo. Atrás de um objeto, atrás de uma pessoa, há um segredo. E esse segredo é muito mais interessante que a objetividade ou que a subjetividade, para o migrante. É isso que faz migrar. A atração de um segredo. Nós somos guiados pela emissão de signos para uma zona de segredos.

A curiosa sensação de não entender nada mas ficar encantado, arrebatado, ou simplesmente com vontade de conhecer mais é um sentimento do migrante. Há um segredo, e nós vamos atrás. O migrante é um curioso. Novas ideias fazem variar nosso ponto de vista, dão uma nova perspectiva a quem estiver permeável a elas. *Não existe mundo que não seja alvo, num momento ou noutro, de signos emitidos de um outro mundo.*

Ok, e o que isso tudo tem a ver com simpatia? Vamos pensar um pouco, junto com Lapoujade, em como se sai, ou não, de um mundo para outro. Ninguém migra jamais sozinho. É preciso que alguém nos convide, nos instigue. Uma pessoa ou um

livro, uma imagem, uma borboleta que passa de repente e leva consigo nosso olhar. São os intermediários no processo, que nos acompanham nessa progressão. “Passadores” ou condutores. *Dito de outro modo, migrar é simpatizar. A simpatia é a parte migrante dos personagens, a condição de seu devir.*

Por simpatia nos abrimos a esses novos mundos, ao fazer vibrar nossos sistemas frente a um signo a princípio indecifrável, mas pelo qual nós nos deixamos arrastar. Vibramos junto com aquela pessoa, aquela ideia, aquela canção. O migrante em nós é que permite-nos simpatizar e circular de um mundo a outro.

William James insiste no papel desse entre dois que ele crê que o racionalismo tenha empurrado pra debaixo do tapete.

Nossa experiência compreende, entre outros, variações de velocidade e direção, e se dá muito mais no meio dessas coisas transitórias que no fim da jornada.<sup>53</sup>

Os pequenos signos secretos existem em torno ou formam o segredo. E os sentimos maravilhados, porque nos parece que há algo de novo para nós, que escapa um pouco da vida que tem sido a nossa até então. Parece que vai ser uma aventura, uma aventura no sentido alegre, interessante, romântica. E então nos ligamos fortemente a essa fonte do segredo, a isso que nos intriga. Meias palavras, alusões, ironias. Vibrações intensivas. Não entendemos, mas percebemos esses pequenos signos, que testemunham qualquer coisa de novo que escapa ao mundo

---

<sup>53</sup> JAMES, W. 1911. Consulta online.

que nos é familiar. Pequenos signos que testemunham a existência de um novo mundo. Muito mais preciso e muito mais secreto é que há uma relação que eu não compreendo. Pode ser que nada seja dito, nem objetivamente sugerido, mas há algo que escapa, que vibra, que não fecha. São signos que acumulamos embora ainda não possamos segui-los. Estamos a ponto de abandonar nosso mundo para entrar nesse outro mundo, um mundo secreto que devemos decifrar. Conhecer significa explorar o contexto de vizinhança do objeto-signo. Em outras palavras, o conhecimento indireto se confunde com um *processo ambulatório*.

E o que nos faz sair do nosso mundo para nos aventurarmos em outros são simpatias. Entramos em relações de simpatia que nos fazem querer seguir esses signos desviantes, descobrir o que se passa aí, ir atrás dos segredos. O que opera por trás desse homem? O que faz com que ele aja assim? Conectamo-nos com essas pequenas vibrações intensivas.

São relações afetivas, relações onde necessariamente é preciso ser afetado. Em que consiste a simpatia aqui? A simpatia consiste precisamente em querer passar por trás das aparências para saber o que se passa numa vizinhança nos é ocultada, justamente. A simpatia é considerar o segredo ao qual eu sou confrontado como testemunho de uma vizinhança que me escapa. De uma outra perspectiva, de um outro sistema de conhecimento. E para ouvir esse novo mundo, é necessário que eu me alinhe com os afetos que me fazem provar esse outro, é preciso que eu devesse um outro. Eu deixo de ser uma mulher, eu deixo de ser um estudante, e eu devesse um outro. Eu devesse *por* ele, quer dizer, eu não devesse um outro, por intermédio dele é que eu devesse um outro.

Mais uma vez, não migramos sozinhos, migramos por intermédio de um outro com o qual estamos em simpatia. É a simpatia que nos faz migrar, como se não pudesse haver conhecimento sem vibração conjunta. Conhecemos sempre por intermédio de um outro, porque é um outro que vai me fazer deambular. Devir é rigorosamente isso. É se transformar por intermédio de um outro. Não é uma relação de fusão nem uma relação de identificação. Eu não me fundo com o outro, eu devento pelo outro, de modo que o outro devém por mim.

O que significa aqui a simpatia e a qual ponto se faz necessária a deambulação? *Simpatizar é perceber no outro os movimentos.* É seguir no outro o movimento. O que nos interessa quando simpatizamos com o outro não é o outro em si, não é sua história, nem o que ele pode me contar, nem o que ele representa para mim, mas os movimentos que ele produz. Simpatizar é acompanhar o movimento que o outro produz. Há na simpatia qualquer coisa da ordem do ritmo. É adotar o ritmo, ou encontrar o ritmo do outro. E esse outro pode ser qualquer outro, objetos, situações perceptivas. É isolar a parte de um movimento e o ritmo desse movimento. Nós acompanhamos o movimento por simpatia.

Imaginemos alguém que é muito tocado por um pôr de sol. Qual é o movimento? É algo absolutamente fixo, ao menos por um minuto ou dois. É um pôr do sol. Entretanto, há um movimento que se produz e é um movimento quase patético, é “algo está terminando”. O dia, a luz, alguma coisa está acabando. Ou, poeticamente, algo está sombreando. Nós acompanhamos esse movimento e somos pegos nesse mesmo movimento. Esse movimento é inseparável do ritmo.

Há um segredo, outrem é um segredo. O que quer dizer outrem? Vejamos que se você conhece mal a língua que o outro fala, você pergunta “o que

quer dizer *blabla?*”, “o que quer dizer... *fiction?*”, você pede esclarecimentos sobre os termos. Mas em certas situações mais profundas você compreende tudo que a pessoa diz. Como isso acontece, compreender? Você não compreende as palavras, não compreende a frase, nem é isso que você tenta. Mas tentamos, ao contrário, saber, determinar, de onde procedem os enunciados que vem dele, ou seja, de qual ponto de vista ele enuncia o que ele enuncia. Voltamos à ideia de amizade tal como propôs Deleuze:

Por que se é amigo de alguém? Para mim, é uma questão de percepção. [...] Não o fato de ter idéias em comum. [...] Vou dizer banalidades, mas é se entender sem precisar explicar. Não é a partir de ideias em comum, mas de uma linguagem em comum, ou de uma pré-linguagem em comum. [...] há pessoas que me falam de um assunto totalmente abstrato, sobre o qual posso não concordar, mas entendo tudo o que dizem. Quer dizer que tenho algo a dizer-lhes e elas a mim.<sup>54</sup>

Entender sem precisar se explicar. Particularmente chocante quando o enunciado é ambíguo. Compreendemos o sentido das palavras, compreendemos perfeitamente do ponto de vista lexical. Mas qual é o ponto de vista que está atrás desse enunciado? E que dá o segredo desse enunciado. É necessário que eu reúna os signos que estão atrás desse enunciado, para determinar em que plano ou em que nível eu posso situar a produção desse enunciado. Então, eu procuro em mim

---

<sup>54</sup> DELEUZE, 1988-1989. Consulta online.

mesmo esse plano. Eu tento me colocar como simétrico. Eu tento saber a qual nível isso que foi dito corresponde em mim. E nós, uns menos, outros mais, fazemos isso o tempo todo.

Compreender é, então, tentar saber antes ou ao mesmo tempo que deciframos a frase a qual nível isso se situa. Não paramos nunca de fazer variar o nível, seguindo a variação dos enunciados que nós escutamos. Assim como dizemos que alguém tem “bom ouvido”, temos um bom ouvido físico, temos também “bom ouvido” mental, que tenta captar os pequenos pontos de vista sobre o qual o plano do pensamento se encontra quem enuncia tal ou qual frase.

*A simpatia é isso. Uma espécie de sintonia pela qual tenta-se, às vezes bem, às vezes mal, situar-se no mesmo plano ou no mesmo nível que o outro. Não é absolutamente imitar. Não é uma forma tentando se assemelhar a outra forma. É a instauração de um plano a partir do qual a gente compreender. E é sempre algo instável, metaestável.*

E nós podemos nos compreender porque se nós instauramos esse plano, a instauração desse plano supõe uma ritmicidade e um ritmo comum. Uma espécie de acordo rítmico e mais ainda, uma mesma altura de tom. Como uma espécie de tonalidade. Estamos no mesmo tom, os enunciados tem uma tonalidade especial. Não tem a ver com sotaques, mas com “o que essa frase “envelopa”? A tonalidade, essa espécie de tentativa de se sincronizar sobre o pano tonal, é a atividade espiritual por excelência, própria da simpatia. Eu devo saber em qual chave o outro joga, em qual registro. Qual a sua atmosfera, seu tom musical, daquele momento, ou de uma vida.

Qual é o tom da sua vida? A nota que vibra por todas as outras notas de nossa vida, que enunciamos? Há indivíduos com quem formamos acordes consoantes ou dissonantes em função da nossa tonalidade. Há uma infinidade de notas possíveis, notas mais ligeiras, notas passageiras, notas melancólicas, notas de furor. Pequenas notas cristalinas.

Nós entramos em uma relação de simpatia. De maneira que todos os pequenos signos que constituem uma espécie de traçado deambulatório, esse percurso, formam uma espécie de linha melódica, e nós migramos para fora da sinfonia massiva de nosso conhecimento adquirido, por essa espécie de linha melódica, esta linha deambulatória que vai devir uma linha melódica. Os signos tornam-se uma linha deambulatória.

Em favor desse conhecimento inadquirido, ou seja, que não pára de ter que fazer-se, porque o segredo não para de se deslocar, poderíamos dizer que há, nesse conhecimento em vias de fazer-se, algo que o torna indispensável para nós, que é nos fazer produzir, produzir novas realidades. Nos faz trazer à existência novas verdades. Conhecer não é conhecer as coisas acreditando que elas seja verdadeiras. Conhecer é produzir novas realidades traçando linhas ziguezagueantes e deambulatórias que permitem aos signos discretos e segredos instaurar, fazer vir à existência, novas realidades.

## **Conclusão**

**ou**

### **O que tudo isso tem a ver com a clínica?**

Como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou que se sabe mal? [...] Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro.<sup>55</sup>

Difícil escrever uma conclusão, mais ainda quando não se acredita que as coisas tenham um fim. Em quatro anos de envolvimento, às vezes mais apaixonado, noutras até ressentido, com o curso de mestrado, creio que a conclusão mais sincera é do que mudou em mim – e que também é processo. Talvez não tenhamos – tenhamos? Eu e todos meus outros eus! – feito avanços teóricos significativos para o conceito de simpatia. Mas as mudanças operadas nesses eus todos foram certamente quebras de paradigmas subjetivos. Descobrir-me estudante, pesquisadora, escritora, apaixonar-me pelo jeito que Foucault escreve, irritar-me com Guyau, arrebatá-lo com o pensamento do Lapoujade, ficar amiga de Plotino!, sentir que o encontro com Hume foi rápido de mais – não acho que possa deixar de mencionar por aqui, tamanho terremoto que isso tudo provocou.

Sofrer ao perceber que uma questão de pesquisa não servia mais. Respirar fundo e resolver encarar outros rumos. Não é, afinal, a encarnação da

---

<sup>55</sup> DELEUZE, 1988a. p. 18

simpatia, do conhecimento deambulatório? Sofri crises de pensamento, e embora possa ser um abalo mínimo frente às grandes crises que mudam paradigmas para a humanidade inteira, é a crise que me interessa. Sinto que cresci. E melhor do que isso, quero continuar a crescer em outros encontros como esses. Tenho curiosidade – simpatia? – para ir além, continuar me encontrando com o que já foi dito por aí, e ver o que eu posso dizer a partir disso.

Não foi um parto fácil, e quase lamento que tenha sido um pouco tardio. Mas foi no justo tempo. No tempo que foi necessário, talvez dosando simpatia e sobriedade, o que faz com que a largueza não seja só abertura, mas uma espécie de abertura seletiva. E foi assim que este trabalho foi composto. Com simpatia.

Primeiro, estávamos num mundo de certa forma familiar, controlado, seguindo um roteiro pré-definido: o projeto. Roteiro de leituras, escolhe um, outro, com certo faro, devidamente orientado por quem de direito, um encontro que já vibrava em simpatia; lê, sente, escreve.

Eis que... pequenos signos estranhos começam a dar as caras. A instigar. A perturbar. E é claro que isso não aconteceu uma vez. Foram sucessões de crises, deambulações, e neste exato momento escrevo de certa forma apaziguada, mas pode ser que até o fim deste texto tudo mude. Ou na defesa. E que bom que mude. Quem não se movimenta, não sente as cadeias que o prendem.

Ler e escrever em vibração com o que eu vivia foi arrebatador. E faz todo sentido para uma clínica que *se apresenta como um campo variado de possibilidades, que valoriza a sensibilidade [que] capta as sensações como signos e descobre o ato criador por excelência.*<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> OISHI. p. 5.

E falo da simpatia num processo de pensar sem nem falar das trocas provocadas pelo trabalho. Cafés, emails, telefonemas, presentinhos conceituais – uma possível citação, um filme, uma canção. Quanta gente à espreita dessas pílulas simpáticas.

Quanto aos rumos do texto, a questão subjacente ao problema da simpatia era como utilizá-la como operador clínico sem fundamentar-se na identidade. A conclusão é que, tal como a recolhemos e montamos, a questão não se justifica, pois simpatia é afetação intensiva. Não dá para decidir, voluntariamente, ser simpático – embora tenhamos brincado com acepções distintas do termo no decorrer do texto. Por falar nisso, um rol de jogos de sentido e chistes que fiz e recebi, ao expor “meu tema de mestrado”, daria uma apêndice divertido. “É preciso convidar uma banca simpática.” “Sympathique -uma trilha sonora para os estudos de Mariel.” “Vamos bater um papo simpático sobre o teu trabalho?” “Que convite mais simpático!” Fora as dezenas de sugestões de “fazer simpatias” para “pegar marido”, “ganhar dinheiro”, “curar doenças” ou até, à medida que se aproximava o final do prazo de entrega, “finalizar mestrado e conquistar a banca”. E só agora percebo que a conotação é sempre positiva, embora eu creia que a simpatia afetação intensiva não traz necessariamente sentimentos enleadores. Afinal, é uma vibração conjunta, e posso vibrar junto num mau encontro, não?

Simpatizamos e tateamos a ideia de simpatia como que intuindo que uma clínica “simpática” é uma clínica que abre a potência do viver. Cientes de que não é possível criar um “manual para simpatizar”, utilizamos nosso percurso de linhas multirressonantes para esquematizar a simpatia tal como a pensamos, uma simpatia que opera para além da identidade, uma simpatia

possível mesmo na alteridade, abertura de mundo intensiva, que permite vibrar junto daquele ou daquilo que não necessariamente nos agrada ou apraz.

Porque a simpatia se mostrou, mais que inclinação favorável, uma capacidade de fazer conexões com essa espécie de placenta do pré-individual, indispensável para a constante criação de novos territórios existenciais. Essa placenta que funciona como um reservatório para constantes reconfigurações, pré-pessoal, transpessoal, que vem junto com nossa noção de sujeito, brevemente citada lá em cima. Sujeito como algo em curso, processo constante, uma espécie de limitado aberto, que não é separável do ilimitado, esse campo ou placenta reservatório para as constantes reconfigurações.

Se Hume tinha em comum com Guyau o fato de enaltecer a simpatia e considerá-la imprescindível para o funcionamento social, e de certa forma concordávamos, onde destoamos é, talvez, justamente, na noção de indivíduo ou sujeito. Para Guyau, os artistas, almas simpáticas, são capazes de “visualizar interiormente possíveis formas de vida”. *Simpatizar é perceber no outro os movimentos*, diz Lapoujade. E movimento é potência.

Talvez seja essa também a chave para desvendar aquele incômodo provocado pelo encontro com Anaxímenes, que propunha que a multiplicidade de entes provenha do um mesmo “uno” e no entanto contrapunha “alma” e “cosmo”. Aí onde ele crê que diferenças qualitativas fazem diferentes entes, gente como Anaximandro ou Simondon acredita que há diferenças de potência. E façamos a breve ressalva de que acreditamos que a medida de potência não é absoluta, mas avaliada em relação ao problema em pauta. Mas isso é assunto para uma outra história.

Simpatia é da dimensão do afecto, enlaçamento de sensações que sinaliza algo apreendido para além do sentimento e da percepção. E que se passa também entre nós e outras almas, as almas dos inanimados - embora etimologicamente isso possa parecer um contrasenso.

Não é esta a definição do percepto em pessoa:  
tornar sensíveis as forças insensíveis que povoam o mundo, e que nos afetam, nos fazem devir?<sup>57</sup>

E se é possível operar uma certa clínica por relações de simpatia, certamente é uma noção de clínica que extrapola o setting terapêutico. Não é privilégio da relação dual terapeuta-paciente – ou terapeuta-cliente, se assim preferirem. É uma clínica do encontro intensivo que pode se dar nos mais diversos meandros, com a arte, o cinema, com a música, num tropeço.

qualquer canção de amor  
é uma canção de amor  
não faz brotar amor e amantes  
porém se uma canção  
nos toca o coração  
o amor brota melhor  
e antes...<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> DELEUZE, 1992, p. 235

<sup>58</sup> BUARQUE, Qualquer canção.

E o que é, afinal, *tocar-nos o coração* senão um arrebatamento simpático? Lembremos da vizinhança que captamos anteriormente, que através do coro grego trágico, aproximou simpatia e florescimento, agitação, vida e arrebatamentos. O encontro intensivo é aquele que potencializa a existência. E a simpatia é instrumento intensivo, abertura potencializante. Largueza de alma. *E minha alma envereda pela estrada larga.*<sup>59</sup> É abertura, é simpatia, é o que possibilita a criação. Criação de territórios existenciais, de mundos possíveis, seleção estranha e sorradeira de forças imperceptíveis que nos potencializem.

A criação opera em um espaço de redistribuição geral da singularidade, tentando novos agenciamentos concretos, a partir da injunção de uma nova sensibilidade: o próprio espaço do desejo, povoado não por formas e indivíduos, mas por acontecimentos e afectos. A criação, guiada pela exploração afetiva, traça um novo agenciamento de espaço e tempo, e não apenas no espaço e no tempo[...]<sup>60</sup>

Não é possível ensinar ou provocar simpatia em alguém ou mesmo em si. Mas foi possível lançar mão da simpatia como tema - e quem sabe instrumento - para essa dança entre linhas conceituais que é uma maneira possível de se montar um trabalho acadêmico. No fim das contas, esta dissertação é mais uma que procurar dar conta de certo interesse difuso que

---

<sup>59</sup> LAWRENCE, p.25

<sup>60</sup> ZOURABICHVILI, p. 342.

nos atravessa a todos, colegas *do núcleo*<sup>61</sup>, interessados em intuições, vidências, alegrias, traduzibilidades, esgotamentos, amizades, alteridades, singularidades, clínicas barrocas, dobras, desvios, bons encontros. Recriar o novo, é nossa humilde e conjunta tentativa, movidos, talvez vibrando simpaticamente, pelo pensamento de Deleuze. Atravessados, todos, por essa velha “história de potência da vida”.

---

<sup>61</sup> Como nós alunos costumamos nos referir ao Núcleo de Estudos de Subjetividade da PUC-SP.

## Epílogo

[18:12:42] Damian Kraus: fica tranquila

[18:13:44] ... vc tem que confiar na tua produção

[18:13:59] Mariel: ok, mas isso é o próximo passo

[18:14:07] ... primeiro, finalizo, imprimo, entrego.

[18:14:09] Damian Kraus: sentir que com isso dá pra viver...<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Reprodução de diálogo em mensageiro por internet.

## **BIBLIOGRAFIA:**

ADAIME, RAFAEL. **Clínica experimental: programas para máquinas desejantes.**

São Paulo, 2007, Dissertação (Mestrado). Departamento de Psicologia Clínica,

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Prof° Dr Luiz Benedicto

Lacerda Orlandi.

AZEVEDO, Adriana B. de. **A construção de um olhar clínico vidente.** São Paulo,

2009, Dissertação (Mestrado). Departamento de Psicologia Clínica, Pontifícia

Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Prof° Dr Luiz Benedicto Lacerda

Orlandi.

INFORSATO, Érika. **Clínica barroca: exercícios de simpatia e feitiçaria.** São

Paulo, 2005, Dissertação (Mestrado). Departamento de Psicologia Clínica, Pontifícia

Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Profª Drª Suely Belinha Rolnik..

JAMES, Henry. **The Pupil/O Pupilo.** Ed. bilíngue. Rio de Janeiro/São Paulo: Imago/

Alumni, 2000.

PELBART, Peter. **Como viver só.** São Paulo: 27ª Bienal de São Paulo. 2006.

Comunicação oral. Disponível em:

<<http://wms.emm.usp.br:7070/eca/forumpermanente/bienal2006/vidacoletiva/bvidc03>

[2.wmv](#)> Acesso em: 01 nov 2009.

\_\_\_\_\_ . **Vida nua, vida besta, uma vida.** Disponível em:

<<http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/2792,1.shl>> Acesso em 12 nov 2009.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tr. br. Alfredo Bosi. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: **Os Pensadores: IV - Aristóteles**. Tr. br. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, a partir da versão inglesa de Ros. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp.245-436

BORNHEIM, Gerd Alberto.(org.) **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1967.

BURNET, John. **O despertar da filosofia grega**. Tr. br. Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza – Philosophie pratique**. Paris: Minuit, 1981.

\_\_\_\_\_. O que é um dispositivo?. In: \_\_\_\_\_. **O mistério de Ariana**. Lisboa: Vega, 1996.

\_\_\_\_\_. **Empirisme et subjectivité**. Paris: PUF, 1953. Tr. br. de Luiz B. L. Orlandi, São Paulo, Ed. 34, 2001.

\_\_\_\_\_. Gilbert Simondon, O Indivíduo e sua gênese físico-biológica. Tr. br. Luiz Orlandi. In \_\_\_\_\_. **A Ilha deserta.** Org. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2006a.

\_\_\_\_\_. Hume. Tr. br. Guido de Almeida. In \_\_\_\_\_. **A Ilha deserta.** Org. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2006b.

\_\_\_\_\_. **Crítica e clínica.** Tr. br. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

\_\_\_\_\_. **Diferença e repetição.** Tr. br. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Imago, 1988a.

\_\_\_\_\_. Sobre a morte do homem e o superhomem. In: \_\_\_\_\_. **Foucault.** Tr. br. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988b. (anexo).

\_\_\_\_\_. **Conversações: 1972-1990.** Tr. br. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

\_\_\_\_\_. **Lógica do Sentido.** Tr. br. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Ed. Salinas, 2007.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a filosofia.** Tr. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_. **Mille Plateaux.** Paris: Minuit, 1980.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. Tr. br. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia. Vol. 2. Tr. br. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia. vol. 3. Tr. br. Aurélio Guerra Neto, Ana Lucia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia, vol. 4. Tr. br. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia, vol. 5. Tr. br. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

\_\_\_\_\_. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia.** Lisboa:

Assirio/Alvim. s/d.

DESCARTES, René. As paixões da alma. (1649) Tr. br. J. Guinsburg & B. Prado Jr. In **Os Pensadores**. 2ª ed. São Paulo: Abril, 1979. Disponível em francês em: <<http://www.laphilosophie.fr/livres-de-Descartes-texte-integral.html>>. Acesso em 12 nov 2009.

DYMOND, R. F. A scale for the Measurement of Empathy Ability. In **Journal Consult Psychol.** 1949. pp. 127-33.

ESPINOSA, Baruch. **OEvres Complètes.** Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1954.

ÉSQUILO. **Agamêmnon.** Tr. br. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Eumênides.** Tr. br. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2004b.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas.** Tr. br. Salma Thannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUILLEÉ, Alfred. Introdução. In GUYAU, Jean-Marie. **A arte do Ponto de Vista Sociológico.** São Paulo: Martins, 2009. pp 29-61.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Tr. br. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2ªed. São Paulo: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_. **Inconsciente maquínico: ensaios de esquizoanálise**.

Campinas: Ed. Papyrus, 1988.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do desejo**. 4ªed.

São Paulo: Vozes, 1996.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature: as being an attempt to introduce**

**experimental method of reasoning into moral subjects**. Eds.: NORTON, David

Fate e NORTON, Mary J. Oxford: Oxford University Press, 2000. Tr. br. de Déborah

Danowski. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

\_\_\_\_\_. **Of the Standard of Taste. In: Essays Moral, Political, and**

**Literary**. MILLER, Eugene F. (Ed.) Indianapolis: Liberty Classics, 1987.

\_\_\_\_\_. **Enquiries: concerning Human Understanding and concerning**

**the Principles of Morals**. SELBY-BIGGE, L. A (Ed.). 3 ed. Oxford: Clarendon, 1975.

Tr. br. de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Ed. da Unicamp, 1995.

\_\_\_\_\_. **Diálogos sobre a religião natural**. (1779) Tr. br. de José Oscar de

Almeida Marques. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992.

JAEGER, Werner. **Paideia: The Ideals of Greek Culture**. Volume 1: Archaic Greece and the Mind of Athens. Tr. Inglesa de Gilbert Highet. 2ªed. 1934. New York and Oxford: Oxford University Press,

KONCZEWSKI, C. **La sympathie comme fonction de progrès et de connaissance**. Paris, 1951.

LACROIX, J. **Les sentiments et la vie morale**. 2ª ed., Paris, 1954.

LAPOUJADE, David. **Simpatia e Conhecimento**. São Paulo: Instituto Tomie Othake, 2009. Comunicação oral.

\_\_\_\_\_. Connaissance et migration. In \_\_\_\_\_. **Fictions du Pragmatisme. William et Henry James**. Paris: Les Editions de Minuit, 2008.

LAWRENCE, D.H. **Whitman**. Tr. port. de Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1994.

LAZZARATO, Maurizio. **As Revoluções do Capitalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia**. Tr. br. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_ . **Ecce Homo – como alguém se torna o que é.** Tr. br.

Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.

OISHI, Lucimara C. **Amizade, Alteridade, Singularidade.** São Paulo, 2003,  
Dissertação (Mestrado). Departamento de Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade  
Católica de São Paulo. Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

PASSETTI, Edson. **Éticas dos Amigos - invenções libertárias da vida.** São Paulo:  
Imaginário, 2003.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos.** 2<sup>a</sup> ed. Tr. port. de Beatriz Rodrigues  
Barbosa. Lisboa: Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. **Timeu e Crítias ou A Atlântida.** Tr. br. N. Paula Lima. Curitiba: Hemus,  
2002.

PLOTINO. **Ennéades.** Vol. IV. Trad. francesa Emile Bréhier. Paris: Les Belles Letres,  
1927.

ROLNIK, Suely. Toxicômanos de identidade. In: LINS, Daniel(org). **Cultura e  
Subjetividade.** Campinas: Papyrus, 1997. pp. 19-24.

SÊNECA. **Des bienfaits**. Tome I. Tr. francesa François Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1926.

SIMONDON, Gilbert. "A gênese do indivíduo" Tr. br. Ivana Medeiros. In: Cadernos de Subjetividade. *In: O reencantamento do concreto*. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, São Paulo, Editora Hucitec, v. 6, 2003. pp.98-117.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

THEMUDO, Tiago Seixas. **Gabriel Tarde: sociologia e subjetividade**. Rio de Janeiro, Relume Dumará; Fortaleza, Secretaria da Cultura e Desporto do Ceará, 2002.

TICHENER, E.B. **Systematic psychology: Prolegomena**. Nova York: Cornell Univ+press, 1972. (1ª ed. 1929).

#### **Documentos online:**

ARISTÓTELES. **Metaphysics**. Tr. inglesa de W. D. Ross. Disponível em: <<http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>>. Acesso em 29 de junho de 2009.

CICERO, Marcus Tullius. **De Natura Deorum**. Tradução para o inglês de Francis Brooks. London: Methuen, 1896. Disponível em: <<http://oll.libertyfund.org/title/539>>. Acesso em 3 jul 2009.

DELEUZE, Gilles. **O Abecedário de Gilles Deleuze**. Paris: Éditions Montparnasse, 1988-1989. Entrevista concedida a Claire Parnet. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/corpoarteclinica/obra/abc.prn.pdf>> Acesso em 12 mai 2009.

\_\_\_\_\_. O que é um dispositivo?. Tr. de Edmundo Cordeiro. In: **O mistério de Ariana**. Lisboa: Ed. Vega – Passagens, 1996. Disponível em: <<http://www.prppg.ufes.br/ppgpsi/files/textos/Deleuze%20-%20O%20que%20%C3%A9%20um%20dispositivo.pdf>>. Acesso 01 out 2009.

HENZ, Alexandre. Formação e deformação: esgotamento entre Nietzsche e Deleuze. In: **Revista Mal-estar e Subjetividade**. Fortaleza – Vol . IX – Nº 1 – p . 135-159. Disponível em: <<http://www.unifor.br/notitia/file/3166.pdf>> Acesso em 04 nov 2009.

HOBBS, Thomas. **Leviatã Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**, Tr. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3ª ed. São Paulo: Abril. 1983. Original 1651. Disponível em <<http://www.ucb.br/relinter/download/ICP%20Texto%20Thomas%20Hobbes%20cap%20xviii%20Leviata.pdf>>. Acesso em 14 nov 2009.

JAMES, William. **The Meaning of Truth**. Disponível em  
<<http://www.gutenberg.org/dirs/etext04/tmth10.txt>>. Acesso em 20 dez 2009.

LAPOUJADE, David. **Devir, Deambulação, Simpatia**. São Paulo: SESC, 2009.

Comunicação oral. Disponível em:

<[http://www.tvaovivo.net/sescsp/ueinzz/default\\_12.aspx](http://www.tvaovivo.net/sescsp/ueinzz/default_12.aspx)> Acesso em 20 set 2009.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulus, 2005. Série Filosofia (Paulus), 3 volumes. Disponível em: <<http://www.filoinfo.bem-vindo.net/filosofia/modules/lexico/>>. Acesso em 24 jul 2009.

ORLANDI, Luiz. O indivíduo e sua implexa pré-individualidade. In: Vários Autores, **O reenchantamento do concreto – Cadernos de subjetividade**. São Paulo: Hucitec e Educ, 2003, pp. 88-96. Disponível em:

<<http://www.ufrgs.br/corpoarteclinica/obra/individuo.prn.pdf>>. Acesso em 12 nov 2009.

\_\_\_\_\_. Corporeidades em minidesfile. In: Fonseca, Tania Mara Galli e Engelman, Selda (Org.), **Corpo, Arte e Clínica**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2004, pp. 65-87. [Capítulo de livro]. Disponível em: <<http://www.alegrar.com.br>> Acesso em 14 nov 2009.

\_\_\_\_\_. **Ética em Deleuze**. São Paulo: CPFL Cultura, 2008. Entrevista concedida a Fernanda Bellei. Disponível em:

<<http://www.cpfcultura.com.br/post/cafe-filosofico-etica-em-deleuze-luiz-orlandi>>.

Acesso em 14 nov 2009.

\_\_\_\_\_. O que estamos ajudando a fazer de nós mesmos? In: RAGO, Margareth, ORLANDI, Luiz B. L., VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). **Imagens de Foucault e Deleuze – ressonâncias nietzscheanas**. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 2002. pp. 217-238.

RIBEIRO, Maria Thereza Rosa. Antes Tarde do que nunca. Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais. In: **Rev. Antropol.** [online]. 2001, vol.44, n.1, pp. 325-330 . Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77012001000100013&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012001000100013&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 18 ago 2009.

KUROSAWA, AKIRA. **Dersu Uzala**. Filme. 1975.

BUARQUE, CHICO. **Qualquer Canção**.