



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

PABLO JOEL ALMEIDA

**NIILISMO E IMANÊNCIA EM ESPINOSA E NIETZSCHE**

---

Londrina  
2015



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

**CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**MESTRADO EM FILOSOFIA**



---

Londrina  
2015

PABLO JOEL ALMEIDA

**NIILISMO E IMANÊNCIA EM ESPINOSA E NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia Contemporânea da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Éder Soares Santos

Londrina  
2015

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da  
Universidade Estadual de Londrina**

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

A447n Almeida, Pablo Joel.

    Niilismo e imanência em Espinosa e Nietzsche / Pablo Joel Almeida. – Londrina,  
    2015.

    110 f.

    Orientador: Éder Soares Santos.

    Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina,  
    Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2015.

    Inclui bibliografia.

1. Spinoza, Benedictus, 1632-1677 – Crítica e interpretação – Teses.
2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 – Crítica e interpretação – Teses.
3. Filosofia moderna – Teses. 4. Negatividade (Filosofia) – Teses. 5. Niilismo (Filosofia) – Teses. 6. Imanência (Filosofia) – Teses. I. Santos, Éder Soares. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 141.8

PABLO JOEL ALMEIDA

## **NILISMO E IMANÊNCIA EM ESPINOSA E NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia Contemporânea da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do título de Mestre.

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Éder Soares Santos  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. José Fernandes Weber  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Homero Silveira Santiago  
Universidade de São Paulo - USP

Londrina, 29 de maio de 2015.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente minha esposa Tamara Ribas Alves pelo apoio, esforço, paciência e companheirismo dedicados a mim ao longo da produção deste trabalho.

Agradeço também minha família e amigos pela colaboração direta e indireta na construção deste projeto.

Finalmente, agradeço meu orientador Prof. Dr. Éder Soares Santos e todos os outros docentes que participaram desta dissertação.

ALMEIDA, Pablo Joel. **Nihilismo e imanência em Espinosa e Nietzsche**. 2015. 110 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2015.

## RESUMO

Nossa intenção nesta dissertação é investigar a questão da problemática da vigência da negatividade, que perpassa as filosofias modernas e contemporâneas como um esfacelamento dos valores e dos aspectos centrais de conduta do homem e da sociedade. Para tal, apresentaremos em primeiro momento, uma perspectiva moderna com a filosofia de Baruch de Espinosa, nos baseando em sua filosofia totalmente negadora de uma transcendência e fazendo da imanência e da potencialidade do ser humano em se auto-afirmar (*conatus*), o caminho para a saída de uma ideia incorreta e escravizadora de mundo. Em segundo momento, analisaremos a filosofia de Friedrich Nietzsche, através de sua negação de um mundo transcendente e de seu conceito de nihilismo, firmado pela tradição por meio do platonismo e do cristianismo, e sua proposta de alternativa para tal problema visando à existência uma vontade (*vontade de poder*) de vencer essas incongruências firmando-se assim apenas no mundo existente e eliminando conseqüentemente o “mundo criado”. Nosso propósito então é defender a hipótese, de que, segundo tais autores, essa negatividade se dá através de concepções imaginativas de mundos transcendentais e da desvalorização do homem, e que apenas uma construção imanente de mundo, aliada a uma ética de auto-superação é capaz de fazer o homem encontrar uma possibilidade para confrontar esse elemento negativo presente.

**Palavras-chave:** Espinosa. Nietzsche. Imanência. Vontade de poder. *Conatus*.

ALMEIDA, Pablo Joel. **Nihilism and immanence in Spinoza and Nietzsche**. 2015. 110 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2015.

### ABSTRACT

Our intention in this dissertation is to investigate the question of the issue of validity of negativity, that pervades the modern and contemporary philosophies as disintegration of values and of the central aspects of conduct of man and society. For this, we will introduce in the first time, a modern perspective with the philosophy of Baruch Spinoza, in basing on their philosophy completely which flies a transcendence and making of immanence and the potential of the human being in self-affirming (*conatus*), the path to the output of a wrong idea and repressive of world. In the second moment, we look at the philosophy of Friedrich Nietzsche, through their denial of a transcendent world and its concept of nihilism, signed by tradition by means of platonism and christianity, and his proposal for an alternative to this problem in order to existence a will (*will to power*) to overcome these inconsistencies confirm the thus only in existing world and there by eliminating the "created world". Our goal then is to defend the hypothesis, that, according to these authors, this negativity is by means of imaginative conceptions of transcendent worlds and the devaluation of the man, and that only a construction immanent in the world, combined with an ethic of self-overcoming is able to make the man to find a possibility to confront this present negative element.

**Keywords:** Spinoza. Nietzsche. Immanence. Will to power. *Conatus*.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	7
<b>CAPÍTULO 1 – A PRESENÇA DO NEGATIVO E AS ORIGENS DO NIILISMO FILOSÓFICO</b> .....	11
1.1 A “CRIAÇÃO” DO TERMO NIILISMO EM FILOSOFIA .....	11
1.2 A FILOSOFIA DE JACOBI E SUAS ACUSAÇÕES A ESPINOSA .....	15
<b>CAPÍTULO 2 – A QUESTÃO DA NEGATIVIDADE NA FILOSOFIA DE ESPINOSA</b> .....	24
2.1 O ESPINOSISMO E A NEGATIVIDADE .....	24
2.2 O <i>CONATUS</i> E A SERVIDÃO HUMANA .....	30
2.3 A SOLUÇÃO PARA A SERVIDÃO ATRAVÉS DAS AFECÇÕES E DO INTELECTO .....	34
2.4 A NEGAÇÃO DO BEM E DO MAL, DA MORALIDADE E DO LIVRE-ARBÍTRIO .....	44
2.5 O <i>AMOR DEI</i> E A PROPOSTA DO HOMEM FELIZ .....	52
<b>CAPÍTULO 3 – A NEGATIVIDADE NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE</b> .....	59
3.1 O NIILISMO EM NIETZSCHE .....	59
3.1.1 O Cristianismo .....	64
3.1.2 A Moral .....	70
3.1.3 A Metafísica .....	77
<b>CAPÍTULO 4 – PROBLEMATIZAÇÃO DO NIILISMO POR MEIO DA IMANÊNCIA</b> .....	81
4.1 UMA ALTERNATIVA PARA O NIILISMO EM NIETZSCHE – ELEMENTOS DE UMA FILOSOFIA DA IMANÊNCIA .....	81
4.1.1 O Eterno Retorno do Mesmo .....	82
4.1.2 O <i>Amor Fati</i> .....	87
4.1.3 O Niilismo Ativo .....	91
4.2 A IMANÊNCIA COMO ALTERNATIVA PARA A NEGATIVIDADE .....	96
<b>CONCLUSÃO</b> .....	106
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	108

## INTRODUÇÃO

As relações entre as teorias filosóficas do holandês Baruch de Espinosa (1632-1677) e do alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) em vários momentos da tradição ganharam notoriedade e passaram a ser vistas e analisadas por vários estudiosos da tradição filosófica. Tais relações, algumas extremamente visíveis, outras anunciadas e outras ainda bem sutis e incutidas nas palavras das obras destes dois autores, nortearão a partir de agora nossa dissertação. Todavia, nossa intenção não é apenas relatar as aproximações ou distanciamentos que unem ou separam Espinosa e Nietzsche, mas sim diagnosticar e apresentar como estes dois autores criaram um modelo filosófico pautado na possibilidade de uma alternativa para uma vigência negativa no mundo através da imanência.

Ao analisarmos as filosofias destes dois autores é possível verificar uma clara tentativa de criação de uma filosofia da vida, denunciadora de valores e práticas que, por tal, diminuem a vida e carregam o ser humano para um estágio de tristeza e ressentimento. Em definição simples e inicial, tanto Nietzsche quanto Espinosa, definem esse afastamento da vida plena como o elemento negativo dominante na vivência dos homens e que colocou estes mesmos homens em uma situação de servidão que em Nietzsche ganhará o rótulo de niilismo.

Com essa presença negativa ocasionada pela presença e dominação de forças reativas que se colocam como um elemento de diminuição da vida através da própria potência de viver comum e natural a todos os homens, Espinosa e Nietzsche dedicarão páginas e mais páginas de suas obras para combater essa negatividade e buscar na reaproximação do homem com a vida plena a direção matriz de suas filosofias. Para combater a negatividade, será preciso reaproximar o homem da positividade, que se mostra como tudo aquilo que colocará novamente o homem em sintonia com a vida e conseqüentemente com tudo aquilo que o transforma em um ser feliz e livre. Assim sendo, a maior relação que encontramos entre Nietzsche e Espinosa, está exatamente na missão que estes dois autores atribuíram a si mesmos: rever a tradição, encontrar o que nela transformou o homem em um ser afastado da vida plena, detectar tal elemento e dedicar toda uma filosofia para mostrar aos homens os quão iludidos os mesmos estavam e propor uma nova forma de vida onde o homem se une com o mundo e vive plenamente a partir disto. A transcendência é suprimida pela imanência.

Logicamente que ao longo de nosso texto serão debatidas as várias diferenças e desencontros entre estes dois autores até a chegada à imanência, contudo, nossa intenção primordial é a de responder às seguintes questões: o que seria essa negatividade que Espinosa chama de servidão e Nietzsche chama de niilismo? Como essa negatividade conseguiu sobrepor-se de forma tão poderosa a ponto de enganar de forma tão avassaladora os seres humanos? O que seria a imanência para Espinosa e Nietzsche e, principalmente, como as filosofias da imanência de Nietzsche e Espinosa se colocam como alternativas para a servidão e o niilismo? É a partir de tais questões, e na tentativa de respondê-las que iniciaremos e conduziremos nossa dissertação.

Com tais questões em mente, no primeiro capítulo faremos uma breve investigação sobre a vigência da negatividade na tradição filosófica e sobre o conceito de niilismo (conceito que será utilizado por Nietzsche para definir tal negatividade) e como o mesmo se desenvolveu na filosofia. Para tal intuito, adentraremos de forma simples, porém direta na filosofia do alemão Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), que não apenas foi o primeiro a se utilizar do conceito de niilismo em filosofia, mas o utilizou em meio a um debate fervilhante das teorias espinosistas. A contribuição de Jacobi para nosso trabalho, além da já acima citada, é importante, pois introduz Espinosa em um debate que servirá de base para o andamento de toda a nossa dissertação, ou seja, a questão da negatividade. São as críticas de Jacobi que colocam a filosofia espinosista no mapa da questão da presença do negativo, nos propiciando uma possibilidade de aproximação muito maior com Nietzsche, baseados não em cronologia, mas em detecção de um problema vigente.

A seguir, em nosso segundo capítulo, adentraremos ao pensamento de Espinosa, para que através do mesmo possamos identificar a vigência da negatividade na modernidade e ver como o filósofo neerlandês diagnosticou tal fenômeno. De tal forma, além de uma tentativa de compreensão do que Espinosa entende por negativo e positivo e de saber como o mesmo propõe uma alternativa para o negativo através da imanência, se fará necessária uma cautelosa investigação sobre os conceitos que compõem a filosofia da imanência de Espinosa. Entre estes trataremos dos conceitos de substância, *conatus*, servidão, alegria, *amor Dei* entre outros, que juntos formam não apenas o sistema filosófico *more geométrico* do autor, mas também constroem a formação ética do homem e o coloca

em uma posição de auto-superação a partir da capacidade de entender e se livrar da negatividade e de uma vida repressora.

Após considerarmos a filosofia de Espinosa - e suas particularidades quando se prostra a entender o mundo e a propor na imanência uma alternativa para a servidão, que por sua vez, é a representante da negatividade vigente -, passaremos para a filosofia nietzschiana para estudar como se impõem as condições para um diagnóstico do niilismo e, conseqüentemente, da negatividade que assola não apenas sua época, mas que já domina o homem há muito tempo. Perpassando pelos conceitos de vontade de poder e de niilismo - e das críticas que Nietzsche realiza a elementos vigentes que colocam o homem em estado de ressentimento e torpor afastando-o da vida plena e feliz como a metafísica, o cristianismo e a moral - nosso terceiro capítulo se dedicará, além de a uma busca por uma alternativa ao niilismo, à identidade e ao poder que Nietzsche delega a este fenômeno tão presente na vivência do homem.

Em nosso último capítulo, finalizaremos a reconstrução e a explanação da filosofia nietzschiana no que condiz ao intuito de encontrarmos a detecção da negatividade para ratificarmos a hipótese da imanência como condição chave para uma vivência do homem além de tal perspectiva. Assim sendo, trabalharemos com os conceitos de eterno retorno do mesmo, *amor fati* e com a caracterização do autor em relação ao chamado niilismo ativo, além de breves análises sobre a função do homem criador, que se mostrará essencial na filosofia da imanência nietzschiana, e que virá unido às colocações acerca do binômio apolíneo/dionisíaco e do homem trágico.

Em um segundo momento neste último capítulo, dedicaremos algumas páginas para definir e debater a imanência presente nos dois autores que foram utilizados em nossa dissertação, explorando as aproximações e diferenças entre estes no que condiz ao conceito de imanência, mas firmando a ideia de uma concordância clara entre Espinosa e Nietzsche quando identificamos na imanência a peça chave para uma construção ética e uma forma de vivência do homem em sua plenitude, provida de elementos que elevem o homem há uma vida livre e feliz. Ao cravarmos tal ideia, buscamos na filosofia destes dois autores uma negação firme da transcendência e de todos os elementos que se apoiaram nesta para transformar o homem em um ser ressentido, escravizado e totalmente enganado pelas amarras da negatividade representada pelo niilismo e pela servidão. A transcendência dá lugar à

imanência, assim como a servidão e o niilismo são suprimidos pelo aumento da vontade de poder e do *conatus*, representados por um homem alegre e feliz, onde a positividade se sobressai.

## CAPÍTULO 1

### A PRESENÇA DO NEGATIVO E AS ORIGENS DO NILISMO FILOSÓFICO

#### 1.1 A “CRIAÇÃO” DO TERMO NILISMO EM FILOSOFIA

Nossa proposta com essa dissertação é verificar a presença da negatividade na filosofia espinosista e verificar como tal negatividade, em seu aspecto filosófico, cruzou a modernidade até desembocar no que Nietzsche chama de niilismo. Não bastante, temos por questão encontrar nas filosofias destes dois autores alternativas para uma solução da problemática do negativo, tendo em vista que, para estes, a presença da negatividade pode ser suprimida por uma possibilidade imanente. Assim sendo, nossa principal intenção neste texto é detectar nas filosofias espinosistas e nietzschianas suas teorias acerca do negativo e como tais propuseram uma retomada da positividade, como forma de libertação.

Ao tratarmos do que entendemos por negativo e por positivo fazem-se necessárias pequenas ressalvas acerca do problema filosófico proposto em si. Os termos negativo e positivo ganharam força na filosofia, principalmente com Hegel. É interessante frisar que, nem Espinosa e nem Nietzsche buscam uma definição de negativo e positivo que se compare com a hegeliana. Para Espinosa e para Nietzsche, o negativo está associado diretamente com uma diminuição da potência de existência, assim como o positivo está associado com um aumento de potência, de tal forma que, tanto para um quanto para o outro, negativo e positivo se relacionam com as vivências do ser humano e o quanto tais vivências ajudam ou dificultam uma vida plena.

Hegel, em diferenciação aos dois autores bases de nossa dissertação, expõe os conceitos de positivo e negativo em uma base lógico-dialética, utilizando-se de sua teoria da tese, síntese e antítese para afirmar a presença do negativo necessariamente conjunta à presença do positivo. De forma bem resumida, para Hegel, a presença do positivo já traz necessariamente consigo a presença de sua antítese, o negativo, que juntas formam a síntese. É possível verificar então, que em Hegel o positivo contém o negativo enquanto que em Espinosa e em Nietzsche a presença do negativo se mostra como um fator de crise, causado pelo detrimento do positivo. Enquanto em Hegel o negativo atinge o aspecto lógico, em Nietzsche e Espinosa ele atinge um fator ético.

Essa negatividade que permeará nosso trabalho, passará a ser melhor explicada a partir de agora, quando passaremos a analisar o modo como o niilismo filosófico cresceu e como essa negatividade, que pretendemos demonstrar já existente em Espinosa, recebeu o nome de niilismo.

Partiremos então de como o termo niilismo foi cunhado, definido e proposto em filosofia pela primeira vez, pois não apenas o mesmo se mostra de ímpar importância para a construção conceitual de nossa dissertação, como também se mostra importante para nosso intento e da proposta para pensarmos até onde tal concepção se assemelha ou se diferencia, tanto dos argumentos cronologicamente anteriores de Espinosa, como das definições de niilismo cronologicamente posteriores de Nietzsche<sup>1</sup>.

Ao se fazer a pergunta o que seria o niilismo, Rossano Pecoraro faz a seguinte afirmação: “O termo niilismo deriva do latim *nihil*, nada. Essa origem revela um primeiro sentido do conceito, que remete a um pensamento fascinado e obcecado pelo nada.” (PECORARO, 2007. p.09).

Interessante notar na definição, primeiramente o aspecto de “um primeiro sentido” e depois um engajamento para explicar o que significaria “um pensamento fascinado e obcecado pelo nada”. Heidegger, por exemplo, afirmará que o niilismo é “o essencial não-pensar na essência do nada.” (HEIDEGGER, 2007, p.39). De tal maneira, o niilismo como definição de conceito aparece coligado ao aspecto do nada (VOLPI, 1999, p.9), algo que ao longo de nossa dissertação relacionaremos com uma possibilidade ilusória e mais precisamente como uma perda de sentido, seja de elementos construtores do ser humano, seja da vida propriamente dita. Tomemos como exemplo a definição de VOLPI (1999, p.8) ao afirmar que:

---

<sup>1</sup> É importante frisar que nos ateremos nesta dissertação apenas ao conceito de niilismo proposto no âmbito filosófico, de tal forma que esse “primeiro momento do termo niilismo” se encaixe única e exclusivamente neste escopo. É de ciência de nossa parte, a possibilidade de que o termo já teria sido utilizado em outras áreas, inclusive com significados parecidos aos que utilizaremos neste texto. Todavia, por se tratar de um trabalho puramente filosófico, não abordaremos as utilizações do termo em outras áreas do saber.

O niilismo constitui, assim, uma situação de desnorteamento provocado pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês e, como tais, iluminavam a caminhada humana. (VOLPI, 1999, p.8).

Iniciemos então com nossa intenção relacionada ao que seria um primeiro sentido do niilismo em filosofia; sendo que para tal analisaremos de forma detalhada a concepção do conceito dada pelo filósofo alemão Friedrich Heinrich Jacobi (1743 – 1819) que é, reconhecidamente, o primeiro a se utilizar do termo em tal proporção, ao acusar, em sua *Carta a Fichte*<sup>2</sup> de 1799, o idealismo do mesmo de niilismo.

Com a intenção de criticar a filosofia acosmista e idealista de Fichte, Jacobi afirma: “verdadeiramente, meu querido Fichte: não devo desgostar-me se você, ou quem quer que seja, chame de *quimerismo* o que oponho a este *idealismo* que censuro como *niilismo*.” (JACOBI, 1996, p. 505, Tradução livre)<sup>3</sup>. A acusação de niilismo a Fichte por parte de Jacobi se mostra como uma crítica a este sistema auto-evidente e auto-suficiente da razão sobre si mesma, tão presente no idealismo. Para Jacobi, este movimento da razão sobre si mesma, e como suficiente a si mesma, se pautava em um nada e no mesmo cairá. Para uma exemplificação inicial da ideia de Jacobi de niilismo, pode ser de grande valia o pensamento de Paulo Arantes sobre o tema:

Jacobi, na verdade, chamara niilismo a esse interminável intercâmbio de sujeito e objeto. Apenas uma meia-verdade – de fato, o programa da nova filosofia, que consiste em recusar autonomia real à existência finita, encontra-se presente no projeto especulativo de uma *Doutrina da Ciência*, porém a imagem da objetividade que dela se desprende, nem inteiramente real, nem inteiramente nula, traz a marca do niilismo, é certo, mas de um niilismo inacabado, cifra de um indefinido girar em falso [...]. (ARANTES, 1996, p. 244).

A partir do pensamento de Jacobi, podemos notar uma primeira associação de Espinosa com o niilismo. O pensador alemão, além de niilismo, acusou o pensamento fichteano de se caracterizar como um “espinosismo invertido”, querendo se referir a isso o fato de que, para ele, enquanto Espinosa reduziu Deus, a liberdade, a vida e tudo o mais que existe a simples aspectos materiais e dependentes de extensões imanentes e impossibilitadas de transgressão, Fichte

<sup>2</sup> Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814).

<sup>3</sup> Todas as traduções de obras em línguas estrangeiras, não traduzidas para o português, são de minha responsabilidade.



apenas inverte a posição, alterando essa materialidade espinosista em um domínio da razão absoluta imaterial, elevando assim o feitio idealista. No final das contas, Jacobi parece inferir que enquanto Espinosa reduz tudo ao material e elimina as possibilidades de elevação da razão acima deste, Fichte reduz tudo a um mero exercício racional e se afasta da materialidade que se mostra presente. Assim sendo, mesmo que por vias diferentes, ambos os pensamentos não atingem, na visão de Jacobi, nenhum lugar sólido e verdadeiro, e se colocam apenas como pensamentos que nos levam ao nada, àquilo que é falso.

Jacobi combate como “niilismo” e também como “ateísmo” a forma pela qual se introduz Deus na reflexão filosófica, de Spinoza a Fichte, até Schelling. Fazem-no objeto de argumentação, ou seja, de um saber discursivo, dialético, racional. Deixa de ser o Absoluto puro e simples, que só um entendimento direto, intuitivo, poderia atingir. (VOLPI, 1999, p.18).

De tal maneira, se mostra importante neste momento indicar o que se coloca na filosofia jacobiana como real, para contrapor os dois sistemas criticados e os acusá-los de caminhar para o nada. Também passaremos a perceber com isso, que aparece nossa primeira variação do conceito de niilismo, já que a ideia de Jacobi de niilismo se encaixa em Espinosa de acordo com seus próprios termos, mas, o aspecto de negatividade encontrado por Espinosa e seu diagnóstico e reflexão sobre tal problema, não condiz com as reflexões jacobianas, mas sim com os pressupostos nietzschianos que virão em um momento futuro do texto. Em outras palavras, o niilismo posto por Jacobi se mostrará completamente oposto à interpretação do niilismo encontrado vigente no mundo por Espinosa e Nietzsche. Podemos afirmar inclusive, que o que Jacobi vê como niilismo, Espinosa e Nietzsche vêm como alternativa para o niilismo, tendo à recíproca como verdadeira.

## 1.2 A FILOSOFIA DE JACOBI E SUAS ACUSAÇÕES A ESPINOSA

Jacobi jamais se utilizou da palavra niilismo para definir o pensamento de Espinosa propriamente dito, além de ser temporalmente anterior à Nietzsche, o que nos leva à seguinte questão: porque incluir este tema na discussão proposta em nossa dissertação se Jacobi não acusa a filosofia de Espinosa de niilista, como faz com a de Fichte? A resposta para tal pergunta é que mesmo que de forma indireta, a acusação feita a Fichte também serviria para Espinosa (como já indicamos brevemente alguns parágrafos acima). Sendo assim, percorreremos a partir de agora o pensamento de Jacobi e suas críticas a Espinosa com o intuito de mostrar que, baseado nas definições propostas pelo primeiro é possível caracterizar o espinosismo como uma filosofia niilista.

Além disso, é Jacobi quem insere Espinosa na discussão da problemática do negativo. Todo o pensamento de Jacobi é uma resposta às filosofias que compõem o seu tempo, e entre elas uma das mais presentes é a filosofia espinosista. A importância de Jacobi em nosso trabalho, além de um elemento introdutório para o conceito de niilismo propriamente dito, se mostra exatamente no momento em que estamos falando do autor que colocou Espinosa no mapa de um debate de cunho niilista.

Jacobi é considerado pela clássica historiografia filosófica como um irracionalista. Rótulos a parte, é nítido ao longo de sua obra que, se o filósofo não elimina totalmente a razão, ele a coloca em uma posição hierárquica bem inferior à tradição filosófica moderna, na qual se inclui Espinosa. Contudo, Jacobi é visivelmente influenciado por Espinosa em alguns momentos, assim como por Kant. O pensamento kantiano e o espinosismo perpassarão toda a obra jacobiana, e o mesmo se utilizará deles como base tanto para a sua crítica quanto para a construção de seu próprio pensamento.

Jacobi se utiliza de uma visão mais kantiana para negar a possibilidade de um conhecimento real das coisas, mantendo nosso aparato cognitivo na posição de mero conhecedor do modo como as coisas se apresentam a nós e não como elas realmente são: “certamente, devo aceitar, contudo, uma fonte do pensamento e da ação que permanece inteiramente inexplicável para mim.” (JACOBI, 1996, p. 97). A relação *númeno* e fenômeno de Kant é retomada por Jacobi, porém de modo mais radical, já que o segundo leva as coisas a uma posição bem mais drástica. Enquanto

Kant ainda admite à razão capacidades e atribui a ela a possibilidade de conhecimentos *a priori*, que é de onde parte todo o conhecimento, para depois dispor da experiência, Jacobi opta por se apoiar desta vez em uma crítica aos sistemas racionalistas da modernidade para formular uma ideia que pode ser considerada como irracionalista. Cito Jacobi (2004, p. 57):

Tudo o que a razão pode descobrir por meio do analisar, conectar, julgar, concluir e reconhecer são simples coisas da natureza, e a própria razão pertence a estas coisas, como ser limitado. Mas toda a natureza, a suma de todos os seres condicionados, não pode revelar ao entendimento inquiridor mais do que está contido nela, a saber, múltipla existência, alterações, jogo de formas; nunca um começo efetivo, nunca um princípio real de uma existência objetiva qualquer.<sup>4</sup>

Kant admite primeiro em sua Crítica da Razão Pura (1781) e posteriormente retoma em sua Crítica da Razão Prática (1788) que conceitos ou ideias como a de Deus, a de liberdade e a de imortalidade da alma não podem ser conhecidas, porém podem ser pensadas. Jacobi irá formular uma base mais propensa a uma negação total da razão, ao afirmar que qualquer sistema que eleve a razão ao ponto máximo da construção e do entendimento humano, necessariamente geraria uma negação destes elementos, já que estes dependem exclusivamente de um aspecto de fé. Jacobi utilizará então o espinosismo para ratificar e exemplificar o seu pensamento, ao mesmo tempo elogiando e depois acusando Espinosa de ateísmo e de possuir uma doutrina que nega qualquer possibilidade de liberdade ou qualquer outro atributo de tal conjectura.

Em termos bem gerais, o espinosismo é o sistema que elevou a razão ao máximo potencial e mostrou ao pensamento humano o resultado de tal profundidade. Baseado nisto, podemos dizer que: “Para Jacobi, o espinosismo é ‘de acordo com sua forma, o sistema conseqüente do racionalismo’ e de acordo com este índice, conseqüentemente ateuista.” (VALLÉE, 1988, p.28).

---

<sup>4</sup> Jacobi se utiliza dos termos *condicionado* e *incondicionado* para definir aquilo que age segundo leis mecânicas e aquilo que age sem qualquer interferência das leis mecânicas naturais respectivamente. Aqueles que agem segundo leis mecânicas naturais devem ser alcançados através de elementos naturais, contudo, os incondicionados, que não se encaixam nas leis naturais, são então sobrenaturais e de tal forma devem ser alcançados. Vale ressaltar, que em Jacobi, os seres condicionados estão inseridos no incondicionado, mas não o contrário, gerando a clássica relação de um ser superior de certo modo dominante ao outro. Neste ponto, Jacobi começa a desenvolver sua teoria que desembocará na sua ideia de Deus (ser incondicionado) e que encontrará apoio em sua parte epistemológica.

Jacobi “[...] apresenta, portanto, a filosofia de Espinosa, e isto de tal maneira que o espinosismo aparece como a forma mais conseqüente do racionalismo.” (BECKENKAMP, 2004, p.43). Segundo o mesmo, com exceção de Espinosa, todos os outros filósofos de métodos racionalistas como Descartes, Leibniz, Wolff entre outros, nada mais fizeram que uma tentativa de se desviar deste fim necessário de tais sistemas, contudo, por não admitir esse fim, deixaram seus sistemas incompletos ou precisaram se desviar para caminhos sem volta.

Jacobi podia mostrar com argumentos fortes como, estritamente falando, o ateísmo do espinosismo flui do racionalismo do espinosismo: identificar Deus com uma necessidade cega da natureza é eliminar Deus como ser pessoal distinto e seu elemento deísta, que é o mesmo que ateísmo para Jacobi. Deste ponto de vista personalista, Jacobi deriva uma conclusão mais geral: todos os sistemas metafísicos, por que descansam sobre uma racionalidade auto-suficiente, estão em um profundo ateísmo, colocando-as, para Jacobi, como doutrinas filosóficas de tal maneira arruinadas. (VALLÉE, 1988, p.28).

É interessante notar na citação acima de Vallée a expressão “racionalidade auto-suficiente” para caracterizar sistemas ateístas, pois é o mesmo argumento que Jacobi se utilizará para caracterizar o idealismo fichteano de niilista, de tal forma, o grande problema para Jacobi realmente se mostra como a concepção de uma racionalidade auto-suficiente que não necessite de nenhum aparato fora dela, de nenhum elemento de fé, o que nos leva afirmar que todo sistema enraizado em tal conceito não se formata apenas como ateísta, mas também como niilista.

Em contrapartida, para Jacobi, o neerlandês foi o único com coragem para admitir e construir tal sistema e elevá-lo como preceito até as últimas conseqüências, ou seja, segundo Jacobi, o espinosismo é o único sistema racionalista que chegou à sua completude, sendo esta a formulação de um sistema necessariamente ateu e que nega a liberdade.

Devido a isso, Jacobi insere sua filosofia da fé.

Querido Mendelssohn: todos nós nascemos na fé e temos que permanecer nela, assim como nascemos e temos que permanecer em sociedade. Como podemos aspirar a certezas se de antemão a certeza não nos é familiar? Como podemos reconhecê-la, senão porque já conhecemos algo com certeza? Tudo isto nos leva ao conceito de uma certeza imediata, que não requer nenhuma prova, senão que exclui absolutamente toda prova, porque é a única

representação que concorda exclusivamente com a coisa representada – e, por conseguinte tem seu princípio em si mesma. O convencimento através de provas possui uma certeza de segunda mão, pois repousa na comparação e não pode ser inteiramente segura e perfeita. Se a crença é aquilo que temos por verdadeiro, algo que não surge de fundamentos racionais, então o convencimento a partir de fundamentos racionais procede da crença, e sua força é recebida dela. (JACOBI, 1996, p. 145-146).

Segundo Jacobi, em um sistema racionalista “cada caminho da demonstração termina em um fatalismo.” (JACOBI, 2009, p.234). Se racionalmente o sistema perfeito necessariamente nos leva a um sistema que nega a Deus, a liberdade e a imortalidade da alma, nossa única esperança está no abandono dessa racionalidade, o que acontece através da doutrina do *salto mortale*. Apenas através da fé é que alcançamos a Deus, a liberdade e a imortalidade da alma, sendo assim, devemos saltar à frente da racionalidade, e nos mantermos na crença que é a única coisa que nos faz conhecer e viver os aspectos acima citados.

A fé do *Aufklärung* na razão baseou-se na crença de que a razão poderia justificar todas as verdades essenciais do senso comum, da moralidade e da religião. A autoridade da razão substituiu a autoridade da tradição e da revelação porque era uma sanção mais eficaz para todas as crenças morais, religiosas e de senso comum. Esta premissa tão importante, mas vulnerável foi o principal alvo de ataque de Jacobi. A razão, ele argumentou, não foi o apoio, mas minou todas as verdades essenciais da moralidade, da religião e do bom senso. Se formos consistentes e empurrarmos nossa razão aos seus limites, teríamos que abraçar o ateísmo, o fatalismo e o solipsismo. Teríamos que negar a existência de Deus, da liberdade, de outras mentes, do mundo externo e até a existência permanente do nosso próprio eu. Em suma, teríamos que negar a existência de tudo, e teríamos que nos tornar, usando a linguagem dramática de Jacobi, 'niilistas'. Em seguida, haveria apenas uma maneira de salvar-se do niilismo: 'um salto de fé', um *salto mortale*. (BEISER, 1987, p. 46).

A filosofia de Espinosa nos mostrou, segundo Jacobi, que não há outra solução além deste salto de fé. “[...] Jacobi tinha enunciado que o espinosismo era irrefutável pela razão; daí a necessidade do *salto mortale* na fé, para a ultrapassar”. (MOREAU, 2004, p.119)

Interessante perceber como Espinosa e Jacobi se mostram opostos quando o assunto é a possibilidade de superação da temática niilista. Logicamente, tal oposição é consequência do modo antagônico como os dois autores enxergam o mundo. Em algumas palavras, Jacobi promove a ideia de um retorno à fé como

solução do niilismo do mundo dominado pela razão, um salto transcendente, enquanto que Espinosa inverte a situação e se finca na imanência e no abandono da fé em um além, baseando-se no conhecimento do mundo e se livrando da superstição. Nietzsche optará, com algumas diferenças que também iremos destacar, pela posição espinosista de solução do niilismo, já que sua concepção de mundo se aproxima muito mais do filósofo neerlandês do que do filósofo alemão.

Faz-se assim a saída de Jacobi, ou seja, um método teísta, onde é necessário aceitar uma ideia de crença, um momento onde a racionalidade não alcança e resta ao homem apenas crer.

Ao meu juízo, o maior mérito do investigador é desvelar e revelar a existência... A explicação é para ele um meio, um caminho para a meta, seu fim mais próximo, porém jamais seu fim último. Seu fim último é o que não se pode explicar: o insolúvel, o imediato, o simples. (JACOBI, 1996, p. 98).

Em seu livro *Fé e Saber* (2007, p. 91), Hegel ilustra muito bem este movimento onto-epistemológico e metafísico de Jacobi ao afirmar que:

[...] tão logo compreendemos, permanecemos numa cadeia de condições condicionadas [*bedingter Bedingungen*] e na natureza que pode ser compreendida; mas essa conexão da compreensão e da natureza cessa, e num absoluto para-além, isto é, sem conexão, se encontra algo sobrenatural, incompreensível e incondicionado<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> A epistemologia jacobiana parte, à sua maneira, do dualismo kantiano já citado neste texto, porém as alterações devem ser explanadas. Jacobi afirma que os seres finitos interagem entre si, e apenas através dessa interação é que podem apoiar sua existência. Em prosseguimento, temos que, segundo o filósofo, necessariamente, devido a este caráter de interação, as coisas finitas devem seguir leis mecânicas naturais, iguais a todos os seres finitos. O conhecimento de tais leis é o que Jacobi chama de conhecimento claro, e é o que norteia as relações de existência entre os seres finitos. Todavia, é nítido que o conhecimento claro é um conhecimento mediado e exclui qualquer nível de transcendência, permanecendo no âmbito das relações mecânicas. O contraponto a isto é o que Jacobi chama de espontaneidade absoluta. Essa espontaneidade é desprovida de qualquer mediação, e é o fundamento dos conhecimentos claros. Contudo, esta espontaneidade é despojada de qualquer mediação, sendo assim impossível conhecê-la claramente ou totalmente fazendo com que tenhamos apenas conhecimentos de sua realidade objetiva, ou seja, do modo como ela se apresenta. Jacobi fecha assim seu círculo chamando esta espontaneidade absoluta de liberdade, e afirmando categoricamente que esta é por sua vez superior e prevaiente às sensibilidades dos conhecimentos claros. A espontaneidade absoluta é a própria colocação do aparato da fé de Jacobi. Só podemos conhecer coisas que se apresentam a nós como mediações mecânicas da natureza, algo que os racionalistas já haviam nos mostrado através de sobreposições da razão e dos sentidos. Contudo, a liberdade, por exemplo, não pode ser conhecida através da razão, já que a espontaneidade absoluta não é alcançada pela mesma. O *salto mortale* se dá aqui, já que a liberdade e Deus, por exemplo, se confundem com esta espontaneidade absoluta, e esta só pode ser conhecida pela fé, já que a razão não as alcança.

A partir disto não é difícil acompanhar o raciocínio de Jacobi. O mesmo afirma que “nós podemos demonstrar apenas similaridades. Cada prova pressupõe algo já provado, o princípio de que ele é revelado”. (JACOBI, 2009, p. 234).

Portanto, se a razão não consegue conhecer nada realmente, e se a verdadeira concepção de Deus só pode ser alcançada pela fé, uma ideia de Deus que é alcançada pela razão é uma ideia inexistente e mal feita, ou seja, não condiz com Deus em si, logo, é um ateísmo. “O Deus do entendimento é assim um nada. O Deus de Espinosa é um Deus morto e por isso o espinosismo é um ateísmo”. (BERLANGA, 1989, p. 472). Jacobi não admite uma ideia de Deus que possa ser alcançada pela razão, pois segundo o mesmo, a racionalidade excessiva condiciona ideias de um mundo sem Deus, sem liberdade e sem moral, em outras palavras, o fatalismo necessário do espinosismo e das concepções racionalistas em geral nos leva a um niilismo onde não conhecemos nada. A saída então é o *salto mortale* na fé, a crença e o sentimento. “A fé é o elemento de toda cognição e de todas as atividades humanas”. (JACOBI, 2009, p. 234).

Mais significativo ainda é que o comentário de Jacobi retoma o de Bayle: o “panteísmo” faz de Deus um Proteu, “uma quimera de carne e osso”. Não só isso. Se Espinosa comparece como o grande protagonista da “querela do panteísmo” é porque está a serviço de uma outra tese, a principal de Jacobi: a razão é levada naturalmente para o determinismo absoluto do qual o *Deus sive Natura* é a consequência necessária; porém, o determinismo destrói a ideia de consciência moral porque expulsa a liberdade e os fins. A única saída verdadeira deve ser o “salto perigoso<sup>6</sup>” para fora do recinto racionalista, um retorno ao fideísmo, à relação entre o Deus vivo e a pessoa livre. “O entusiasmo panteísta, exatamente como o ateísmo para Bayle, é a consequência inevitável de uma razão fortalecida que não aceita nenhum outro tribunal senão ela mesma. (CHAUÍ, 1999, p. 316).

Importante frisar, que o “*salto mortale*” na fé não se caracteriza como um refúgio ou como um possível asilo para a ignorância, posto que, tal aspecto não se assinala como um ponto de partida, mas sim como um resultado necessário em detrimento da impotência da própria razão em estabelecer seus pressupostos e

---

<sup>6</sup> Marilena Chauí em seu *A Nervura do Real* opta por traduzir a expressão “*salto mortale*” por “*salto perigoso*”, opção da qual não comungamos no restante do texto, portanto, com exceção das citações do texto de Chauí, no restante do texto será mantida a expressão original, ou seja, “*salto mortale*”.

conhecer seus limites. O “*salto mortale*” é o único escape possível ao racionalismo conseqüente.

Aliado a isto, e contrário claramente ao elemento espinosista, o Deus jacobiano é cristão, pessoal, cheio de vontade e criador do mundo, que rege a moralidade e a liberdade do mundo. “O Deus do universo não pode ser meramente o arquiteto do universo; ele é criador, e sua força incondicionada fez as coisas também segundo a substância.” (JACOBI, 2004, p.60). Em seguida, ainda na asseveração de tais elementos, encontraremos em seu texto as seguintes palavras:

E visto que não temos então a mínima ideia de causalidade a não ser imediatamente através da consciência de nossa própria causalidade, isto é, de nosso princípio vital, o qual se apresenta ao mesmo tempo manifestamente como princípio de toda razão, assim não vejo como se pode evitar de admitir, como o primeiro e único princípio, como o ser originário, inteligência em geral, e na verdade uma [inteligência] real suprema, que não deve ser pensada ulteriormente sob a imagem do mecanismo [...], mas como um ser inteiramente independente, supramundano e pessoal. (JACOBI, 2004, p.61).

De tal modo, segundo o filósofo alemão, chamar o espinosismo de panteísmo é incorreto, já que qualquer doutrina que não se enquadre no Deus cristão jacobiano é por consequência um ateísmo, fazendo com que, não exista um meio-termo; e afirmando que existem as doutrinas teístas e as ateístas, e nada mais entre elas, o que nos leva a afirmar novamente o caráter ateu e não panteísta ao qual Jacobi acusa à filosofia espinosista. “[...] prometi iluminar ainda mais claramente [...], a impossibilidade de um sistema intermediário entre o teísmo e o espinosismo, e a monstruosidade de sua mescla.” (JACOBI, 1996, p. 207).

A verdade é que Jacobi procura reabilitar uma filosofia onde Deus se torne novamente um instrumento apenas de fé e não de racionalidade, algo abandonado pela filosofia moderna. “[...] o espinosismo, e com isto também o racionalismo, é um mal a ser evitado pelo retorno à fé [...]” (BECKENKAMP, 2004, p. 43). A solução jacobiana para o niilismo busca retornar para uma tradição que, como veremos em Espinosa e Nietzsche, afundou o homem em falsos valores e ilusões depreciativas. Em uma análise mais fria, para Espinosa e Nietzsche, o salto para a fé de Jacobi nada mais é que um salto para a descaracterização da vida plena que encontra na imanência seu principal pilar. Enquanto Espinosa e Nietzsche lutam para quebrar a tradição transcendente e propor um novo modelo de vida para o homem livre e feliz,



Jacobi busca fortalecer e priorizar novamente esta mesma tradição transcendente em detrimento da imanência. O irracionalismo jacobiano e sua tentativa de fugir deste possível “niilismo fatalista e racional” causado principalmente pelo espinosismo é uma alternativa de combate a uma filosofia que vinha de uma grande carga racional. “Se busca antes de tudo a reconciliação com a representação tradicional e religiosa do mundo [...]” (BERLANGA, 1989, p. 272). Jacobi (assim como Kant, à sua maneira) procura combater este racionalismo poderoso, enquanto que o efeito colateral eleva a razão a um máximo ainda mais exorbitante que o racionalismo moderno, no caso, o idealismo de Fichte, Schelling e Hegel.

Nossa intenção ao expor a teoria niilista de Jacobi, se mostrava muito mais como uma tentativa de gerar uma ponte temporal entre Espinosa e Nietzsche, mostrando como entre estes dois autores, tal tema havia sido discutido. Mesmo periférico em nosso problema condutor, expor o modo como Jacobi entendeu o espinosismo se mostra importante para, não apenas discutirmos o já citado espinosismo, mas para verificarmos como o niilismo “surgiu” e em sequência igualmente verificarmos as diferenças entre este niilismo jacobiano e o que Nietzsche proporá. Mesmo que com grandes diferenças nas definições dos conceitos chaves, não é incorreto afirmar que a discussão do negativo proposta por Jacobi e fomentada pela sua ideia de niilismo é a mesma discussão que chegará a Nietzsche, mesmo que por um viés mais aproximado do niilismo russo e da filosofia schopenhaueriana, que por sua vez debateu com as filosofias idealistas, kantianas, jacobianas e românticas.

Ao afirmarmos a importância de Jacobi como um elo entre Espinosa e Nietzsche na questão da presença da negatividade, muito mais que buscar semelhanças e diferenças entre as teorias dos autores propriamente ditas, buscamos caracterizar e justificar como a discussão inclui nossos dois autores chave. Jacobi é o primeiro a incluir Espinosa na discussão que atingirá um dos seus pontos mais altos em Nietzsche. Contudo, é importante pensarmos a seguinte questão: O que seria o negativo que percorre a filosofia de Espinosa que tanto afirmamos? O que Jacobi via em Espinosa como negatividade é, para o próprio autor, um elemento de negatividade? E, principalmente, o que coloca Espinosa na mesma linha de Nietzsche quando o assunto é uma possível alternativa para o niilismo, trazendo assim à baila nossa principal questão condutora do texto. Assim

sendo, passemos então ao próximo passo de nosso texto que é exatamente a busca por estas respostas na filosofia espinosista.

## CAPÍTULO 2

### A QUESTÃO DA NEGATIVIDADE NA FILOSOFIA DE ESPINOSA

#### 2.1 O ESPINOSISMO E A NEGATIVIDADE

A partir de agora, passaremos a analisar a maneira como Espinosa expõe sua teoria e como esta teoria pode ser considerada uma resposta à negatividade vigente no momento em que o autor se encontra. Além disso, pretendemos a partir de tais análises verificar possíveis aproximações, distanciamentos e similaridades nas concepções espinosistas e nietzscheanas que podem ser entendidas como tentativas de erigir uma possibilidade de solução para o problema da negatividade que tanto afeta a capacidade de vida dos homens. Problema este, que pode inicialmente ser percebido como uma crise de valores, uma crise do pensamento ou do intelecto, ou até mesmo uma crise geral, que aborde todos os segmentos do processo mundano. Identificada como um processo de crise podemos verificar como ela é diagnosticada tanto pelo autor neerlandês quanto pelo filósofo germânico levando-os a desenvolver ideias que podem ser consideradas alternativas para a mesma.

Assim sendo, abordaremos neste segundo capítulo aquilo que, no pensamento de Espinosa, nos mostre tal identificação de uma vigência negativa na modernidade apoiada não apenas por uma crise caracterizada pelo elemento histórico-social do momento, mas uma crise também filosófica. Em outras palavras, essa vigência negativa se mostra através da crise acima citada devida às particularidades presentes no mundo e que são colocadas pelos autores como um elemento negativo. A crise se mostra então pelo fato de que o negativo substituiu o positivo.

Vale ressaltar, e reforçando o já exposto em nossa introdução, que neste momento identificamos por negativo, elementos e posições que se mostrarão contrárias à imanência e ao aspecto de afirmação da vida e a potência da mesma. Em um momento futuro de nosso texto, aproximaremos mais precisamente tais conceitos (positivo e negativo) com o entendimento de Espinosa dos termos alegria e tristeza, todavia, e para efeito compreensivo e imediato, levaremos em consideração não uma visão lógico-dialético de negativo e positivo, mas uma visão

atrelada a um diagnóstico de crise que se coloca como ponto de um enfraquecimento da vida. Como define Deleuze:

Há efetivamente, em Espinosa, uma filosofia da “vida”: ela consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentais que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões da nossa consciência. (DELEUZE, 2002, p. 32).

É de importante ressalva que o termo niilismo, que segundo Nietzsche define tal negatividade, não aparece em nenhum momento na obra espinosista.<sup>7</sup> A identificação da crise acontece por meio de outros termos e análises, as quais serão expostas ao longo de todo o trabalho e, no que diz respeito à Espinosa, mais especificamente, ao longo deste segundo capítulo. Assim sendo, aos nos referirmos aos elementos negativos diagnosticados na filosofia espinosista, realizamos uma ligação com o que Nietzsche chamará de niilismo, mesmo não nos utilizando do mesmo termo.

A vigência da negatividade que se apresenta na modernidade como o principal aspecto de uma crise filosófica<sup>8</sup> é fruto de uma ruptura forte em relação ao medieval, modernidade que possui como aspecto claro uma mudança no modo de analisar a filosofia e no modo chave a que esta se propõe.

[...] o século XVII caracteriza-se pela valorização do homem e de sua razão, sendo nisso herdeiro do Renascimento e pondo-se em franca oposição à Idade Média e principalmente à filosofia escolástica, atravessada pela autoridade religiosa e por sérios limites ao saber. (MARTINS, SANTIAGO, OLIVA, 2011, p. 09).

Contudo, a modernidade não se livra totalmente deste ranço escolástico, mas apenas altera o motor básico das coisas de Deus para o sujeito humano, em um dogmatismo muito similar ao do medieval. Se Nietzsche afirma que “Deus está morto”, é exatamente no contexto de substituição da ideia de Deus para a ideia de

---

<sup>7</sup> Como explicado mais alongadamente no primeiro capítulo de nosso texto, o termo niilismo é utilizado, em cunho filosófico, pela primeira vez por F. H. Jacobi em sua Carta a Fichte no ano de 1799. Vale lembrar que Espinosa viveu no século XVII, cerca de 150 anos antes da citada carta de Jacobi.

<sup>8</sup> Entre estes movimentos, podemos listar de modo bem resumido; o Renascimento Cultural que se inicia por volta do século XII, mas que alcançará seu auge nos séculos XV e XVI, a Reforma Protestante no século XVI, o Mercantilismo do século XV visto até hoje como um embrião do capitalismo, o estabelecimento das nações européias em virtude da extinção do sistema feudal entre outros que se mostram como secundários.

sujeito onde é possível verificar que nada se alterou e a modernidade, que tentava por fim a uma crise de valores que se desenhava, tornou-se cúmplice dela.

A ideia de Nietzsche é que a morte de Deus é um grande acontecimento barulhento, mas não suficiente. Porque o “nihilismo” continua, a custo muda de forma. O nihilismo significava até há pouco: depreciação, negação da vida em nome dos valores superiores, substituição dos valores humanos demasiados humanos (a moral substitui a religião; a utilidade, o progresso, a própria história substituem os valores divinos). Nada mudou, porque é a mesma vida reactiva, a mesma escravatura, que triunfava à sombra dos valores divinos e que triunfa agora pelos valores humanos. (DELEUZE, 2009, p.28-29).

Espinosa percebe isso dentro da própria modernidade e fará duras críticas aos modelos que se colocam como transcendentais e apoiam um sujeito conhecedor de um mundo fora da natureza presente.

A crítica que Hegel fará a Espinosa, de ter ignorado o negativo<sup>9</sup> e a sua potência, é a glória e a inocência de Espinosa, a sua própria descoberta. Em um mundo corroído pelo negativo, ele ainda tem bastante confiança na vida, na potência da vida, para questionar a morte, o apetite mortífero dos homens, as regras do bem e do mal, do justo e do injusto. Ele confia bastante na vida para denunciar todos os fantasmas do negativo. A excomunhão, a guerra, a tirania, a reação, os homens que lutam por sua escravidão como se fosse a sua liberdade, formam o mundo do negativo no qual Espinosa vive. (DELEUZE, 2002, p.18-19).

Assim sendo, a crítica espinosista se mostrará em várias frentes, frentes estas que se mostrarão como os estigmas da crise da modernidade e que continuarão se aprofundando de forma significativa até chegarem a Nietzsche no século XIX<sup>10</sup>. A transcendência, a moralidade, o direcionamento do intelecto e o

<sup>9</sup> Ao citarmos Hegel e sua crítica a Espinosa, mesmo que de modo indireto, é importante colocarmos que muito da crítica do primeiro ao segundo se dá exatamente pelo fato da não assimilação do aspecto negativo de Espinosa por Hegel. Ao colocarmos o que consideramos como o negativo que perpassa a filosofia espinosista, é possível afirmar que não lidamos com o mesmo conceito de negativo tão presente na filosofia hegeliana. De tal forma, o negativo do qual tratamos não se misturará, pelo menos não de forma considerável com o proposto por Hegel, já que enquanto o filósofo germânico em linhas gerais associa o negativo muito mais como um elemento lógico, em Espinosa o negativo adquirirá contornos de caráter mais ético e construtor de condutas. Para uma melhor explicação das críticas de Hegel à Espinosa, consultar o livro de Yirmiyahu Yovel intitulado Espinosa e outros hereges (Casa da Moeda: Lisboa, 1993) principalmente no capítulo 2 do Volume II (As aventuras da imanência) – Espinosa e Hegel: O Deus imanente – substância ou espírito?

<sup>10</sup> Dentro do campo histórico e filosófico, por exemplo, podemos citar entre estes “estigmas” a recepção à Crítica da Razão Pura de Kant, a filosofia schopenhaueriana, o romantismo, o “perspectivismo” trazido pelas ciências assim como a eclosão das revoluções de cunho político e social.

próprio elemento humanista se colocarão para Espinosa como os motores do afastamento do homem de sua afirmação e de sua filosofia como um todo.

De fato, ninguém mais durante o século 1650-1750 nem remotamente chegou a rivalizar a notoriedade de Espinosa como o principal desafiante dos fundamentos da religião revelada, ideias herdadas, tradição, moral e que era então considerado em todos os lugares [...] como autoridade política divinamente constituída (ISRAEL, 2009, p. 197).

Espinosa admite a existência de apenas uma substância, e que esta substância existe pela sua necessidade e não é determinada a existir por nada, além do fato, de que tudo o mais que existe, existe como parte necessária e absoluta dessa mesma substância, em outras partes, tudo o que existe é parte desta única substância. Espinosa atribui a esta substância o nome de Deus: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (SPINOZA, 2010, p. 13).

Assim sendo, segundo Espinosa, Deus é aquilo que existe por si só, e por mais nada é determinado a existir, e todo o mundo, ou tudo aquilo que existe, existe em Deus e é parte essencial de Deus, ou seja, Deus é tudo e tudo é Deus ao mesmo tempo. Dessa forma, chegamos à clássica afirmação de Espinosa do *Deus Sive Natura*<sup>11</sup>, que em outras palavras corresponde à ideia da totalidade de Deus como única substância existente.

Devido a esta interpretação, não é de se estranhar o grande problema que Espinosa teve com interpretações e leituras de organizações religiosas, sejam elas de origem judaica (já que Espinosa era judeu de nascimento, criação e formação), ou posteriormente à publicação de suas obras por outras instituições como o catolicismo e as religiões protestantes<sup>12</sup>. Sua posição de pensamento rompe com qualquer tipo de interpretação comum do Deus das religiões supracitadas neste parágrafo. Como exemplo, podemos citar o próprio Espinosa quando este afirma que:

---

<sup>11</sup> Deus, ou seja, a Natureza.

<sup>12</sup> Espinosa foi excomungado do judaísmo em 27 de julho de 1656. Além disso, chegou a se esconder da Inquisição Católica, principalmente após a publicação anônima de seu *Tratado Teológico-Político* em 1670. Em seu livro *The Fate Of Reason* de 1987, Frederick Beiser afirma que: “Tal era a reputação de Espinosa tanto que ele muitas vezes foi identificado como o próprio Satanás. (p. 48.).”

Quem quer que saiba alguma coisa mais do que o vulgo sabe que Deus não tem direita nem esquerda, que não se move nem permanece imóvel, que não está num determinado lugar, mas que é absolutamente infinito e contém em si todas as perfeições. Tudo isso, repito sabem-no os que julgam as coisas por puras percepções do intelecto e não conforme a imaginação é afetada pelos sentidos externos, como costuma fazer o vulgo que imagina, por isso mesmo, que Deus tem um corpo e está investido de um poder como o dos reis, num trono supostamente plantado na abóbada celeste, por cima das estrelas, as quais, de resto, julga que estão a uma pequena distância da Terra. É a essas opiniões e a outras semelhantes que está adaptado, como dissemos, um grande número de casos da Escritura, que não devem, por conseguinte, ser considerados como reais pelos filósofos. (SPINOZA, 2008, p.109-110).

Esse rompimento se dá no sentido mais simples e estrito das interpretações do Deus de Espinosa explicado logo acima, quando relacionado aos conceitos de Deus das principais religiões existentes no mundo. O Deus religioso é transcendente, ou seja, se encontra em certo universo separado, e o mundo é uma criação sua, e por sua vez, também controlada por ele e que atua de acordo com a vontade própria deste mesmo Deus. Em outras palavras, o mundo e Deus são duas entidades separadas, unidas apenas por uma forma de dominação do segundo para com o primeiro. Como afirma Chauí, até pelo próprio sistema de Espinosa, não existia outra saída para o filósofo a não ser atribuir um caráter de imanência a Deus:

Visto que tudo o que é, é em Deus e fora Dele nada pode ser nem ser concebido, visto também que da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos e que, exceto Deus, não há nem pode ser concebida substância alguma, é necessário que a causalidade eficiente divina seja imanente e não transitiva [...]. (CHAUÍ, 1999, p. 874).

É fácil então perceber o quanto esta definição clássica de Deus vai contra a definição espinosista do mesmo. O Deus de Espinosa possui caráter imanente, ou seja, não está separado do mundo, pelo contrário, está intimamente e necessariamente ligado a ele, formando apenas uma substância. O mundo e Deus são a mesma coisa, já que o mundo é uma produção, e não uma criação. O mundo é uma expressão necessária e absoluta da potência intrínseca de Deus.

Tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido [...]; portanto [...], Deus é causa das coisas que nele existem, que era o primeiro ponto. Ademais, além de Deus, não pode existir nenhuma substância [...], isto é [...], nenhuma coisa, além de Deus, existe em si mesma, que era o segundo ponto. Logo, Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas. (SPINOZA, 2010, p. 43).

É imprescindível esclarecer de forma definitiva, que para Espinosa, esse Deus, transcendente com vontade<sup>13</sup> e agente no mundo não existe. Tudo o que acontece, acontece por uma necessidade da potência de Deus e não por uma vontade, conseqüentemente, Deus no pensamento espinosista não possui o domínio de suas ações, mas elas acontecem de uma maneira obrigatória, independente de um possível querer de Deus. Tomemos o pensamento de Chauí para explicitar esta questão:

Deus não age por vontade e entendimento, nem orientado por fins, pois vontade e entendimento não são atributos de sua essência, mas modos infinitos de um de seus atributos (o Pensamento), e a finalidade é uma projeção imaginária da ação humana em Deus, projeção que, aliás, não corresponde sequer à própria causa das ações humanas, pois os homens também não agem movidos por fins. Deus é uma causa eficiente que age segundo a necessidade interna e espontânea de sua essência, jamais uma causa final e jamais movido por causas finais, pois isso levaria a supor a existência de algo fora Dele que o incitaria a agir, mas nada existe fora de Deus ( pois há uma única substância infinita) e nada pode incitá-lo ou coagi-lo a agir, uma vez que Sua ação não é senão a manifestação necessária de Sua essência. (CHAUÍ, 2005, p. 45-46)

Ao negar o conceito transcendente de Deus presente na teologia judaico-cristã clássica e que dominava o âmbito filosófico do século XVII, Espinosa não apenas nega a deidade em seu caráter ontológico e metafísico, mas acaba por negar, também, todos os elementos que surgem desta concepção. Todo o aparato

---

<sup>13</sup> No final da parte II de sua *Ética*, Espinosa, se dedicará a explicação de sua tese de que a vontade e a inteligência são coisas iguais, alegando que enquanto a primeira é uma volição, a segunda é uma ideia singular. Utiliza-se desse argumento para inferir a inexistência de volições na mente, já que esta se apresenta como o intelecto puro e determinado de Deus. Desse modo, perceberemos que a mente, só obedece às leis causais que a levam para o reconhecimento da verdadeira ideia, ou seja, Deus. À vontade, como volição, é uma propriedade afetiva do corpo, e está excluída da mente, onde aparece apenas como ideia. Esta concepção ajuda Espinosa a excluir uma ideia de ação por vontade em Deus, assim como nos homens, já que a vontade se reduz apenas a uma volição e não a uma característica essencial e determinante de conduta. A grande questão é que Deus e os seus modos só se compreendem claramente por intelecção e não pelo simples aspecto do querer, daí que a vontade age apenas no corpo, como afecção e não como propriedade intelectiva.



dos modos de vivência dos seres humanos estava baseado na transcendência divina. Se a servidão humana se mostra como a existência baseada em ideias e modelos falsos e incorretos, tal modelo de divindade, não é mais do que uma das grandes portas para a queda no estado de servidão, assim como todo o seu panteão de crenças e modelos. Assim sendo, junto com o Deus transcendente, “morre” também na filosofia de Espinosa toda a moralidade e toda a conceituação baseada neste preceito.

Assim como nega que Deus aja através de finalidades (Cf. ESPINOSA, 1983, p. 226), Espinosa também nega a virtude, seja baseada nas ações e nos fins que se produzem dela. Não deve haver teleologismo nas ações dos homens, pois a virtude não se baseia naquilo se consegue dela, mas sim nela mesma (Cf. ESPINOSA, 1983, p. 237). O homem virtuoso é o homem potente, pois a virtude nada mais é que a busca por se elevar em seu ser.

Por virtude e potência entendo a mesma coisa, quer dizer, a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisas que só podem ser compreendidas pelas leis da própria natureza. (ESPINOSA, 1983, p.228)

Com tal afirmação, podemos partir para aquele que é um dos conceitos-chaves não só de toda a filosofia espinosista, mas também para nosso propósito de verificar o que podemos caracterizar como uma alternativa para esta negatividade presente, que por sua vez poderia ser colocada como um possível “niilismo” na modernidade.

## 2.2 O CONATUS E A SERVIDÃO HUMANA

Dentro desta contextualização, Espinosa começa a adentrar naquele que é um dos conceitos-chaves de sua filosofia: o conceito de *conatus*<sup>14</sup>. Basicamente e de forma resumidamente primária, o *conatus* pode ser definido como uma potência ou capacidade que o ser humano possui de forma intrínseca e inata de perseverar no

---

<sup>14</sup> Os comentadores de Espinosa optam por não traduzir a expressão *conatus*, que assim como diz Marcos André Gleizer (2005, p. 19): “(...) *conatus* (termo latino que significa esforço) (...)”. Desse modo, é normalmente comum nos livros de comentadores de Espinosa, a manutenção do termo em latim e a utilização de termos sinônimos como potência ou capacidade, apenas para adjetivar o conceito, justificando assim a opção igual deste trabalho, em manter o termo latino.

seu ser, em outras palavras, o *conatus* é a capacidade que o ser humano possui de alternância quanto à disposição de sua existência. A seguinte passagem de Espinosa condiz com o que por nós foi dito:

Com efeito, as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada [...], isto é [...], são coisas que exprimem de uma maneira definida e determinada a potência, por meio da qual ele existe e age. E nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência [...]; pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência [...].E esforça-se, assim, tanto quanto pode e está em si, por perseverar em seu ser. (SPINOZA, 2010, p.175).

O *conatus* é uma competência de buscar aquilo que torna o homem realmente livre e feliz, ou seja, buscar a única substância e causa de todas as coisas existentes, incluindo a nós mesmos. Se existe uma possibilidade de encontrarmos o verdadeiro conhecimento da substância única, ou seja, de Deus e de todas as coisas que nos determinam, e Espinosa é firme ao dizer que existe; então o *conatus* exerce uma grande função nesse processo todo. “Com efeito, vimos que as essências de todas as coisas finitas participam do dinamismo causal da substância divina produzindo efeitos em conformidade com seu grau de potência. Isto significa que todas as coisas são dotadas de uma potência de agir.” (GLEIZER, 2005, p. 29-30).

Se levarmos em consideração a hipótese de que o *conatus* é a capacidade ou potência humana de agir e de dinamizar-nos perante a um todo substancial e ontológico, verificaremos que além das funções que nos interessam de forma mais presente, essa potência é a inserção do homem no todo universal, já que a capacidade de existir é intrínseca a substância única, onde sua essência envolve sua existência, dessa maneira, concluímos que o *conatus* é a essência do homem enquanto ação para existir: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual”. (SPINOZA, 2010, p.175). Para ratificar esta ideia utilizamos a citação de Gleizer ao defender que: “Tomada isoladamente, uma coisa se esforça por uma duração indefinida para perseverar no seu ser, e este esforço é sua própria essência atual.” (GLEIZER, 2005, p. 30).

Entretanto, esse *conatus*, mesmo sendo algo que existe como grandiosidade dentro de nós e sua capacidade de nos aproximar e de nos fazer perseverar no ser, conseqüentemente nos transformando em pessoas melhores, sofre represálias e encontra empecilhos por parte dos homens. O fato de o *conatus* ser uma capacidade intrínseca nossa, não significa que o homem só o aumente, ou que ele não sofra conseqüências por uma guia de forma que Espinosa julga como incorreta.

O *conatus* varia de acordo com o homem que a possui, em outras palavras, a capacidade de perseverar no ser, ela existe, mas essa perseverança, esse aumento da sua capacidade do ser, o aumento do *conatus*, só acontece quando nossas práticas e nossas paixões são levadas e nos levam àquilo que é próprio de nossa essência, ou seja, nos levam a inteligência das causas pelas quais agimos e ao conhecimento verdadeiro das coisas. Analisando dessa forma, verificaremos que o *conatus* pode tanto ser aumentado quanto diminuído e é a partir disso que construiremos os próximos parágrafos do texto.

O raciocínio se torna mais simplificado quando pensamos da seguinte forma; o *conatus* se justifica como uma capacidade de perseverarmos no nosso ser, ou seja, de nos aproximarmos cada vez mais da vida alegre. Essa vida alegre é cada vez mais completa, quanto mais perto de Deus estamos e quanto mais de Deus compreendemos, em outras palavras, nossa existência busca conhecer os verdadeiros motivos e razões de tudo. Levando isso em consideração, o *conatus* é aumentado quando nossas práticas, raciocínios e paixões buscam e nos aproximam de Deus, ou seja, buscam conhecimentos adequados, buscam entender e nos aproximar cada vez mais de Deus, e diminuído quando estas práticas, raciocínios e paixões nos afastam do conhecimento pleno de Deus e das causas.

Apegarmo-nos a falsas intuições e conhecimentos e a paixões do nosso ser, faz com que o *conatus* diminua, nos levando a um estado em que acreditamos em coisas falsas e vivemos de acordo com movimentos falsos. A diminuição do *conatus* nos afasta de Deus, e conseqüentemente da verdade, da liberdade e da felicidade.

Essa diminuição do *conatus* coloca o homem em um estado de afastamento da verdade e polui a mente desse ser humano com ideias inadequadas e supersticiosas. Devido a isso, Espinosa acredita que o homem, com a diminuição de seu *conatus*, adentra em um estado de escravidão. Para exemplificar melhor isso, podemos pensar na própria ideia de liberdade, já que Espinosa vai dizer que

acreditar que a liberdade é a simples capacidade de escolher entre A ou B é fruto dessa escravidão, pois é uma tendência supersticiosa que não tem nenhuma relação com a verdade, com Deus. Eis que chegamos ao conceito de servidão, que se ratifica com a diminuição do *conatus* e o afastamento do homem de Deus.

Segundo o filósofo holandês, a maioria dos homens se encontra em certo estado de torpor, produzido pela diminuição da sua potência de existir que por sua vez é causada por vários elementos que levam o homem a se contentar e a inverter a ordem das coisas naturais. Quanto mais fundo neste sonambulismo, maior o afastamento do contentamento e da verdade. Tal estado recebe o nome de servidão.

Chamo servidão humana a impotência para governar e refrear as afecções. Com efeito, o homem, submetido às afecções, não é senhor de si, mas depende da fortuna; sob cujo poder ele está, de tal modo que é muitas vezes forçado a seguir o pior, vendo muito embora o que é melhor para si. (ESPINOSA, 1983, p. 225).

A servidão acontece quando o ser humano se vê dominado totalmente por paixões que diminuem sua potência de existir e o levam a crer e a viver de uma maneira alienante, afastando-o de Deus, do conhecimento e da liberdade, e o afundando em imaginações<sup>15</sup> e ideias inadequadas. Para Chauí, “a servidão é o momento em que a força interna do *conatus*, tendo-se tornado excessivamente enfraquecida sob a ação das forças externas, submete-se a elas imaginando submetê-las”. (CHAUÍ, 2005, P.62).

A servidão se mostra então nitidamente como uma inversão do ser humano em relação às verdadeiras coisas e valores presentes no mundo. Ao acreditar que o falso é verdadeiro e de tal modo, excluir ao máximo o verdadeiro de sua vida, o homem se afasta da verdade e adentra cada vez mais fundo neste estado de servidão.

Finalmente, baseados nas palavras do próprio autor, podemos perceber que mergulhado na servidão, o homem se encontra em um estado de crise que o submete a um domínio heterônomo e que o coloca em um estado de negação. A servidão é o diagnóstico espinosista para a crise causada pela negatividade que se incorpora e

---

<sup>15</sup> A ideia de imaginação para Espinosa segue a contextualização cartesiana característica do século XVII, que define como tal as ideias geradas por imagens, ou seja, a partir da construção dos sentidos. Como já citado brevemente, tal forma de conhecimento na epistemologia espinosista é inadequada, contudo tal ponto ficará mais fortemente esclarecido quando tratarmos futuramente sobre os gêneros de conhecimento.

afeta o ser humano em sua vivência. O homem “servo” é o homem que se submete às ilusões e erros que a modernidade coloca como realidades e acertos. Em outras palavras, o servo é aquele que vive a partir de algo que não existe e toma por real um mundo inexistente, ou seja, vive a partir do nada. Espinosa então mostrará não só o que é a servidão e seus cúmplices, como também proporá a solução da mesma através de uma filosofia da alegria, da natureza e principalmente da imanência. Não me parece incorreto afirmar neste momento que a servidão para Espinosa é o conceito equivalente ao niilismo da contemporaneidade, quando tomamos como base sua construção de uma disfuncionalidade da existência e de uma queda das valorações que carregam o homem para o abismo de seu afastamento da vida alegre e potente.

Como afirma Immaculada Hoyas Sánchez ao se perguntar onde poderia estar o niilismo na filosofia espinosista, temos a seguinte resposta: “o niilismo estaria nessa ‘diminuição’, nessa ‘coação’, que a tristeza exerce sobre o desejo, o *conatus*, a potência, o ser, a virtude, e, em definitivo, a vida”. (SÁNCHEZ, 2009, p.269). Para uma rápida posição sobre o pensamento de Sánchez, é válido verificar como a diminuição do *conatus* e a conseqüente servidão, carrega o homem para um estado de tristeza, dispersão e descrédito, que, se na época de Espinosa não carregaria o termo niilismo, tardiamente poderia ser totalmente inserido na personificação de tal conceito.

Dito isto, cabe-nos uma análise propícia da filosofia de Espinosa para tentar compreender não apenas o diagnóstico do autor em relação ao seu tempo, mas também compreender e explanar sobre sua tentativa de remodelar o mesmo.

### 2.3 A SOLUÇÃO PARA A SERVIDÃO ATRAVÉS DAS AFECÇÕES E DO INTELECTO

Adentremos agora na tentativa de explicar como, para o filósofo holandês, o elemento cognitivo e afetivo do homem é sua saída para o estado de servidão, da mesma forma que já mostramos que os dois também fazem parte do processo que leva o homem ao estado de servidão.

O *conatus* se une ao caráter mais epistemológico da teoria de Espinosa para formular a totalidade da servidão e do aumento do mesmo. É necessário verificarmos a questão como um conjunto, ou seja, como um sistema edificado, assim como queria e fez Espinosa, na geometria; assim sendo, a interligação entre os aspectos

epistemológicos e afetivos são essenciais e totalmente necessários. O *conatus* é uma potência interna que é aumentada ou diminuída pelas paixões e ações do homem, que conseqüentemente leva-o a possuir ideias adequadas ou inadequadas, para tentar ser um pouco mais simples, se o homem se toma por paixões que ajudam a aumentar o *conatus*, por conseguinte, o mesmo encontrará a verdadeira dinâmica e essência da existência, ou seja, as ideias adequadas que levam à ideia máxima que é Deus, sendo assim, a teoria das paixões e do *conatus* em Espinosa são uma continuação e uma parte essencial do conhecimento verdadeiro. “Ora, a potência de agir, seja do corpo, seja da alma, é o que se pode chamar perfeição, e o termo perfeição aplicado aos estados humanos não poderia ter outra significação positiva senão essa.” (DELBOS, 2002, p.132).

De tal forma, parece ser necessária neste momento uma explanação sobre a forma como Espinosa demonstra seu elemento epistemológico inicial e o que se define por ideias adequadas e inadequadas, antes mesmo de adentrarmos na questão das afecções e do aparato afetivo da teoria do autor.

Espinosa afirma que uma das grandes dificuldades do homem é a sua ignorância quando se relaciona ao conceito dos conhecimentos da causa do agir. O filósofo afirma que o homem se prende muito aos efeitos das coisas, mas ignora as causas pelas quais esses efeitos são gerados; desse modo, o grande problema está em viver o efeito ignorando as causas pelas quais esses efeitos são determinados.

Temos que: se toda causa A gera um determinado efeito B, e se tudo aquilo que existe como já dissemos, faz parte de um todo da substância que é Deus e por esta é determinada a agir, o problema está no ponto em que os homens se prendem a B e esquecem A, já que para Espinosa nós somos efeitos da produção necessária da substância, logo a substância é a causa A e nós somos o efeito B, e uma vida alegre e plena, longe da servidão depende de tal consciência. Como afirma Deleuze (2002 p.29-30):

Em suma, as condições em que conhecemos as coisas e tomamos consciência de nós mesmos condenam-nos a *ter apenas idéias inadequadas*, confusas e mutiladas, efeitos distintos de suas próprias causas. É por isso que não podemos nem sequer pensar que as criancinhas sejam felizes, nem o primeiro homem seja perfeito: ignorantes das causas e das naturezas, reduzidos à consciência do acontecimento, condenados a sofrer efeitos cuja lei lhes escapa, eles são escravos de qualquer coisas, angustiados e infelizes, na medida de sua imperfeição. (DELEUZE, 2002, p. 29-30):

Dessa maneira, é necessária uma correção do intelecto para que se possa chegar ao conhecimento verdadeiro, ou seja, ao conhecimento completo das causas pelo qual se é determinado a agir, em outras palavras, o homem deve chegar ao conhecimento daquilo pelo qual ele é determinado, ao conhecimento de Deus e de todos os seus atributos e modos, para assim entender sua essência e sua existência. “A princípio todas as ideias são verdadeiras, porquanto resultam necessariamente da essência divina; não há nada de positivo que constitua a sua falsidade.” (DELBOS, 2002, p.108)

Para fazer isso, deve abandonar tudo aquilo que o afasta da ideia e da compreensão total de Deus e buscar dentro de si o conhecimento ideal e se esquivar de elementos externos que o desviam desse encontro. Assim sendo, Espinosa admite a existência de dois tipos de ideias: as adequadas<sup>16</sup> e as inadequadas<sup>17</sup>. Não é necessário muito esforço para verificarmos que Espinosa se utilizará da terminologia ideias adequadas para justificar as ideias que nos levam ao conhecimento total de Deus e nomeará de ideias inadequadas àquelas ideias que nos afastam da compreensão de Deus e conseqüentemente da liberdade, como fica claro pela passagem de seu texto em que o filósofo afirma:

Todas as ideias existem em Deus [...] e, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras [...] e [...] adequadas. Portanto, nenhuma ideia é inadequada e confusa senão enquanto está referida à mente singular de alguém [...]. Logo, todas as ideias, tanto as adequadas, quanto as inadequadas, seguem-se umas das outras com a mesma necessidade [...] (SPINOZA, 2010, p.127).

Como ideias inadequadas, devemos tomar aqueles conhecimentos ou manifestações que nos criam ideias incorretas sobre as coisas e a vida; ideias equivocadas não só da maneira como vivemos, mas sim de nossos conceitos, como ideias incorretas de liberdade ou de Deus, e que nos fazem cair em deleites de falsidades e mentiras, que nos dominam e nos tornam alienados nos afastando cada vez mais do conhecimento da causa verdadeira de todo o nosso agir.

Por outro lado, as ideias adequadas são aquelas que nos elevam cada vez mais ao verdadeiro conhecimento da essência e da existência de Deus e da maneira

---

<sup>16</sup> Segundo Chauí (2005, p. 99) “A idéia verdadeira de alguma coisa, porque conhece tanto a causa que produz essa coisa quanto a causa que produz a própria idéia em nós”.

<sup>17</sup> Segundo Chauí (2005, p. 100) “A imagem de alguma coisa sem o conhecimento tanto da causa real da coisa quanto da causa real da própria idéia”.

como o mesmo se exprime em nós e nos determina a agir. As ideias adequadas possuem as causas verdadeiras do existir e são intrínsecas ao nosso intelecto, que é a representação do atributo pensamento de Deus, ou seja, Deus quer que nós o conheçamos e possibilita isso através de nosso intelecto, o que nós devemos fazer é buscar a correção desse intelecto e a libertação de falsas e imaginativas ideias para chegarmos ao real conhecimento do todo.

A questão que se faz agora é: como distinguir ideias adequadas de ideias inadequadas?<sup>18</sup> A resposta de Espinosa é simples, já que essa distinção está na consequência da ideia. Aquelas ideias que lhe aproximam do verdadeiro conhecimento da causa ou por assim dizer de Deus, ou seja, aquelas ideias que dizem respeito a Deus, são ideias adequadas, enquanto que aquelas que lhe afastam de Deus são ideias inadequadas. Espinosa vai afirmar estes dois aspectos quando diz primeiramente na proposição XXXII da Segunda Parte da Ética que: “Todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras”. (SPINOZA, 2010, p. 125), e em segundo ponto; afirma na demonstração da proposição XXXIII da mesma parte de sua Ética que:

Se negas isso, concebe, se puderes, um modo positivo do pensar que constitua a forma do erro, ou seja, a falsidade. Esse modo do pensar não pode existir em Deus [...]; mas tampouco pode existir nem ser concebido fora de Deus [...]. Portanto, não pode haver, nas ideias, nada de positivo pelo qual se digam falsas (SPINOZA, 2010, p. 125).

Espinosa defende que para chegarmos a essa distinção devemos nos colocar em um método simples, que é a nossa própria reflexão. Somos um modo de representação de dois atributos da substância infinita que é Deus, sendo que estes dois atributos seriam o Pensamento e a Extensão, e estariam respectivamente interligados e representados em nós pelo nosso intelecto e corpo, e nosso intelecto, assim como nós, compõe uma das partes de Deus, ou seja, nosso intelecto conhece a Deus, pois é parte dele, e não tem como não conhecê-lo. De tal maneira, devemos nos voltar interiormente para as nossas ideias, e nos firmarmos como agentes e nos

---

<sup>18</sup> Outra diferença que podemos apresentar entre ideias adequadas e inadequadas é nossa receptividade quanto às mesmas: enquanto que nas ideias inadequadas somos agentes passivos da ideia, já que somos afetados por uma imagem exterior que nos provoca tal conjuntura, nas ideias adequadas somos agentes ativos, pois é através da força de nosso próprio intelecto que chegamos até as determinadas ideias presentes já em nosso intelecto.



ligarmos às ideias adequadas, ideias que nos colocam na proximidade de Deus impedindo que nossa capacidade de chegar ao conhecimento pleno de Deus seja prejudicada por ideias inadequadas provenientes de nossa passividade, como já colocado anteriormente. Em suma, possuímos em nosso intelecto a ideia correta de Deus, e temos que através de uma reflexão própria buscar essa ideia dentro de nós e assim vivê-la.

O conhecimento pleno da ideia de Deus nos leva a conhecer a causa pela qual somos determinados a agir e a viver, o que compõe um dos mais sólidos pilares para a construção do caráter vivente do homem, entretanto não é necessário apenas isso, mas também o outro lado da moeda, já que para Espinosa, o homem não é só razão e as paixões estão nele presentes de forma simultânea e igualitária, e o bom direcionamento delas também se torna uma condição humana. Devido a isso, partamos agora para a segunda parte de nossa análise, que se dedica a influência das afecções (afetos e paixões) na construção do homem imanente e capaz de se livrar da servidão.

Além do elemento cognitivo, a questão da afetividade em Espinosa vai buscar resoluções de caráter bem contundentes, porém de difícil assimilação, já que é possível encontrar uma dificuldade para organizar tudo, devido ao fato de que o filósofo parte da diferenciação entre afeto e afecção, resumidamente o primeiro sendo uma parte, ou melhor, sendo uma maneira do segundo e a forma como isto se dá e como se organiza toda essa questão é o que passaremos a fazer.

Vale lembrar, que o *conatus*, por ser uma potência interna, tem em si a auto-capacidade de se atualizar, assim como a potência infinita que é Deus. Assim, temos que as paixões também são internas, mas também podem ser externas, fazendo com que no primeiro caso sejam positivas e aumentem o *conatus*, e no segundo, sejam negativas, pois diminuem o *conatus*, e nos aproxima, e dependendo da intensidade, nos leva ao estado de servidão. Contudo, em Espinosa as paixões são naturais e fazem parte do ser humano, o que nos leva a afirmar que ao invés de uma teoria da eliminação das paixões, em Espinosa nos deparamos com uma naturalização das paixões, onde estas fazem parte da construção do homem e, devido a isso, cabe ao próprio homem entendê-las e vivenciá-las da melhor forma possível.

Espinosa, como sempre, define os instrumentos que usará para estudo, e começa identificando como uma afecção, aquilo que pode ou não possuir a

capacidade de alterar positivamente ou negativamente nossa potência de existir, em outras palavras, uma afecção é aquilo que altera o nosso *conatus*. Devemos nos ater então um momento a uma pequena diferenciação entre afeto e afecção, já que este é um problema comum nos textos dos comentadores de Espinosa. Afecção é tudo aquilo que se nos apresenta como produto de nossa relação com as outras coisas, ou seja, aquilo que nos afeta no meio em que estamos, enquanto que o afeto se caracteriza apenas como a afecção compreendida de forma a alterar nosso *conatus*, como veremos mais detalhadamente posteriormente; dessa forma, como diz Gleizer (2005, p. 35) “Assim, se todo afeto é uma afecção, nem toda afecção é um afeto.”<sup>19</sup>

A *affectio* (afecção) remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o *affectus* (afeto) remete à transição de um estado a outro, tendo em conta a variação correlativa dos corpos afetantes. (DELEUZE, 2002, p. 56).

Isso se dá também, pelo fato de que Espinosa admite que existam afecções que não alteram em nada a nossa potência de agir, ou seja, existem afecções que são, portanto neutras, em conjunção às afecções ativas e passivas que se colocam perante aos homens.

Após nossa diferenciação entre afetos e afecções, é necessário outro elemento para buscarmos a melhor compreensão para a questão da afetividade em Espinosa, e esta é a diferenciação entre ativo e passivo (levemente acima citadas), valendo ressaltar de momento, que é exatamente este ponto, que nos fará chegar a conceitos vitais de nosso texto, como paixão, alegria e tristeza.

Espinosa não faz muita questão de desencadear de forma lenta sua concepção de ativo e passivo e define de uma só vez os dois da seguinte maneira: “A nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age, à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece”. (SPINOZA, 2010, p. 165).

---

<sup>19</sup> Esse problema da diferenciação entre afeto e afecção se dá muito devido a problemas de tradução, já que Espinosa se utiliza de duas palavras diferentes em seu texto original (no caso *affectus* e *affectio*), mas que em algumas traduções são ambas traduzidas como afecção, retirando a distinção entre afeto e afecção da ideia central, e dificultando a compreensão da questão.

Assim sendo, Espinosa já começa a realizar ligações entre sua teoria da afetividade e sua epistemologia, já que verificamos a associação da ação da mente ao que se chama ideia adequada, e a passividade<sup>20</sup> da mente à ideia inadequada, verificando que estes dois conceitos, já foram anteriormente especificados por nós ao longo deste texto, exatamente devido ao caráter de relações existentes entre as teorias. Deste modo, Espinosa aponta para o seguinte ponto: quando recebemos uma interferência de outra coisa, é referida uma afecção, que quando aumenta o nosso *conatus* ou o diminui se torna um afeto, que por sua vez, encontra nessa relação acima citada, a capacidade para isso, já que se fazemos deste afeto uma ideia adequada, ele tornará nossa alma ativa, já se fazemos dele uma ideia inadequada, nossa alma se torna passiva, todavia, esse poder de transformar em uma ou outra passa por outra concepção; que é a ideia de causa adequada.

Ser causa adequada é possuir a capacidade, por si só, de conhecer as relações e as coisas, podendo explicá-las apenas pela sua capacidade intelectual, sem nenhuma interferência externa, sendo seu contrário então causa inadequada, ou seja, o que necessita de algo externo para conhecer, ou que talvez nem consiga conhecer: “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só”. (SPINOZA, 2010, p. 163)

Dessa maneira, vemos que quando é conseguido através de uma ação interna, como causa adequada, compreender e vivenciar a afecção produzida, isso sendo, sem qualquer interferência ou consequência de uma força externa a nós, conseguimos caracterizar uma ação, ou seja, se é ativo quando é compreendido por si e não se necessita de nenhum argumento externo para a compreensão. “Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é [...], quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só”. (SPINOZA, 2010, p.163).

Ser causa adequada e conseqüentemente compreender as afecções de forma ativa, aumentam nosso *conatus* e nos aproximam de Deus e da vida plena e

---

<sup>20</sup> A palavra latina *patitur* em nossa referência foi traduzido como padece, entretanto, ela também pode se incluir em significado como passividade, termo mais utilizado pela maioria dos comentadores de Espinosa. Dessa forma, para facilitar a compreensão futura, me decidi pela utilização do termo passividade.

feliz. Desse modo, tudo aquilo que é ativo, aumenta o nosso *conatus* e se mostra como bom, já que tudo aquilo que é interno a nós, como a ação, tem por definição, nos potencializar, já que como dissemos anteriormente, nossa capacidade de perseverar no ser é intrínseca a nós, sendo assim, seria contraditório admitir que algo que parte de uma potência de auto-existência cause o não-existir ou diminua a possibilidade da existência.

Com tais afirmações e em sequência, é possível adentrar aos detalhes das próprias afecções e paixões o que conseqüentemente nos leva a introduzir aquele que é o afeto pilar de toda a possibilidade positiva de afetividade, ou seja, a alegria. A alegria, nada mais é do que o afeto compreendido através de uma ação, em outras palavras, todo afeto que se apresente a nós, e que através da nossa modalidade de causa adequada é compreendido por nosso intelecto em si, sem qualquer intervenção externa se torna um afeto alegre e que, portanto, aumenta o nosso *conatus*, e nos torna melhor em nossa existência, dado que, também temos, que todos os outros afetos que podemos considerar como positivos passam pela alegria como realidade necessária; resumindo, a partir dessa definição temos que, todo afeto que nos alegra é bom, já que a alegria é a própria ação de aumentar o nosso *conatus*. “É a expressão adequada do *conatus* é o esforço para perseverar na existência e agir sob a condução da Razão, ou seja, para adquirir o que conduz ao conhecimento, às ideias adequadas e aos sentimentos ativos.” (DELEUZE, 2002, p.109).

Não é complexo agora, deduzir que Espinosa atribui aos contrários do exposto acima também o efeito contrário, dessa maneira, passo agora aos aspectos negativos que a afetividade possui, afinal, da mesma maneira que ela contribui na construção do homem feliz e livre, a mesma pode ser também a porta de entrada para a construção de um homem triste e escravo.

Para não nos alongarmos desnecessariamente nesta questão, podemos concluir que, enquanto causa inadequada, não compreendemos as coisas apenas por nós mesmos e necessitamos de uma interferência externa, o que nos torna passivos a esta mesma, e é esta passividade que gera o que chamamos de paixões, ou seja, as paixões se apresentam em nós como uma interferência externa, formada por uma ideia inadequada. Isso pode se mostrar nas duas seguintes passagens presentes respectivamente nas definições II e na explicação da definição III da parte III da Ética: “[...] Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo,

ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial.” (SPINOZA, 2010, p.163). Em relação à diferenciação entre afeto e paixão temos o seguinte: “Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então uma ação, em caso contrário, uma paixão.” (SPINOZA, 2010, p.163).

Dessa maneira, verifica-se que as paixões aparecem em nós quando não somos causa adequada das afecções, já que desse modo produziria um afeto<sup>21</sup>, sendo que a causa das paixões é exatamente a necessidade externa para a compreensão da afecção, ou seja, as paixões são ideias inadequadas e que conseqüentemente, nos tornam causa inadequada. Sendo assim, se quando somos causa adequada e ativa, somos alegres, a passividade gera a tristeza, que é a paixão geradora de todas as nossas paixões destrutivas. “A alegria é sempre boa em si mesma, venha de onde vier, assim como a tristeza em si mesma é sempre má.” (DELBOS, 2002, p.145). Verificamos então, que a tristeza está ligada tanto a uma falta de conhecimento e de compreensão, quanto a uma necessidade externa para as mesmas, ou seja, a tristeza é uma insuficiência do ser devido à diminuição do *conatus*, já que a tristeza possui a capacidade, assim como todas as paixões de diminuir nossa potência de existir, o que nos leva para a já citada servidão (SPINOZA, 1983, p.209).

Os afetos que são aumentos de potência serão chamados alegrias; os afetos que são diminuições de potência serão chamados tristezas. E os afetos são, ou bem a base da alegria, ou bem a base da tristeza. Daí as definições muito rigorosas de Spinoza: a tristeza é o afeto que corresponde a uma diminuição de potência, da minha potência; a alegria é o afeto que corresponde a um aumento de minha potência. (DELEUZE, 2009, p.164).

---

<sup>21</sup> Acredito valer mais uma observação na questão da diferenciação entre afeto e afecção. Pode gerar certa confusão o fato de que Espinosa faz a seguinte citação: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções (SPINOZA, 2010, p.163).” Analisando então, esta passagem do texto de Espinosa, e comparando-a com a nota imediatamente acima, podemos interpretar um duplo sentido no conceito de afeto, sendo que ele teria tanto a função de ser qualquer afecção que altera nossa potência de agir, como apenas aquelas em que somos causa adequada. Desse modo, não seria incorreto afirmar que as paixões enquanto alteram a nossa potência de agir, também seriam afetos, entretanto, não me pareceria incorreto afirmar também, que as paixões ao mesmo tempo em que são afetos (se levarmos em consideração a nota atual), são contrárias aos afetos, já que estes são ativos e as paixões passivas (isso quando analisamos a nota 14). Assim, consideraremos a intenção de Espinosa de realmente definir duas ideias como afeto.

Espinosa vai mais além nesta questão, e assim como afirma que a alegria, ou seja, uma afecção em que somos causa adequada não poderia gerar qualquer caráter destrutivo devido à sua essência, afirma que é neste ponto, onde o homem se destrói, já que, usando as palavras do filósofo: “ Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior ”. (SPINOZA, 2010, p. 173). Assim sendo, e levando em consideração que as paixões advêm da nossa incapacidade de sermos causa adequada e sermos afetados de forma mais intensa por uma causa externa, a mesma é a porta de entrada para a decadência, e que se não for convertida em afeto, afastará o homem de sua própria existência real.

Para ratificar os ditos acima, faço uso do trabalho de Gleizer (2005, p. 35) quando afirma que:

A variação positiva da potência de agir – ou seja, sua passagem a uma maior perfeição ou força de existir – constitui a alegria, enquanto sua variação negativa – isto é, sua passagem a uma menor perfeição ou força de existir – constitui a tristeza. Ao definir estes dois afetos que, junto com o desejo<sup>22</sup>, constituem os afetos primitivos, Espinosa enfatiza sua natureza transitiva, destacando explicitamente a diferença entre o ato de passar para uma perfeição maior ou menor e o estado final alcançado após a transição. (GLEIZER, 2005, p.35).

Notemos então, que Espinosa não coloca a relação afetiva como algo fora do comum, pelo contrário, a afetividade está intrinsecamente ligada a todo o seu sistema no momento em que é necessária a existência de ideias adequadas para sermos também causa adequada e ativa, o que nos leva a inferir a não existência na teoria espinosista de uma separação entre razão e afetividade, pelo menos não de modo macro, já que esta segunda possui certa racionalidade intrínseca a si, fazendo com que sejam duas concepções partidárias da mesma busca pelo homem feliz e consequentemente livre.

---

<sup>22</sup> O desejo, para Espinosa é a própria força do homem em querer aumentar o seu *conatus*, ou seja, o homem deseja perseverar no seu ser, a virtude. O homem por sua essência quer ser livre e não escravo, quer ter o seu *conatus* sempre aumentado e nunca diminuído, desse modo, para Espinosa o desejo é o ser enquanto deseja ser, partindo sempre em busca de sua auto-afirmação, referindo-se à alma, já que enquanto corpo o apetite seria equivalente ao desejo. Entretanto é a nossa alma quem tem as ideias, e se o *conatus* é um desejo da alma, faz com que sejamos desejosos por pensamento, ou seja, desejosos em essência, enquanto esta exprime nossa capacidade de auto-preservação. “Assim, o desejo é definido como a própria essência do homem, enquanto esta é determinada a realizar os atos que servem à sua conservação” (GLEIZER, 2005, p.31).

Os afetos ativos, sendo oriundos das ideias adequadas, são aqueles que nascem do exercício adequado de nossa potência intelectual. Isto significa que a razão é dotada de uma afetividade que lhe é peculiar, não havendo, portanto, oposição geral entre razão e afetividade. [...]. Ou seja, assim como há desejos passionais determinados pelas ideias inadequadas, há desejos racionais determinados pelas ideias adequadas. (GLEIZER, 2005, p.38).

## 2.4 A NEGAÇÃO DO BEM E DO MAL, DA MORALIDADE E DO LIVRE-ARBÍTRIO

É nítido afirmar, pois, entre outros aspectos, que Espinosa encontra na ideia da transcendência, da dualidade bem/mal e na moralidade arraigada ao aspecto transcendente os elementos básicos para o estado de servidão humana e de sua decadência. Tais aspectos são causados por incorreções tanto no intelecto quanto na afetividade, atributos que compõem o modo finito homem. Para a superação da servidão, o homem, através da potencialização de seu *conatus*, deve encontrar o aspecto ilusório destas questões e “substituí-las” pelas verdadeiras colocações para a construção de um homem feliz e livre.

Espinosa não usa o termo nietzschiano “morte de Deus”, mas não vejo erro algum em usar esta expressão ao comentar a posição de Espinosa quanto ao Deus transcendente das religiões, afinal, e para ratificar nosso ponto de vista, podemos citar brevemente Yirmiyahu Yovel quando o mesmo afirma em relação à Espinosa e Nietzsche que “ambos declaram a ‘morte’ do Deus transcendente [...]” (YOVEL, 1993, p. 325). Contudo, acredito que relacionado ao aspecto espinosista do Deus imanente, ou do *Deus sive natura*, e da negação do aspecto transcendente do mesmo, já discorreremos o suficiente para uma básica compreensão, o que me leva a dedicar os próximos momentos do meu texto para discorrer sobre os outros dois aspectos citados no início do parágrafo anterior, além de outros pequenos erros proporcionados pela servidão que o homem comete.

Quando falamos do binômio bem/mal, a tradição filosófica é quase unânime e acompanha de perto uma tradição teológica e moral em dizer que existem coisas que são boas por si mesmas e outras que são más, sendo que devemos nos aproximar das primeiras e evitar ao máximo as segundas. Dito isto, Espinosa altera e muito tal concepção, não a aceitando em hipótese alguma. A queda do Deus transcendente, como já dissemos, traz conjuntamente à queda vários elementos que

o acompanhavam, entre eles a clássica oposição bem/mal. O filósofo holandês altera a ideia de bem/mal para a ideia de bom/mau (DELEUZE, 2002, p.28), associando tais “valores” à utilidade que os mesmos possuem para com a essência do homem.

Não há nada na natureza que seja bom ou mal por essência ( ESPINOSA, 2012, p.99), visto que tais características não fazem parte da essência do Deus imanente, de tal modo que também não faz parte da essência do homem, transformando-se apenas em uma nomenclatura vazia e em um ente de razão<sup>23</sup>. “Tudo que existe na NATUREZA são ou coisas, ou ações. Ora, o bem e o mal não são coisas nem ações. Logo, o bem e o mal não existem na natureza.” (ESPINOSA, 2012, p.87) <sup>24</sup>.

Se hipostasiarmos o bom e o mau em Bem e Mal, fazemos do Bem uma razão de ser e agir, caímos em todas as ilusões finalistas, desfiguramos a necessidade da produção divina e a nossa maneira de participar na plena potência divina. Eis a razão por que Espinosa se distingue fundamentalmente de todas as teses de seu tempo segundo as quais o Mal não é nada e o Bem faz ser e agir. O Bem, como o Mal, não tem sentido. Um e outro são seres de razão, ou de imaginação, que dependem totalmente dos signos sociais, do sistema repressivo das recompensas e dos castigos (DELEUZE, 2002, p. 61-62).

Dito isto, qual seria então a definição espinosista para o problema? Sem muitas dificuldades, Espinosa afirma que o que transforma algo em uma coisa boa ou ruim é sua capacidade de afetar nosso *conatus*, ou seja, algo que aumenta nosso *conatus* é bom, e algo que diminui nosso *conatus* é ruim. O caráter de utilidade se mostra no momento em que algo se torna bom ou mal única e exclusivamente ao nos afetar. “Bem e mal são assim simples denominações que nos informam mais sobre nossa natureza do que sobre a natureza das coisas; pois elas exprimem a maneira como as consideramos e a elas nos referimos.” (JAQUET, 2009, p.274).

Exemplificando tal ponto, podemos empregar os conceitos de alegria e tristeza e realizarmos uma comparação. A alegria é boa por si só assim como a tristeza é ruim por si só? De forma alguma. A alegria só se torna boa no momento

---

<sup>23</sup>“Algumas coisas estão em nosso intelecto, e não na Natureza e, portanto, são também uma obra unicamente nossa e servem para entender distintamente as coisas; entre elas incluímos todas as relações que se referem a coisas diversas, e às quais chamamos *EntiaRationis* [entes de razão].” (ESPINOSA, 2012, p.86).

<sup>24</sup> Destaques do autor.



em que afeta nosso *conatus* fazendo-o aumentar assim como o antônimo da questão se presta a definição da tristeza como algo ruim. A inovação espinosista se mostra clara em uma nítida inversão do ideal clássico do binômio bem/mal, quando afirmamos que uma coisa se torna boa ou má porque nos afeta e não que ela nos afeta por ser boa ou má, ou para nos utilizarmos da expressão clássica de Espinosa, nós não desejamos uma coisa porque ela é boa ou má, mas a coisa se torna boa ou má porque a desejamos.

O bom e o mau são duplamente relativos, e exprimem-se um em relação ao outro, e ambos em relação a um modo existente. São os dois sentidos da variação da potência de agir: a diminuição desta potência (tristeza) é má, seu aumento (alegria) é bom. Objetivamente, é bom, desde logo, o que aumenta ou favorece nossa potência de ação, e mau o que a diminui ou a impede; não conhecemos o bom e o mau a não ser pelo sentimento de alegria ou de tristeza de que estamos conscientes (DELEUZE, 2002, p.60).

Explicada tal questão, é lógico inferir como o pensamento de Espinosa se mostra na contramão de seus contemporâneos, que agregam valores morais às questões do bem e do mal, sendo que alguns ainda atribuem tais elementos a uma divindade transcendente. O homem feliz e livre não se apega a elementos dados através de conceitos que não se aplicam à natureza, mas a compreende e assim se livra de tais ranços. Assim como acompanha a ideia de um Deus transcendente, aceitar que o bem e o mal se encontram na natureza independente de qualquer coisa, não leva o homem a nenhum outro lugar senão a uma ficção, colaborando com o estado de servidão. A imanência elimina o bem e o mal assim como elimina o Deus transcendente e pessoal, basta apenas o homem entendê-la e vivenciá-la.

O argumento utilizado por Espinosa para combater uma concepção essencialista e auto-existente do binômio bem/mal se aplica a todos os outros elementos morais fincados em uma base teológica/transcendente. Ora, já vimos que a virtude se confunde e se manifesta como a própria potência do homem em perseverar no seu ser, o que nos leva a inferir que toda e qualquer condição valorativa deva estar devidamente alinhada com o elemento do *conatus*. “Como ninguém se esforça para preservar seu ser pelo bem de outro, não pode haver nenhum sistema significativo racional de moral, a não ser aquele baseado nos esforços para preservar o seu próprio ser” (ISRAEL, 2009, p.280). Se o que transforma uma coisa em boa ou má é a capacidade que a mesma tem de afetar

minha potência positiva ou negativamente, as ações devem ser consideradas “corretas” ou “incorretas” baseadas no mesmo critério.

A ilusão dos valores se confunde com a ilusão da consciência: por que a consciência é essencialmente ignorante, por que ignora a ordem das coisas e das leis, das relações e de suas composições, por que se contenta em esperar e recolher o efeito, desconhece toda a Natureza (DELEUZE, 2002, p. 29).

Assim sendo, a moralidade, segundo Espinosa, funda-se em uma má compreensão do mundo, que por consequência nos leva a uma ideia incorreta de como as coisas e as ações devem se promover. Ainda citando Deleuze, o mesmo é claro quando interpreta que: “[...] basta não compreender para moralizar. É claro que uma lei, desde o momento em que não a compreendemos, nos aparece sob a espécie moral de um ‘Deve-se’” (DELEUZE, 2002, p.29).

Em Espinosa, as verdadeiras leis são as naturais e não as colocadas pelo homem a partir de critérios arbitrários, em outras palavras, as verdadeiras leis são compreendidas e vividas pelo homem e não aceitas através de imposições dogmáticas. Não há lei moral na obra de Espinosa, mas apenas uma lei natural e esta com certeza basta unicamente ao homem alegre e feliz. Não por acaso, que Deleuze (2002, p.130) compara o modelo ético espinosista com uma etologia, aonde as normas que conduzem e norteiam as pessoas se baseiam nas relações de comportamento que se firmam através da potência de cada ser e da capacidade que cada ser possui de afetar o outro.

O defunto Deus transcendente leva consigo todo um exército moral, afinal como afirma Deleuze: “a moral é o julgamento de Deus, *o sistema de Julgamento*” (DELEUZE, 2002, p. 28); baseados em preceitos que não se encontram em si na natureza e que se sustentavam a partir da incapacidade do ser humano em perceber a vivência de sua própria potência. Se a potência do ser humano é a própria virtude, então quanto mais elevado nosso *conatus*, mais virtuosos nos tornaremos, o que nos levará não apenas a uma satisfação própria mas a um compartilhamento com os outros homens, já que segundo Espinosa, o homem virtuoso deseja ensinar tal virtude aos outros homens.

Os homens – digo - não podem desejar nada mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem todos de tal maneira de acordo em tudo que as almas e os corpos de todos formem como que uma só alma e um só corpo, e que todos, em conjunto, na medida das suas possibilidades, se esforcem por conservar o seu ser; e que todos, em conjunto, procurem a utilidade comum de todos. Daqui se segue que os homens, que se governam pela Razão, isto é, os homens que procuram o que lhes é útil sob a direção da Razão, não desejam nada para si que não desejem para os outros homens, e, por conseguinte, eles são justos, fiéis e honestos. (ESPINOSA, 1983, p. 237).

Após negar o Deus transcendente, a finalidade das ações, a moralidade, a livre vontade, a concepção essencialista de bem e mal, que são elementos que levam o homem ao estado de servidão e à vivência negativa, ou seja, para o centro da própria crise existente na modernidade, Espinosa ainda concentra suas forças na negação da liberdade como livre-arbítrio, acusando-a também de uma falsa centelha aproximadora da servidão.

Parece-me pertinente, incluir que Espinosa admitiria a existência de dois tipos de liberdade, visto que uma seria aquela possível à Natureza naturante<sup>25</sup> e outra a que seria possível à Natureza naturada<sup>26</sup>, conseqüentemente ao homem. Iniciemos então nossa explicitação sobre a diferença entre estes dois possíveis tipos de liberdade, para somente assim, nos dedicarmos posteriormente à liberdade possível do homem.

A liberdade que consiste à Natureza Naturante, ou seja, a Deus, é intrínseca a sua essência e Espinosa a define de forma bem clara, logo no início da parte 1 da *Ética*, mais propriamente na definição VII, quando afirma o seguinte:

Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada. (SPINOZA, 2010, p. 13).

Dada esta definição, Espinosa deixa bem claro que a liberdade possível à Natureza Naturante, ou seja, à substância é uma liberdade de completa autosuficiência, como já está sugerido em uma relação nossa ao analisar tanto a

<sup>25</sup> *Natura Naturante* no original. Entende-se por Natureza Naturante: “A substância divina com seus atributos infinitos como causa de si e causa imanente de todas as coisas.” (CHAUÍ, 2005, p.101).

<sup>26</sup> *Natura Naturada* no original. Entende-se por Natureza Naturada: “Os modos infinitos e finitos imanentes à substância divina, produzidos pela atividade dos atributos, que constituem o mundo em que vivemos.” (CHAUÍ, 2005, p.101).

definição de substância quanto a definição de liberdade, e que, praticamente nos força a realizar a mesma relação com a definição que cabe ao ser humano, ou seja, a de modo da substância; a questão que se forma então é: se na definição de modo já está implícito que a liberdade possível à substância, não é por sua vez possível aos seus modos, sendo estes o que Espinosa chama de necessário ou coagido (na relação com a definição de liberdade que concerne à substância), o que parece tornar válido o ponto que defendo, já que se afirmarmos a possibilidade de uma liberdade ao homem, esta com certeza terá que ser diferente da liberdade própria da substância, cabe a nós então neste último esforço buscarmos a liberdade possível ao homem.

Em continuidade, parece-me também que se torna evidente devido ao já acima dito, que Espinosa realiza em seu pensamento uma negação do livre-arbítrio, quando este se relaciona à questão da liberdade como a escolha entre situações ou manuseios, já que a liberdade possível ao homem envolve uma determinação deste mesmo no que diz respeito à sua condição de modo da substância. Para isso, consideremos a posição de Lia Levy (1998, p.105), quando esta afirma que:

[...], não será a noção de liberdade que será considerada como uma ilusão, mas a compreensão da liberdade como livre-arbítrio, na medida em que tal compreensão constitui, de acordo com Espinosa, um obstáculo à conquista da verdadeira liberdade. (LEVY, 1998, p.105).

Encontramos de forma bem clara em seu texto este caráter de negatividade ao livre-arbítrio:

[...], certamente as coisas humanas estariam numa situação bem melhor se tanto o calar quanto o falar também estivessem sob o poder do homem. A experiência, entretanto, ensina, sobejamente, que nada está menos sob o poder dos homens do que a sua língua, e que não há nada de que sejam menos capazes do que de regular seus apetites. Disso decorre que muitos acreditam que só fazemos livremente aquelas coisas que perseguimos sem muito empenho, pois o apetite por essas coisas pode ser facilmente mitigado pela recordação de alguma outra coisa de que nos lembramos com frequência, mas que fazemos muito pouco livremente aquelas coisas que perseguimos com um afeto intenso, o qual não pode ser atenuado pela recordação de outra coisa. Se a experiência, entretanto, não mostrasse aos homens que fazemos muitas coisas das quais, depois, nos arrependemos, e que, frequentemente, quando somos afligidos por afetos opostos, percebemos o que é

melhor, mas fazemos o que é pior, nada os impediria de acreditar que fazemos tudo livremente. Assim, uma criancinha acredita apetecer, livremente, o leite; um menino furioso, a vingança; e o intimidado, a fuga. Um homem embriagado também acredita que é pela livre decisão de sua mente que fala aquilo sobre o qual, mais tarde, já sóbrio, preferiria ter calado. Igualmente, o homem que diz loucuras, a mulher que fala demais, a criança e muitos outros do mesmo gênero acreditam que assim se expressam por uma livre decisão da mente, quando, na verdade, não são capazes de conter o impulso que os leva a falar. Assim, a própria experiência ensina, não menos claramente que a razão, que os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados. [...]. E, assim, essas decisões da mente surgem, nela, com a mesma necessidade com que surgem as ideias das coisas existentes em ato. Aqueles, portanto, que julgam que é pela livre decisão da mente que falam, calam, ou fazem qualquer outra coisa, sonham de olhos abertos. (SPINOZA, 2010, p.169-171).

Dessa maneira, Espinosa afirma que a ilusão do livre-arbítrio dá-se devido a um erro do conhecimento, no momento em que basicamente alternamos nossa inteligência, transformando aquilo que é um fim, em uma causa, o que nos leva a um conhecimento inadequado do conceito de liberdade. O livre-arbítrio para Espinosa nada mais é que um erro de nossas percepções, afetadas por ideias imaginativas no momento em que o homem não consegue entender e perceber as reais causas de suas ações, ou seja, no pensamento espinosista, o chamado livre-arbítrio não possui nada a ver com a liberdade, mas se mostra um aspecto ignorante do ser humano e traduzindo-se muito mais por uma escravidão do que por uma posição de liberdade.

Todavia, ele não suspeita de que há outras causas que o determinam a querer isso ou aquilo; conseqüentemente, percebendo-se como uma causa e não tendo nenhuma outra percepção que o impeça de afirmar-se como a causa de suas ações ou volições, ou mesmo que restrinja essa afirmação a certas condições, ele só pode afirmar-se como a *única* causa de suas volições ou ações e, nesse sentido, ele diz que possui um livre-arbítrio (LEVY, 1998, p. 118).

Com a negação do livre-arbítrio, Espinosa quebra o vínculo entre vontade e liberdade, sinalizando assim para a posterior união entre liberdade e necessidade. Se o livre-arbítrio é por definição a capacidade de escolher entre A ou B de acordo com a sua vontade, então a liberdade espinosista não possui nenhuma relação com a vontade, o que é corroborado na fala de Giles Deleuze (2002, p.88) que diz:

Todo o esforço da Ética consiste em romper o vínculo tradicional entre a liberdade e a vontade – quer a liberdade seja concebida como o poder de uma vontade de escolher ou mesmo de criar (liberdade de indiferença), ou como o poder de se regular por um modelo e de ao realizar (liberdade esclarecida). [...] O princípio de Espinosa é, pois o seguinte: jamais a liberdade é propriedade da vontade, ‘a vontade não pode ser nomeada causa livre’: a vontade, finita ou infinita, é sempre um modo que é determinado por outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus sob o atributo pensamento. [...] Deus é livre porque tudo decorre necessariamente da sua própria essência, sem que se conceba possíveis nem crie contingentes. O que define a liberdade é um ‘interior’ e um ‘si mesmo’ da necessidade. Nunca somos livres em virtude da nossa vontade e daquilo por que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre. (DELEUZE, 2002, p.88).

A liberdade consiste então não em uma livre vontade onde o que responde é o simples “querer fazer”, mas sim uma consonância e um pleno conhecimento da natureza em que se está inserido, ou seja, na união entre liberdade e necessidade, já que esta liberdade se baseia na assimilação e vivência plena da ordem natural das coisas e do mundo. Como afirma Antonio Negri (1993, p. 246 – 247):

A “livre necessidade” não é mais um resultado, é um pressuposto. A liberdade, insiste Spinoza [...], não consiste “no livre-arbítrio mas na livre necessidade” – em outras palavras, então, não na ignorância das causas que a determinam, não na “ficção da liberdade”, mas sim na consciência de seu movimento. Neste ponto, a liberdade então não é mais um resultado, mas também não é só um pressuposto formal: é um sujeito. A consciência vive a ideia como concordância da ideia com seu ideato: neste caminho se estende a liberdade. (NEGRI, 1993, p.246 – 247).

Essa liberdade, atrelada ao normalmente antagônico caráter de necessidade, já havia aparecido na filosofia estóica<sup>27</sup>, mas é com Espinosa, que ela ganha um caráter finalista de todo um processo ético. A liberdade, que se confunde também com a felicidade, é o fim ao qual todo homem busca por essência, ou seja, por ser parte essencial do todo que é a natureza, em outras palavras, como parte de Deus, o homem só se realiza em felicidade e liberdade quando está totalmente em

<sup>27</sup> Como fica claro na citação de Jean Brun (1986, p.73), quando este afirma: “O doido, o apaixonado é quem crê que a liberdade do homem consiste em desejar que tudo aconteça segundo os seus desejos, (a loucura e a liberdade nunca se encontram juntas [...], a liberdade é uma coisa bela e racional e não há nada mais absurdo e irracional do que ter desejos temerários e querer que as coisas aconteçam como nós as pensamos. Quando tenho de escrever o nome de Deus é preciso que o escreva, não como quero, mas tal como ele é, sem mudar uma letra. A liberdade consiste em querer que as coisas existam, não como te agrada, mas como elas acontecem.”

Deus, seja em vivência ou em intelecto, e essa é a liberdade que não só é possível ao homem como é também sua própria essência.

A liberdade em Espinosa é então parte essencial do homem, sendo assim possível e se mostrando como o fim do movimento ético de seu sistema. A única substância, que é livre por si só, atrelada ao conhecimento correto das coisas através de suas causas, além de uma regência correta das afecções inevitáveis que nos afetam e nos colocam em relação com todas as coisas existentes, nos elevam a um estado de plenitude, crescendo em nós um amor incondicional e intelectual de Deus, que nos eleva e nos mostra o verdadeiro movimento das coisas, levando-nos assim, à verdadeira felicidade, que se confunde com a liberdade, que mesmo atrelada à necessidade e vista como um determinismo; não só existe como também é possível e está dentro de cada um de nós, formando nossa essência e nos aproximando dessa unidade natural, que Espinosa chama de Deus, ou seja, a natureza.

Dito isto, é possível verificar a importância da imanência para a construção do homem livre. Ao aproximar liberdade e necessidade, Espinosa exclui a possibilidade de delegarmos nosso modelo de ação e existência ao mundo-além onde o livre-arbítrio se firma como uma escolha propiciada pela bondade inerente de um criador. Todavia, para firmarmos definitivamente as bases da construção da imanência espinosista, é necessário uma análise de um dos conceitos centrais e motores de sua filosofia como um todo e que colabora de forma vital com tudo o que por nós foi colocado até agora. Analisemos a seguir o conceito de *amor Dei*.

## 2.5 O AMOR DEI E A PROPOSTA DO HOMEM FELIZ

Já afirmamos que somos um modo da substância única e divina, e que tanto o nosso corpo como nossa mente são modos de dois dos atributos de Deus, ou seja, estamos inseridos no todo substancial que é o mundo. Assim sendo, e como sabemos que a alma é a representação do intelecto do atributo pensamento de Deus, todas as ideias estão neste intelecto e por isso elas nos levar ao lugar certo, ou seja, a conhecer as coisas do modo necessário para chegarmos ao conhecimento de Deus.

O ponto de partida é a afirmação de que a mente, por ser o intelecto de Deus, pode transformar qualquer ideia inadequada em ideia adequada, ou seja, a

mente consegue transformar uma ideia incorreta e que nos afasta de Deus, em uma ideia correta, ou seja, adequada. Unido a isto, temos o fato de que a plenitude livre envolve não apenas a mente livre de qualquer ideia inadequada, mas o corpo livre também de qualquer afecção que o afaste de Deus, ou seja, de qualquer afecção passiva, onde não se é causa adequada, onde não se possui uma ideia adequada, em outras palavras, como as afecções produzem uma ideia na mente, da mesma forma que se dá com as ideias próprias do intelecto, as ideias inadequadas provenientes das afecções das quais somos passivos podem ser convertidas em atividade, fazendo com que a mente tenha a capacidade de nos livrar de qualquer ideia inadequada, seja no intelecto, seja na relação com a extensão corpórea, como afirma Espinosa na demonstração da proposição XIV da parte V: “Não há nenhuma afecção do corpo da qual a mente não possa formar algum conceito claro e distinto [...]. Por isso, a mente pode fazer [...] com que todas elas estejam referidas à ideia de Deus. (SPINOZA, 2010, p.383)”.

Tudo aquilo que é referente a Deus é verdadeiro e nos aproxima da plenitude, que é a elevação máxima com a natureza vivente. Quanto mais compreendemos as coisas que acontecem em nós, mais próximos de Deus estamos, pois o compreendemos também, afinal somos parte de sua inteligência.

Assim sendo, temos que:

Quem compreende clara e distintamente a si próprio e os seus afetos, alegra-se [...], com uma alegria que vem acompanhada da ideia de Deus [...]. Portanto [...], ama a Deus, e (pela mesma razão) tanto mais ama quanto mais compreende a si próprio e os seus afetos. (SPINOZA, 2010, p. 383, 385).



Do terceiro gênero de conhecimento<sup>28</sup> nasce, necessariamente, o amor intelectual de Deus. Pois desse gênero de conhecimento nasce [...] uma alegria que vem acompanhada da ideia de Deus como sua causa, isto é [...], o amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente [...], mas enquanto compreendemos que Deus é eterno. É isso que chamo de amor intelectual de Deus. (SPINOZA, 2010, p.399).

O terceiro gênero de conhecimento é a forma de chegarmos ao verdadeiro conhecimento da necessidade intrínseca de Deus e das coisas que estão em Deus, afinal é um conhecimento que se utiliza dos atributos de Deus para chegar à essência do mesmo, afirmando sua existência e gerando essa plenitude total que ama a Deus. Os atributos aos quais temos acesso são a extensão (corpo) e o intelecto (mente) de Deus, sendo assim, faz-se necessária a vinculação de todos os pontos necessários para chegarmos ao conhecimento de Deus, ser causa adequada e ativa de nossas paixões para termos nosso corpo afetado de forma a nos aproximar de Deus e termos ideias adequadas da essência das coisas pelo intelecto de Deus, que totalizado em nossa mente nos leva a amar a Deus, porém, é um amor racional, desprovido de causas e provisões inadequadas e passivas, o que o diferencia do amor comum. Temos aqui o ponto máximo do sistema espinosista, ou pelo menos das pretensões do homem espinosista, o chamado *amor Dei*, ou amor intelectual de Deus:

Concebemos, assim, facilmente, o que pode o conhecimento claro e distinto contra os afetos, sobretudo, aquele terceiro gênero de conhecimento [...], cujo fundamento é o próprio conhecimento de Deus; quer dizer, esse conhecimento, se não suprime inteiramente, à medida que são paixões [...], faz, pelo menos, com que constituam a menor parte da mente [...]. Além disso, esse conhecimento gera um

---

<sup>28</sup> Outro elemento epistemológico aparece neste momento para ratificar as ideias éticas de Espinosa, que é o terceiro gênero de conhecimento. Optei por não tocar neste ponto até o presente momento para não me alongar de forma exagerada, sendo assim, para clarear o que o filósofo define por terceiro gênero de conhecimento, retornaremos à parte II da *Ética* precisamente no escólio II da proposição XL, quando afirma: "(...) conclui-se claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto (...). Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas (...). Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. 3. Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (...). A este modo me referirei como razão e conhecimento de segundo gênero. Além desses dois gêneros de conhecimento, existe ainda um terceiro, como mostrarei a seguir, que chamaremos de ciência intuitiva. Este gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas." (SPINOZA, 2010, p. 133,135).

amor por uma coisa imutável e eterna [...], e da qual podemos realmente dispor [...], amor que, por isso, não pode ser maculado por nenhum dos defeitos que existem no amor comum e que, em vez disso, pode ser cada vez maior [...], ocupar a maior parte da mente [...] e afetá-la profundamente. (SPINOZA, 2010, p.389).

O *amor Dei* é, então, o momento em que o homem, através do terceiro gênero de conhecimento, no qual se consegue conhecer a Deus em sua essência, chega ao pleno conhecimento teórico e prático da natureza, ou seja, Deus.

Do conhecimento do terceiro gênero que nos faz perceber em Deus a eternidade de nosso ser nasce nosso maior contentamento interior, com o acompanhamento, como causa, da ideia de nós mesmos e da ideia de Deus; essa alegria é, portanto um amor, um amor intelectual de Deus. (DELBOS, 2002, p.165).

Com isso, temos que o *amor Dei* é um amor do homem para com Deus e para consigo mesmo, no momento em que entra em plenitude e total sincronia de conhecimento com a natureza como um todo. Se o *amor Dei* é o momento em que o homem conhece a Deus de forma completa e correta, então ele conhece ao todo e a si mesmo conjuntamente, dessa maneira, esse amor se transforma em um amor não só para com Deus, mas do homem para com Deus e de Deus para com o homem, não em caráter transitivo ou afetivo, mas no sentido de compreensão da coisa como um todo, de tal forma que, a alegria da mente provocada pelo amor intelectual de Deus causado pelo terceiro gênero de conhecimento, coloca o homem na posição à qual este aspira a ter por essência que é aquela em que se possui total conhecimento da natureza própria e de Deus, eliminando qualquer tipo de mistério, falsas liberdades, conhecimentos incorretos e indevidos. É nesse momento que o homem está totalmente envolvido e consciente de sua posição no todo, entendendo-a e amando-a, agindo de acordo com a mesma e tendo total consciência, liberdade e felicidade em tê-la, levando Espinosa a afirmar que: “Esse amor para com Deus é o supremo bem que, segundo o ditame da razão, podemos desejar [...]” (SPINOZA, 2010, p. 387).

O homem busca esse estado de profundo conhecimento de Deus no momento em que por essência tem na mente o intelecto divino. Todo homem deseja esse amor e esse bem, tornando-se assim o bem supremo a ser buscado pelo homem. Nesse momento Espinosa inserirá a liberdade do homem já que nesse

estágio de amor intelectual com Deus, onde o homem entende e ama sua natureza, ele se transforma em um ser pleno, livre e feliz.

Ora, a potência de agir, elevada ao máximo, isto é, produzida ou regulada pela razão, é o que constitui a liberdade. Espinosa esboça então, segundo as máximas de sua ética, uma espécie de retrato do homem livre, em que se mostra a “natureza humana superior” que deve servir de modelo. O homem livre não somente não realiza o mal como o ignora; age, pode-se dizer, para além do bem e do mal, unicamente em virtude de sua força de mente interior; estranho ao temor, ele não se desvia menos das temeridades vãs; ele busca tanto evitar os perigos como triunfar sobre eles; como se preserva de todo contato com os objetos exteriores que reduziriam seu poder de ação, exclui, sem sequer as conceber, as ideias que trariam dano a seu esforço natural para conservar-se, e dentre essas ideias, antes de todas, a ideia da morte. (DELBOS, 2002, p.148).

A liberdade em Espinosa, não só se mistura com uma necessidade natural das coisas, mas também é sinônimo de bem e de felicidade, sendo aquilo ao qual todo o homem busca e aspira.

Por estas coisas compreendemos claramente em que consiste a nossa salvação, ou seja, a nossa felicidade ou liberdade, a saber: num amor constante e eterno para com Deus, por outras palavras, no amor de Deus para com os homens. (ESPINOSA, 1983, p. 295).

De tal forma, podemos afirmar que todo o projeto espinosista é um combate à ideia de morte e a afirmação da vida como potencialidade humana. (Cf. DELEUZE, 2002, p.32). A detecção de uma crise da vigência negativa se mostra exatamente no diagnóstico feito por Espinosa de que a modernidade e até mesmos seus anteriores pautavam seus esforços e pensamentos em ilusões e viviam através deles, afastando-se da verdadeira vida.

Antes de Nietzsche, ele (Espinosa) denuncia todas as falsificações da vida, todos os valores em nome dos quais nós depreciamos a vida: nós não vivemos, mantemos apenas uma aparência de vida, pensamos apenas em evitar a morte e toda a nossa vida é um culto à morte. (DELEUZE, 2002, p32).

No final das contas, a filosofia espinosista se mostra como uma afirmação total de um elemento positivo em detrimento do aspecto negativo representado pela

servidão. Enquanto única substância infinita, Deus, por essência se afirma e tudo aquilo que remete à mesma é positivo. De tal forma, e através do *Deus, sive natura*, a natureza nada mais que é um constante afirmar. Enquanto se coloca como infinita, a natureza não se limita a necessariamente nada, da mesma forma que nada a limita, assim sendo, e através da manifestação de sua potência infinita e de sua liberdade, é essencialmente positiva, em suma, e baseados nos termos acima, temos que tudo aquilo que nos aproxima de Deus, e nos coloca em sintonia com o mesmo, também é necessariamente positivo, assim, o conhecimento, as afecções e tudo o que nos envolve enquanto se mostram relacionados à natureza como única substância é positiva, o que nos leva a afirmar que a vida positiva é a união de todos os elementos já explicados por nós e que aproximam o homem de Deus. A liberdade, a alegria, a sabedoria nada mais são do que elementos afirmadores da vida e do aspecto positivo da mesma.

Por sua vez, o negativo é tudo aquilo que se limita e que necessita de um externo, como exemplo, podemos citar o fato de Espinosa associar como problemáticos os conhecimentos e as afecções das quais não somos causa adequada, ou seja, que provêm de um elemento externo a nós. Como nada é externo à substância infinita e como a mesma não se limita e não sofre refrações em nenhum aspecto, nada relacionado à mesma pode se formatar como negativo, de tal maneira que tudo o que nos afasta da substância única e infinita é negativo. A servidão, que se mistura com um estado de melancolia e tristeza profunda, mostra-se como a representação da negatividade no mundo devido ao afastamento do homem de Deus que a mesma provoca.

A imanência e a reformulação de todo elemento valorativo, afetivo e cognitivo são as partes do projeto que Espinosa propõe como alternativa para a negatividade, que atinge seu auge na ideia de servidão e que chegará até Nietzsche para receber deste o nome de niilismo.

Passaremos então agora a tratar deste niilismo nietzschiano para em seguida verificarmos sua alternativa para a negatividade e relacionarmos tanto suas aproximações quanto seus distanciamentos com a proposta espinosista para combater a negatividade vigente nos costumes e na vida do homem. Por fim, buscaremos como a imanência espinosista já brevemente tratada aqui e que surge como opção para uma vivência positiva do ser humano, se mostrará em convergência e em divergência com a proposta nietzschiana, porém ao mesmo

tempo, mostrando como ambos se utilizam de uma proposta imanente para propor um distanciamento da negatividade combatida.

## CAPÍTULO 3

### A NEGATIVIDADE NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

#### 3.1 O NIILISMO EM NIETZSCHE

Analisar o niilismo na filosofia nietzschiana, muito mais que um exercício de exposição de um conceito, é adentrar a um dos mais presentes e mais complexos núcleos do pensamento do filósofo germânico. O niilismo é um dos conceitos mais presentes nos textos do autor e perpassa praticamente toda a sua obra. Nos próximos parágrafos temos a intenção de mostrar o que é o niilismo para Nietzsche e os desdobramentos que o mesmo possui na filosofia do mesmo, para que posteriormente possamos alcançar sua solução ao problema niilista e verificarmos as aproximações (e os consequentes distanciamentos) com a alternativa espinosista.

Não é possível afirmar, devido à falta de qualquer tipo de fonte, que Nietzsche tenha tido qualquer contato com a obra de Jacobi, sendo que, já é de sabedoria consumada que Nietzsche se utiliza da fonte russa acerca do niilismo, fonte esta iniciada com Turguêniev<sup>29</sup> e ratificada e potencializada por Dostoiévski<sup>30</sup>. O niilismo russo, que se concretiza nas obras dos autores acima citados, mostrou a Nietzsche o modo como a decadência da tradição coloca o homem em um estado de torpor e desnorreamento, fazendo com que o filósofo alemão expandisse as fronteiras do fenômeno (analisado por Turguêniev e Dostoiévski com bases nas tradições e nas valorações da sociedade russa) para toda a Europa, e por que não dizer, para todo o Ocidente e suas bases morais platônico-cristãs.

A história do niilismo não tem um começo. O niilismo é expressão de *décadence* fisiológica. Esta surge nas mais distintas culturas que se constituem independentemente umas das outras. As condições para o surgimento da *décadence* existem sobretudo onde homens, isto é, comunidades, se encontram, de modo que uma organização mais forte da vontade prevalece sobre uma mais fraca. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.143).

---

<sup>29</sup> Ivan Turguêniev (1818 – 1883) com seu livro *Pais e Filhos* (1862).

<sup>30</sup> Fiódor Dostoiévski (1821- 1881), um dos principais influenciadores das concepções nietzschianas de niilismo, tendo como obras de destaque *Os Demônios* (1872), *Memórias do Subsolo* (1864) e *Os Irmãos Karamazóvi* (1881).

Contar a história da Europa, tão significativamente impregnada de platonismo e de cristianismo é basicamente contar a história do desenvolvimento niilista, além disso, Nietzsche afirma que a prova máxima da lógica interna deste fenômeno da *décadence* e de como o mesmo se desenvolve apresenta-se exatamente nas manifestações tanto da cultura oriental (representada pelo budismo na Índia) como ocidental (cristã-socrática-platônica), que mesmo trilhando caminhos diferentes ao longo de seu andamento histórico desembocam no próprio niilismo. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 143).

Nietzsche não é propriamente um autor niilista. Sua filosofia, no final das contas, não é niilista, mas diagnosticadora do niilismo e por mais que o autor se autodenomine o mais completo dos niilistas, ele o faz única e exclusivamente para aludir credibilidade à sua proposta de uma possível resolução do problema do niilismo; afinal quem melhor para nos explicar como suprimir o niilismo se não aquele que foi o maior de todos os niilistas?

Para Volpi, o niilismo em Nietzsche se caracteriza primeiramente como uma:

[...] “falta de sentido” que desponta quando desaparece o poder vinculante das respostas tradicionais ao porquê da vida e do ser. É o que ocorre ao longo do processo histórico no decorrer do qual os supremos valores tradicionais que ofereciam resposta àquele “para quê?” – Deus, a Verdade, o Bem – perdem seu valor e perecem, gerando a condição de “ausência de sentido” em que se encontra a humanidade contemporânea. (VOLPI, 1999, p. 56).

O conceito de niilismo em Nietzsche, assim como em outros vários aspectos de sua filosofia como um todo<sup>31</sup>, bebe de um antagonismo fulgente. Em sua obra tardia, quando aborda o niilismo de forma mais clara e direta, o filósofo nos deixará bem claro todo o movimento percorrido pelo homem desde seu início no percalço niilista até uma possível superação deste. Mesmo nos propondo explicar mais detalhadamente adiante tal movimento de forma completa, julgo interessante instaurarmos aqui nossa premissa básica e guia de tal antagonismo: para se superar o niilismo, deve-se primeiro alcançá-lo de forma plena.

Para tal propósito, temos a clara divisão que Nietzsche faz do niilismo em sua obra, nos indicando a existência de um niilismo passivo, que também será colocado em alguns comentadores como niilismo reativo, e de um niilismo ativo (VATTIMO,

---

<sup>31</sup> Para uma visão geral sobre os antagonismos que perpassam a filosofia nietzschiana de modo geral, o livro de Müller-Lauter intitulado Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia de 2009 é uma ótima fonte.

2010, p.242).<sup>32</sup> Porém, mesmo destacando uma possível diferença entre formatações do niilismo, podemos dizer que o mesmo “se caracteriza em ambos os casos por uma defasagem entre o grau de potência das pulsões e os ideais por meio do sistema de valores em vigor.” (WOTLING, 2011, p.49).

Dito isto, passemos a adentrar as definições destes dois pontos (niilismo passivo e niilismo ativo) tão importantes para a construção de nosso trabalho. O niilismo passivo podemos afirmar, se caracteriza através de uma construção mais clássica do conceito, ou seja, baseia-se a ideia de niilismo na desconstrução de uma realidade vigente e na perda de sentido de valorações e sistemas reguladores e justificadores da existência humana, é o niilismo como alusão clara de decadência, de perda de sentido do mundo.

O niilismo aparece agora, *não* porque o desprazer pela existência fosse maior do que antes, mas porque em geral surgiu uma desconfiança contra um “sentido” do mal, e mesmo da existência. *Uma* interpretação sucumbiu: mas, porque ela valia como a interpretação, parece como se não houvesse nenhum sentido na existência, como se tudo fosse *em vão*. (NIETZSCHE, 1999, p. 433).

No caso do niilismo passivo “trata-se, pois, de um niilismo do declínio, do esgotamento, de uma forma de imersão no pessimismo e no sentimento inibidor da vacuidade de tudo: nada tem valor, nada vale a pena”. (WOTLING, 2011, p. 50). Ou ainda se caracteriza “pelo declínio da vontade de poder” (WOTLING, 2011, p. 50). Assim sendo, julgamos necessária uma explicação deste conceito (vontade de poder) tão importante para Nietzsche e para nossas pretensões.

Se em Espinosa, o *conatus* é o aspecto potencializador do ser humano que o eleva a cada vez mais aprimorar sua existência, Nietzsche se utilizará do conceito de *vontade de poder* para uma similar intenção. “Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!” (NIETZSCHE, 1974, p.405). Ainda sob a ótica da comparação do conceito espinosista de *conatus* e do conceito nietzschiano de vontade de poder e

---

<sup>32</sup> Em seu livro *Diálogo com Nietzsche*, Gianni Vattimo se utiliza, segundo o mesmo, de uma nota do outono de 1887 do próprio Nietzsche para colocar as definições de niilismo passivo e de niilismo ativo, sendo o primeiro caracterizado pelo “declínio e regresso da potência do espírito” e o segundo como “sinal da maior potência do espírito”. Voltaremos a falar do segundo com mais presença em nosso terceiro capítulo, contudo é interessante perceber a semelhança entre estas diferentes características do conceito de niilismo que Nietzsche propõe com as possibilidades do *conatus* espinosista.



de suas funções para a construção da teoria dos dois filósofos, podemos citar brevemente Yirmiyahu Yovel (1993, p. 328), quando o mesmo afirma que:

Uma consequência da filosofia da imanência que Nietzsche partilha com Espinosa é a fidelidade, na sua teoria do homem, a um monismo naturalista estrito. Para ambos os filósofos existe um único princípio natural activo no homem, que constitui a sua existência individual (como acontece com tudo na natureza). Este princípio não é um ser estático, mas sim um impulso, empenho ou desejo dinâmico; como tal, é também o único princípio subjacente a todos os afectos, esforços e diversas formas do comportamento humano. Espinosa chama-lhe *conatus*, Nietzsche, vontade de poder. (YOVEL, 1993, p.328).

O filósofo alemão admite que o ser humano se vê às voltas com paixões tristes e alegres, ou em termos mais precisos, paixões fortes e fracas e que estas se colocam em constante confronto. Este embate pode ser caracterizado em Nietzsche através dos conceitos de dionisíaco e apolíneo, onde encontramos a caracterização de um homem voltado para a expansão de um ser que cria em contrapartida com um ser que se resigna ao existente. Voltaremos a tratar mais precisamente da diferenciação entre Apolo e Dionísio na teoria de Nietzsche ao adentrarmos no niilismo ativo que se volta para a criação, mas por enquanto, a colocação dos conceitos é válida para uma melhor aproximação com a linguagem do autor. O carácter imanente se dá no momento em que, através da *vontade de poder*, o homem se esforça para a vitória do dionisíaco que representa a aceitação da vida, do mundo presente e a supressão da transcendência, ou seja, a *vontade de poder* é o elemento chave que catalisa a paixão vencedora.

De fato, “em cada complexo ser orgânico”, emerge pois, uma “profusão de consciências e vontades” atrás *da* consciência e *da* vontade. Só se pode encontrar a qualidade única de Nietzsche em tal vontade fundamental. Por fim, o filósofo cunhou para ela o nome *vontade de potência*<sup>33</sup>. A ela se remetem as características já extraídas do verdadeiramente efetivo: não apenas a *força* tem de ser, por fim, entendida como vontade de potência; também os *afetos* nada mais são do que “configurações” da vontade de potência que “é a forma mais primitiva do afeto”, assim como se diz dos *impulsos*, que a ela podem ser remetidos. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.62).

---

<sup>33</sup> Não temos nesta dissertação, a intenção de adentrar ao debate sobre o rigor da nomenclatura do conceito de vontade de poder (ou vontade de potência). De tal forma, optamos por padronizar no corpo do texto com a nomenclatura “vontade de poder”, mantendo “vontade de potência” apenas quando tal nomenclatura aparecer em citações onde os autores ou tradutores optaram pelo mesmo.

Através deste elemento, quanto maior a *vontade de poder* de existência do homem, maiores as chances de vitória da paixão alegre e maior a chance da vivência plena destas mesmas paixões alegres. É a ascensão do homem trágico, que vive a vida e a aceita como única em toda a sua plenitude e desregramento, é o homem da vontade de poder, livre das amarras de elementos como a moral entre outros que veremos mais á frente e que tolhem a possibilidade de expansão cada vez maior da vontade de poder e com isso a possibilidade de um aproveitamento maior da vida imanente. A vontade de poder se mostra como um elemento de força, ou propriamente como uma força, que rege e se mostra naturalmente no ser humano, e muito mais que uma força de conservação, esta se coloca como uma força de expansão. O homem pleno não se contenta apenas em conservar-se, mas em crescer potencialmente, não apenas reagir às ações que sofre, mas também agir, como já elencamos o elemento de criatividade próprio do dionisíaco. Exatamente dentro do já citado embate entre elementos potencializadores da vida e elementos diminuidores da vida, entre o apolíneo e o dionisíaco, entre ações e reações, é que se trava a luta da vontade de poder e onde se define a presença do niilismo. “A vitória comum das forças reactivas e da vontade de negar, Nietzsche chama-lhe niilismo ou triunfo dos escravos” (DELEUZE, 2009, p.25).

A vontade de poder também se mostra na ação, e sua delimitação à reação nada mais é que um elemento negativante e mais um aspecto característico do niilismo. Mostra-se como elemento para a solução de embate entre as paixões, nunca uma eliminação das mesmas (que possuem um carácter natural e importante ao ser humano, assim como pensava Espinosa) algo veementemente negado pelo filósofo.

Além disso, não podemos excluir o elemento básico da vontade de poder caracterizada basicamente como poder. O ser humano, por ser em sua essência vontade de poder, busca este poder para a expansão de seu ser. De tal forma, não podemos encará-la através de uma perspectiva baseada nos conceitos comuns de vontade, pois em Nietzsche, vontade de poder não se relaciona por uma relação de buscar ou de um querer baseado em um elemento externo. Não há vontade de algo, mas uma vontade de crescimento interno, da potência do homem. É a partir desta vontade de poder, que muito mais que iniciação ou fundamentação das coisas se mostra como um elemento de movimentação das coisas que se coloca como pilar

das possibilidades instintivas e afetivas, é através do crescimento interno formatado pela vontade de poder que o homem busca sua existência plena.

Definida a ideia de vontade de poder que utilizaremos ao longo de nosso texto, passemos agora à justificação do elemento que colocamos como definidor do niilismo passivo. Se admitirmos a ideia de que o niilismo passivo é caracterizado pelo declínio da vontade de poder, muito mais que defini-la, se mostra vital adentrarmos naquilo que causa o seu declínio e que conseqüentemente cause o estado passivo do niilismo. Por mais que nos parágrafos anteriores tenhamos criado uma ideia básica destes fatores declinantes da vontade de poder, ainda não é suficiente para entendermos todo o escopo da questão.

Segundo Vattimo, o niilismo passivo, ou seja, a decadência do ser humano se apega a três elementos: o cristianismo, a moral e o conceito de verdade da filosofia conectado à crítica do filósofo alemão à metafísica. “Cristianismo, moral e metafísica são os componentes essenciais do niilismo [...]” (VATTIMO, 2010, p.35).

Com base na interpretação de Vattimo, encontramos os pontos de ataque dos quais Nietzsche se utilizará na construção deste homem da decadência. Assim sendo, ao se embrenhar pelos caminhos do cristianismo, da moralidade e da vontade de verdade, o homem se embrenha, na verdade, pelos caminhos do niilismo. É a partir da vivência negativa, baseada principalmente nestes três pontos, que o homem se afasta de sua vida plena, mundana e alegre e se deixa levar pelo poder da crise e da desvalorização do mundo e da própria vida. “A valorização dos sentimentos negativos ou das paixões tristes é a mistificação na qual o niilismo funda o seu poder.” (DELEUZE, 2009, p.32). A partir de agora, analisaremos cada um destes três aspectos separadamente, para, assim, chegarmos o mais próximo possível de uma definição concreta de como estes três aspectos agem na construção do niilismo passivo.

### 3.1.1 O Cristianismo

“Para Nietzsche, o Cristianismo é, em sua essência, *Décadence-Religion*, e a lógica da *décadence* constitui o Niilismo, esta dinâmica interna da vontade de nada.” (GIACÓIA, 1997, p. 20). O cristianismo sempre foi um dos principais alvos de crítica da obra filosófica nietzschiana. Ao longo de quase todos os seus livros, e principalmente em seu *Anticristo*, Nietzsche expõe e questiona a função e os efeitos

do cristianismo para o desenvolvimento da sociedade e do homem, atribuindo ao mesmo sempre um aspecto de negatividade. Apontado em nosso texto anteriormente como um dos pilares da construção niilista do mundo, nossa intenção é adentrar na posição do filósofo, apenas no momento em que o mesmo relaciona a religião com a decadência do homem e com a negatividade que paira sobre o mundo, ou seja, com o niilismo. Toda a argumentação do filósofo que envolve a crítica própria ao cristianismo, sua estrutura e sua modelação, assim como sua comparação e relação com as outras religiões, como não se mostram como partes essenciais de nosso trabalho, não serão abordadas.

Sempre associado por Nietzsche ao platonismo, o cristianismo se mistura e se completa unido com os outros dois elementos citados por este texto como propagadores do niilismo passivo: a moral e a metafísica. Tanto a moral como a ideia de verdade, mostram-se básicas para toda a teologia cristã. Como se não bastasse, o cristianismo, juntamente com o platonismo, é um dos maiores difusores da ideia básica de nossa argumentação e que é tão combatida tanto por Nietzsche quanto por Espinosa: a transcendência. Para autores imanentes, o cristianismo não pode aparecer de outra forma senão como um problema a ser deixado para trás.

Toda a teologia cristã gira sobre aspectos de cunho niilista. Müller-Lauter, em relação à posição de Nietzsche sobre o cristianismo, afirma que: “No fim das contas, o filósofo o compreende como reservatório de todas as tendências niilistas.” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 149). Nietzsche colocará como ponto de partida todo o panteão de valores comungados e pregados pelos adeptos do cristianismo que, ao contrário dos valores positivos e potenciadores da vida colocam o homem em um estado de decadência, ou ainda de ressentimento. O homem do ressentimento, que é como Nietzsche chama na Genealogia da moral esse homem adepto aos valores negativantes, altera toda a formatação da busca de uma vida plena neste mundo por uma vida em um além-mundo que se prostra às suas fraquezas e inibe os detentores de uma potência maior. “Apenas através do cristianismo o triunfo dos fracos sobre os fortes torna-se fatalidade histórica.” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 109). O cristianismo, seus valores e suas verdades nada mais são do que agentes promotores de uma despotencialização de força. Se considerarmos a vontade de poder como um “acordo” temporário, uma hierarquização temporária de tendências destas forças que disputam o domínio do ser humano conseguiremos perceber que esta despotencialização causada pelo cristianismo cria um tipo fraco, e

consequentemente arrasta o homem para o grau mais baixo da sua vontade de poder levando-o ao niilismo.

Nietzsche se utiliza de dois exemplos claros ao longo de sua obra como representantes e agentes clássicos do cristianismo: o ideal ascético na terceira parte de sua *Genealogia da moral e a compaixão*, colocada como elemento básico e motor do niilismo provocado pelo cristianismo em Anticristo.

O ascetismo, que se caracteriza exatamente por uma renúncia a tudo o que é mundano em prol de uma vida direcionada para a construção de um reino pós-atual. O asceta não poderia ser mais claro representante do niilismo passivo possível.

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício. (NIETZSCHE, 2009, p.99).

Sua potência se rebaixa a tal ponto que o mesmo se exclui de qualquer possibilidade e vivência imanente, tudo pela busca de um mundo fantasioso. “[...] onde falta a vontade de poder, ocorre declínio.” (NIETZSCHE, 2012, p.18). A partir desta afirmação, cria-se uma contradição no pensamento do próprio autor no que diz ao caráter da vontade de poder em consideração ao niilismo. Neste mesmo texto já colocamos que o filósofo alemão afirma que tudo é vontade de poder, o que nos leva a imaginar não ser possível a existência de um ser ou de algo onde falta vontade de poder, um ser desprovido de vontade de poder. Ao longo de sua obra, Nietzsche trabalha muito mais com a ideia de um declínio da vontade de poder do que com uma possível extinção da mesma, o que nos levará a segui-lo, pois comungamos da ideia de que, ao contrário da citação presente no início deste parágrafo, é possível explicar o declínio, não por uma falta de vontade de poder, mas sim por um domínio das forças reativas.

Suas práticas e seus ensinamentos são todos baseados em preceitos e valores decadentes, que fazem com que o homem, ao invés de viver no mundo apenas rasteje sobre ele. O asceta se manifesta através da necessidade da

exclusão da felicidade do forte. Busca-se uma intenção de eliminar, através de uma exaltação da miséria e da fraqueza, o poder e a força natural do ser humano, busca-se através do ascetismo cessar a manifestação da força natural que caracteriza os fortes, ou seja, busca-se limitar e diminuir a vontade de poder. “Fenômeno da *décadence*, o ascetismo é expressão da vontade de nada” (GIACOIA, 1997, p. 27). O ascetismo, e o cristianismo em si, são uma formatação de vingança do fraco contra o forte pelo domínio que este último naturalmente exerce sobre o primeiro. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.159).

Estes são todos os homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável em irrupções contra os felizes, e também em mascaramentos de vingança, em pretextos para vingança: quando alcançariam realmente o seu último, mais sutil, mais sublime triunfo da vingança? Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia começassem a se envergonhar da sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: “é uma vergonha ser feliz! *Existe muita miséria!*”... Mas não poderia haver erro maior e mais fatal do que os felizes, os bem logrados, os poderosos de corpo e alma começarem a duvidar assim do seu *direito à felicidade*. Fora com esse “mundo ao avesso”! Fora com esse debilitamento do sentimento! (NIETZSCHE, 2009, p.105).

Se nossa ideia de niilismo é exatamente o declínio da vontade de poder e a vitória das forças reativas em detrimento de uma vida ativa e positiva e principalmente imanente, rejeitando um pós-mundo, o asceta é a personificação dessa moral cristã niilista que não possui vontade de se libertar deste niilismo que rejeita a vida. “O que a vida fraca ou reactiva vale é afinal a negação da vida. A *sua* vontade de poder é vontade de nada, como condição de seu triunfo.” (DELEUZE, 2009, p. 27). Não há exclusão do querer em nenhum momento, já que “a vontade de nada, pois, também é vontade de potência.” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 134). Em Nietzsche é impossível deixar de querer, pois a vida é vontade de poder, todavia, como afirma Deleuze, o asceta coloca sua vontade de poder no nada, o que a coloca em declínio. Esse modo de vida criado pelo asceta niilista cristão é caracterizado pela decadência e pelo reativo. Por mais que não cesse de existir, é aqui, no niilismo que a vontade de poder se converte em uma vontade do nada. A inversão dos valores positivos em prol dos niilistas praticada pelo asceta é a posição

clássica colocada pela cultura e pelo mundo moderno em crise de negatividade e que encontra no cristianismo sua instituição mais forte.

Todavia, além de sua personificação humana na figura do asceta, o cristianismo também se manifesta através de uma forma de atividade que o homem pode sentir e praticar e que também se mostra como um elemento agravante. Ele se apoia na compaixão, na exaltação e na propagação da mesma para firmar as bases de seus valores negativos e da resignação da vida. Cito Nietzsche:

O cristianismo é chamado de religião da *compaixão*. – A compaixão se encontra em oposição aos afetos tônicos que elevam a energia da disposição para viver: ela tem efeito depressivo. Perde-se força quando se é compassivo. Através da compaixão, aumenta e se multiplica ainda mais a perda de força que, em si, o sofrimento já traz à vida. (NIETZSCHE, 2012, p.19).

A forma de ação da compaixão, na visão do filósofo, é puramente o aproximar-se cada vez da falta de força. Aquele que se compadece acaba se apoiando e dirigindo suas forças para baixo, para o declínio, no momento em que, ao invés de se fixar em aliviar o seu próprio sofrimento, toma o sofrimento do outro como seu. A compaixão é a assimilação da fraqueza do outro em si próprio. Essa é a máxima do cristianismo que orienta seu seguidor a buscar o sofrimento e o ressentimento, e além de tudo, ainda se aproximar do sofrimento e do ressentimento do outro.

Contudo, pior ainda que isso, segundo Nietzsche, é que a compaixão altera o andamento natural da existência ou em suas próprias palavras “A compaixão se opõe de um modo geral à lei da evolução, que é a lei da *seleção*.” (NIETZSCHE, 2012, p.19).

Como já dissemos anteriormente, o ser humano é um ser dotado de força e o modo como essa força se coloca é o que aproxima o ser humano de uma vida “x” ou “y”. Em outras palavras, a capacidade de expressar e desenvolver essa força é o que torna alguns seres humanos fortes e outros fracos, ou seja, existe uma diferenciação natural que nenhuma ideia de possível igualdade entre os seres pode negar. Tal diferença se mostra no cotidiano do homem, os separa e os coloca em direção à sobrevivência ou à extinção. Os fortes dominam os fracos, e assim se constroem as situações e as relações através de uma “seleção natural” baseada na potência natural do homem. Fortes e fracos podem ser colocados como tipologias

variáveis em Nietzsche, que se movimentam através da já citada disputa de forças própria da hierarquização da vontade de poder. De tal forma, não podemos colocar como erro uma possível relatividade dos conceitos de fraco e forte, todavia, e segundo o autor, o cristianismo se mostra como um elemento enfraquecedor da vontade de poder, criando uma tipologia específica e histórica de homem fraco e, conseqüentemente suprimindo o forte. O grande problema não é a existência do fraco, pois este sempre existirá, mas a vitória do fraco através do cristianismo, criando um homem negador da vida e se contentando com a fraqueza mascarada por força através da ilusão da transcendência.

Segundo Nietzsche, a ideia cristã de compaixão, que se mostra como ponto chave do ressentimento asceta, também possui como intenção uma igualação dos homens, e o mais preocupante ainda é que essa igualação se dá “por baixo”, ou melhor, se dá através da diminuição dos seres humanos em homens do ressentimento. A compaixão cristã tenta igualar os homens em seu rastejamento, em sua fraqueza e mantê-los com base em um pressuposto destruidor da vida, invertendo a ordem natural, eliminando a força e elevando ao máximo a “deificação” do ressentimento. No cristianismo, e principalmente através da compaixão, o fraco domina o forte e ainda o suga de uma maneira que estes se tornem “iguais”.

Por trás dela (a compaixão) não está a abnegação, mas a vontade de potência dos fracos. Na confiança dos compassivos em relação aos que lhe são próximos – no fundo ela é uma impertinência -, revela-se uma tendência ao *nivelamento*. A compaixão cristã quer aniquilar os gérmenes a partir dos quais poderia brotar a grandeza humana. Ela busca manter pequeno o homem. Por isso, faz parte do cristão, enquanto seu “lado oposto”, “a profunda suspeita em relação à alegria do próximo, de sua alegria em tudo o que ele quer e pode” pois nesta também se anuncia o “tipo forte”. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.161).

Tal preceito de *nivelamento*, como destaca Müller-Lauter, não é uma característica restrita da premissa cristã da compaixão, mas se torna uma premissa geral deste niilismo passivo que estamos a analisar. Tanto na expectativa da moral, quanto da metafísica onde aparece a vontade de verdade, tal nivelamento também se mostra. De tal forma, passemos ao segundo aspecto da construção do niilismo em seu caráter de passividade, onde analisaremos a ideia de moral e os desdobramentos da mesma no conceito de niilismo na filosofia nietzschiana.



### 3.1.2 A Moral

A questão da moral é um dos principais componentes do pensamento nietzschiano, pois o filósofo atribuiu à mesma uma importância enorme no desenvolvimento e na construção da história da humanidade. Ao contrário de Espinosa, de onde temos que arrancar das entrelinhas de seus textos uma crítica à moral, em Nietzsche ela está totalmente explícita ao longo de sua obra. Todavia, explícita ou implícita, os dois autores colocam a moralidade como um dos mais vibrantes componentes na formação da problemática niilista.

Baseando-nos no que já foi iniciado no tópico anterior (afinal, é impossível simplesmente separar totalmente o cristianismo da moralidade no pensamento de Nietzsche, ou melhor dizendo, é impossível abordar um sem o outro), passaremos a analisar o que Nietzsche entende por moralidade e qual a contribuição da mesma para a decadência do homem presente no niilismo passivo.

Nietzsche nega qualquer possibilidade de uma moral natural, comum a todos os homens e que se estenda por todo o mundo sem qualquer distinção de lugar ou cultura. Assim como os seres humanos, as morais são múltiplas e guardam em si as centelhas do homem e da sociedade que regem e representam. Pensar em uma moralidade única e universal é cometer o mesmo erro que já apontamos na questão da compaixão e do ideal asceta com o cristianismo, e cometer um erro que Nietzsche também atribui à criação de conceitos, resumindo, é tornar o não igual, igual.

Baseado nisto, a moral nunca é dada, mas é produzida, e se mostra como o resultado de disposições e de elaborações de um homem particular inserido em um determinado meio em uma determinada época. “Como qualquer doutrina religiosa, filosófica ou política, para Nietzsche uma moral é, sobretudo uma interpretação apoiada em um sistema preciso de valores, que exprimem as condições de vida de um tipo particular de homem.” (WOTLING, 2011, p.47). A moral é um conjunto de normas e regras de conduta que colocam um determinado homem como parte de um rebanho, sejam em seus aspectos afetivos, linguísticos, fisiológicos, culturais e históricos, mas mais do que isso, a moral é uma criação do homem para com ele mesmo. Para se enquadrar no rebanho é preciso se enquadrar nos preceitos morais do mesmo. Assim sendo, a moral surge através dos costumes e está vinculada aos hábitos, ou seja, àquilo que há de mais básico e cotidiano.

Seguindo seus afetos de medo e de punição impetrada por uma força superior, o homem, ignorando as causas e consequências efetivas das coisas, inventa a moral, desprezando a realidade e criando um mundo superior, supostamente elevado e sobrenatural, considerado ideal, no qual ele seguiria não a natureza, e sua própria natureza, mas as prescrições da moral. É a partir de afetos, sobretudo do medo, que o homem inventa um bem e um mal imaginários para si, impondo-os à comunidade, ignorando a realidade e reforçando, por essa crença, em um círculo vicioso, essa mesma ignorância. (MARTINS, 2009, p.292).

O interessante é pensar que, para Nietzsche, existem tantas possibilidades morais quanto grupos de pessoas, entretanto, se voltarmos nossos olhares para a história, poderemos verificar a vitória da moral de cunho socrático-platônico-cristã, sendo que ao se tornar dominante, tal moral parece ter excluído do pensamento humano uma capacidade de problematizar não os valores já arraigados, mas a própria moral.

A crítica que Nietzsche dirige a vários filósofos que analisaram a moral em sua obra é exatamente esta: os filósofos não problematizavam a moral em si, mas apenas os valores platônico-cristãos que já assimilavam como dados e definidos, em outras palavras, não há um questionamento da maioria dos filósofos sobre a moral cristã, pois eles a aceitam como válida e apenas problematizam suas consequências e imposições. Muito mais que isso, a crítica de Nietzsche busca ir além do cristianismo (por mais que este se coloque como um de seus principais atacados) e pretende colocar em xeque o próprio valor dos valores, a moral propriamente dita, independentemente de sua configuração. De tal forma, Nietzsche não busca apenas encontrar pontos de dificuldade em uma análise do cristianismo, mas busca encontrar o valor da moralidade, em uma exegese interna, ou seja, uma análise moral através dela mesma e por ela mesma. É neste contexto que surge a transvaloração dos valores como uma busca de se transgredir aquilo que se havia colocado como moral e a partir da mesma buscar uma nova forma dos valores. Ao tratarmos do niilismo ativo em um momento futuro do texto este tema voltará a ser debatido com mais cautela, contudo, é importante frisar que Nietzsche se utiliza principalmente do cristianismo pela influência e convencimento do mesmo, mas seu foco de debate não é apenas a moral cristã, mas a moral em si. Como consequência das críticas de Nietzsche, temos que, não se delimitou até o momento os limites da moral, e muito mais do que isso, não se chegou à conclusão nietzschiana da

multiplicidade possível das morais, pois para estes filósofos só existe uma moral, ou seja, a moral vigente. De tal forma, o que ocorreu ao longo da história nada mais foi do que um esforço de fundamentação da moral pré-estabelecida, o que só indica a submissão dos filósofos a esta moral.

[...] a velha filosofia [...] com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais. As consequências podem hoje ser vistas claramente, depois que muitos exemplos provaram que em geral os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos; que, com base numa análise errônea, por exemplo, das ações ditas altruístas, constrói-se uma ética falsa; que depois, em favor desta, recorre-se de novo à religião e à barafunda mitológica e que, por fim, as sombras desses turvos espíritos se projetam até mesmo na física e em toda a nossa consideração do mundo (NIETZSCHE, 2005, p.43).

Nietzsche, com o intuito de fundamentar sua crítica e de caracterizar seu posicionamento, buscará na história a possibilidade de um exame do problema moral, e não da moral cristã já estabelecida. Neste ponto, verificamos a intenção do filósofo em realizar uma genealogia da moral, que consiste em buscar na análise da história da moral uma base para fundamentar seus preceitos e sua própria existência. O filósofo alemão altera o modo de investigação acerca da moral e passa a estudá-la não como uma entidade própria, mas como uma construção humana e histórica, e que se apega aos mesmos para se criar e se firmar no tempo.

De tal maneira, e levando-se em consideração sua ideia acerca da multiplicidade da moral, Nietzsche acaba chegando à conclusão que já brevemente anunciamos aqui: a moral cristã abafou e suprimiu as outras possibilidades morais e se arraigou de tal forma ao mundo, que fez com que o próprio homem a tomasse como universal, imutável e verdadeira, ou seja, o poder e o predomínio da moral cristã levaram o ser humano a excluir toda e qualquer possibilidade da existência de um problema no fundamento da moral. Com o cristianismo estabelecido e sua moral calcada como verdadeira, não há motivo para se questionar tal moral, mas apenas fundamentá-la.

A vigência exclusiva do cristianismo no âmbito da moral faz com que a condição básica da existência se quebre, pois como em todos os outros aspectos da vida, na moral também ocorrem embates, na moral a vontade de poder do homem também age e cria-se ali uma disputa, onde um vencedor suprimirá e dominará o

outro. O grande problema aqui, segundo Nietzsche, é o fato de que a moral vencedora (no caso a moral cristã) é uma moral do ressentimento, uma moral dos fracos e que se impôs através de preceitos negadores da vida e diminuidores da potência do homem. “Nietzsche explica assim de que forma aquilo que é bom, no sentido de ser útil à expansão e à vida, passa a ser visto não só como ruim, mas como mau, como culposamente mau [...]” (MARTINS, 2009, p. 293). Utilizando-nos de termos nietzschianos, a moral cristã é uma moral de escravos, e se contrapõe à moral dos nobres, que por sua vez é uma moral da potência afirmadora da vida.

Eis que Nietzsche insere neste embate entre a moral dos nobres e a moral dos escravos sua caracterização dos valores e sua clássica concepção das relações entre os binômios “bom e mau” e “bom e ruim”, ligando-os cada qual à sua projeção no quadro moral exposto acima. A moral dos nobres é uma moral afirmadora, criada a partir de uma própria análise da potência do nobre, sem se pautar na comparação com nenhuma outra moral, de tal forma, para o nobre o que eleva sua potência, o faz forte e feliz ele chama de bom, da mesma forma que aquilo que se mostra contrário, aquilo que o diminui, que suprime sua força é ruim.

É interessante notarmos aqui, a aproximação com a ideia de Espinosa em relação ao bom e mau, ou seja, a questão da utilidade direcionada para o aumento da potência de vida do homem e dos valores afirmadores, que fazem com que o homem exprima e externe toda a sua força como ser que afirma a vida.

Nietzsche defenderá claramente a moral dos nobres, pois esta é a própria expressão da força de existência do homem. Segundo o filósofo, os valores predominantes aqui se mostram necessários, pois o forte não deixará de exercer a sua força, já que é a partir da mesma que ele constrói sua moral; por ser forte, este ser não se poupará de demonstrar e agir de acordo com seus preceitos de força, em outras palavras, sua vontade de poder o leva a agir como nobre e a utilizar sua força natural para se impor sobre o fraco.

Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. (NIETZSCHE, 2009, p. 32-33).

Por outro lado, e em oposição à moral dos nobres temos o que o filósofo chama de moral dos escravos, que se mostrará como a moral vigente, como a moral

que crava suas bases na formatação da moral cristã do asceta: a moral dos escravos é a moral do ressentimento. Diferentemente do que propõe a moral dos nobres, a moral dos escravos busca seus pilares no baixo, na fraqueza, na escassez e na “diminuidade” da potência dos seres humanos.

A moral dos escravos inverte o protocolo criado pela moral dos nobres e ao invés de fincar nas paixões e vivências fortes que circulam pelo ser humano, opta por realizar oposição pura e simplesmente ao nobre, condenando a força e os atos do mesmo e transformando tais elementos, tão vibrantes e essenciais para a construção de um homem pleno em algo ruim que deve ser eliminado e evitado.

Os escravos tomam como ponto de partida de sua moralidade o contrário de tudo aquilo que o nobre julga como bom e o coloca como mau, em consequência; o bom para o escravo é aquilo que se mostra o contrário de seu recém-criado conceito de mau, de tal forma, que características, pensamentos e paixões essenciais para o bem viver do homem nobre passam a ser totalmente condenados na vivência e na construção de um homem da moral do ressentimento.

O bom e mau dos escravos nada mais são do que modelações de uma resposta à moral dos nobres, o que reforça o seu caráter negativo e niilista, pois ao contrário da moral dos nobres que se forma a partir da afirmação de uma potência, de uma vivência, a moral dos escravos nasce e se firma como negadora e como representante da negação de uma vida de potência. A moral dos escravos transforma o ressentimento e a negatividade em estilos de vida e convence os homens que a ela aderem de que a vida forte e potente nada mais é que uma vida falsa e egoísta, alterando o foco do homem indivíduo para o homem rebanho, submisso, alterando o foco de uma vida deste mundo para uma vida pós-mundo em um além onde estes mesmos “escravos” serão recompensados pelas privações e provações que sofreram. Tudo isto pregado e dogmatizado pela figura do sacerdote asceta e do Deus transcendente.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para

nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes”. (NIETZSCHE, 2009, p.26).

A moral do ressentimento, por ser uma moral que se firma na vigência do negativo, diminui aquele que dela comunga cada vez mais em relação à sua vontade de poder. Segundo Nietzsche, e em um claro movimento daquele niilismo passivo que perpassa nosso debate, a diminuição cada vez maior da potência do homem, causada pela valorização destes sentimentos negativos, fará com que, em algum momento, o homem atinja o nível máximo de diminuição de sua potência. A vontade de poder decadente é a causadora mais profunda deste niilismo passivo, e se caracteriza pelo momento de total falta de sentido e perda de propósito do ser humano.

A moral do ressentimento atira contra si própria e diminui tanto o homem que ele deixa de ver sentido inclusive nela. Como veremos em um momento futuro, é neste ponto, que em primeiro momento se mostra sob uma perspectiva totalmente negativa, que o ser humano iniciará sua caminhada para a superação do niilismo e da crise instaurada pela propagação desta negatividade da qual a moral do ressentimento, do escravo é uma representante clara.

Todavia, agora nos interessa muito mais realizar uma análise das consequências e das características dessa perda de sentido, pois é aqui, que a já citada anteriormente “morte de Deus” alcançará seu ponto alto. A identificação de uma crise dos valores através da clássica expressão explanada por Nietzsche se coloca de modo denso e profundo em um ser humano que simplesmente perdeu seu apoio quando a moral cristã entrou em crise. A “morte de Deus” instaura uma crise dos valores morais, o que leva a necessidade de uma crítica destes mesmos valores, algo que Nietzsche afirma categoricamente.

A moralidade cristã que se mostrava predominante, desmorona na modernidade, colocando diante do homem aquela multiplicidade de morais de que Nietzsche tanto fala. A presença de um combate de relações e a disposição ao ser humano de mais de uma valoração o leva a questionamentos não apenas morais,

mas também existenciais. A perda do sentido que se inculca na moral afeta toda a possibilidade de vivência deste homem do ressentimento.

A partir de tal colocação, o niilismo como “declínio da vontade de poder” assume sua forma como a consagração de um homem declinado em sua vontade de poder e totalmente entregue ao nada. O além se quebrou, e todos aqueles valores que o levaram a viver de uma forma preferentemente transcendente em detrimento do imanente já não o acompanham na existência. “A ruína da interpretação moral do mundo, que não tem mais nenhuma sanção, depois que tentou refugiar-se em um além: termina em niilismo.” (NIETZSCHE, 1999, p.429). A “morte de Deus” representa a morte de tudo o que o envolve, incluindo este homem do ressentimento que passa a ter duas escolhas: se entregar a este nada ou buscar uma reformulação e uma nova formatação dos valores morais, o que caracteriza a tão famosa transvaloração dos valores morais que Nietzsche propõe.

De tal forma, quando nos questionamos sobre o valor dos valores morais, devemos entender que a compreensão total de tal ponto está tenuemente conectada ao desejo de Nietzsche em demonstrar que no âmago dos valores morais não nos deparamos com uma universalidade displicente, fria e indiferente da mesma forma que não nos deparamos com uma energia ou um poder superior ou divino. No final das contas, encontramos conflitos e batalhas entre multiplicidades, contrários que se organizam e que se formam a partir de complexas relações que por sua vez também são múltiplas e combatentes. A moral derrotada da indiferença e do ressentimento deve dar lugar às morais dos antagonismos, das formulações de domínio em claros combates sociais e pessoais daquele que manda e daquele que obedece.

### 3.1.3 A Metafísica

Continuando no caminho da análise do que entendemos por niilismo negativo, baseados ainda na qualidade do mesmo para o desenvolvimento de nossa argumentação e igualmente amparados na interpretação e coordenadas que Vattimo coloca à questão, chegamos ao último aspecto dos três elementos básicos para o niilismo: a metafísica.

Relacionando-se com o aspecto da construção de uma ideia de verdade, Nietzsche, assim como em relação à moral e ao cristianismo, dispara severas

críticas à metafísica e às suas pretensões de buscar a verdade através de conceituações e cognições nebulosas e que se pautam em modelos deturpados e pouco confiáveis do conhecimento do mundo. Muito mais que críticas ao conceito de verdade, Nietzsche direciona a formação de verdades e ideias absolutas a partir de constatações totalmente desprovidas de validade e que se caracterizam por dogmas impostos através de modelos que pouco ou quase nada se sustentam quando analisados a partir das colocações do mundo.

Suas duras críticas ao conceito de verdade já surgem de forma extremamente clara em seu texto intitulado *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral* de 1873, onde, em uma passagem já clássica, ao se auto-indagar sobre o que é a verdade responde da seguinte maneira (NIETZSCHE, 2008, p.36):

[...] Um exército de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas. (NIETZSCHE, 2008, p.36).

Ao comparar o conceito de verdade com metáforas e outras figuras de linguagem, a intenção de Nietzsche é, principalmente, mostrar os quão equivocados os homens se mostram quando acreditam encontrar a “verdade” das coisas. Tal erro, realizado através de um forte censo de antropomorfismo em relação ao mundo, se pauta na ideia de transposição da “verdade” do homem para a categoria de “verdade” do mundo. Ao encarar o mundo, o homem o recria de acordo com seus olhos, o define e taxa de verdadeiro ou falso aquilo que se mostrar mais produtivo para si mesmo, todavia, tal assimilação nada mais é do que uma “verdade” dele homem e não da coisa, o que ratifica a alcunha dos adjetivos metafórico e ilusório.

[...] todos estes valores são, do ponto de vista psicológico, resultados de determinadas perspectivas de utilidade para manutenção e intensificação de formações humanas de dominação: e apenas falsamente *projetados* na essência das coisas. É sempre a *hiperbólica ingenuidade* do homem: colocar a si mesmo como sentido e medida de valor das coisas. (NIETZSCHE, 1999, p.432).<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Grifos do autor.



A investigação da verdade regida pela tradição filosófica amparada em uma racionalidade auto-afirmativa e auto-evidente é apontada pelo filósofo alemão como um claro elemento de decadência, como uma vontade decadente, já que, abafar as forças desejantes e impulsivas do homem e assim nulificar a pluralidade de forças em favorecimento de um instinto infindo do puro conhecer se coloca como uma destruição da sensibilidade compositora da vida. Ainda de acordo com Nietzsche, a ilusão de possuir a verdade, a ilusão da metafísica, que se coloca já presente e que percorre toda a história desde Sócrates e Platão, se apresenta como um dos grandes componentes iniciadores da grande decadência.

A crítica que Nietzsche realiza à metafísica se firma principalmente na metafísica platônica, onde se coloca um claro dualismo transcendente baseado em dogmas da razão. Tais pressupostos, colocados no pedestal da “verdade absoluta”, impõem ao homem uma regra de desprezo do corpo e das relações instintivas e sentimentais. O homem metafísico platônico se afasta da vida em busca de uma verdade afastada do mundo, e de tal forma se torna um dogmático preso ao vazio. A filosofia nietzschiana diferencia-se da platônica no momento em que se apoia na vida imanente e associa as verdades com as concepções mundanas colocadas e firmadas pelo próprio homem. Ao firmar uma concepção transcendente, dualista e dogmática para o mundo, Platão colocou o homem no caminho da decadência, caminho que o homem continua a percorrer. Nietzsche não poderia aceitar a metafísica formatada por Platão, dominante na tradição filosófica e criadora de verdades pautadas em uma razão firmada por dogmas construídos pela mesma, não obstante, suas concepções imanentes e valorizadoras do corpo e das pulsões representam uma grande ruptura com a filosofia tradicional.

Essa propensão do homem em busca de uma verdade para todas as coisas é o que podemos chamar de uma “vontade de verdade”. De tal forma, é exatamente nos limites desta chamada “vontade de verdade”, que se posiciona como uma das características básicas da modernidade afundada em um posicionamento de negatividade, que Nietzsche firma sua filosofia, fazendo desta propensão humana o efeito mais extremo da já citada “morte de Deus”.

Tal situação se mostra bem clara, quando, ao analisar o firmamento da ideia de verdade nos deparamos com a ruína de sua base mais sólida, no caso, o conceito de Deus, o Deus cristão e transcendente. Se, para sustentar suas

verdades, o homem se apoiava na ideia de que a mesma se mostrava como uma expressão de Deus; a “morte de Deus”, ratificada pelo homem moderno destrói este sustentáculo. Muito mais que uma “simples crença nas verdades de Deus”, o abalo causado pela quebra da autoridade de Deus como “senhor da verdade” se estende inclusive em direção aos valores morais sustentados pelo Deus cristão. Em resumo, como já expomos anteriormente, e para finalizar um pequeno movimento cíclico de conceitos, a “morte de Deus” esfarela as bases de crença dos homens, seja esta em consonância com a “vontade de verdade” ou com as “verdades morais”. O homem perde tudo e se encontra então em estado de total inexistência de sentido e de vontade de poder. O niilismo passivo chega ao seu auge.

É válido notar, que o cristianismo é o principal responsável por este vazio e por esta queda do homem que se vê desprovido das “verdades” que outrora delegavam sentido à sua existência, mesmo que ilusório. A religião cristã é uma religião que cultua o conceito e o ideal de uma verdade absoluta, unívoca e inequívoca, e que encrava isso na mente e no viver de seus seguidores de tal forma que estes sofrem e se perdem com a inexistência de um projeto ou mesmo de um vislumbre de verdade. O cristão se perde em meio à falta de dogmas e de posicionamentos que o livre da mobilidade e da combatibilidade presentes no mundo e que no final das contas se colocam como a realidade das coisas. As verdades existem para afagar a incapacidade do homem em lidar com a fluência do mundo. “A vontade de verdade implica o medo do devir e do movimento próprio dos homens medíocres que não sabem dirigir e dominar as coisas e concebe a felicidade como imobilidade.” (VATTIMO, 2010, p. 37).

Nietzsche é preciso ao afirmar que a “vontade de verdade” é um reflexo da influência que a cristandade coloca no homem na tentativa de acalmar seu elemento ativo e o segurá-lo sob as asas do ascetismo e do ressentimento. Se Deus é a verdade e o cristianismo, com toda a sua moral do ressentimento e da negatividade é a expressão dessa verdade, a queda de Deus é a queda da verdade. Quando a “morte de Deus” chega, a necessidade que o homem possui de uma “verdade” faz com que o mesmo se volte contra o cristianismo, já que as “verdades” não se validam mais. O cristianismo, no final das contas, atira em seu próprio pé.

Dentro desta temática, é de vital importância percebermos que a “vontade de verdade” do ser humano não desaparece com o niilismo, ou melhor, com sua descida causada pela crise dos valores e dogmas cristãos, e é neste aspecto, que

Nietzsche se apoia para sugerir a saída do niilismo passivo e a passagem para o niilismo ativo. De certo modo, ao chegar ao grau mais baixo de possibilidade de sua força e potência, não resta ao homem, alternativa a não ser superar esta falta de sentido e se lançar novamente para cima. O permanecer em um estado caracterizado pelo declínio da vontade de poder se mostra inviável, pois os valores e verdades que mantinham os olhos dos homens vendados estão totalmente esfacelados. A possibilidade da superação se dá a partir do próprio niilismo, em uma reviravolta que só ratifica o caráter de uma lógica interna deste próprio fenômeno.

Após analisarmos as possibilidades e o modo como Nietzsche caracteriza a crise da modernidade e sua consequência niilista, tomaremos como continuidade, uma análise ainda mais profunda da filosofia nietzschiana em relação ao niilismo e aquilo que o envolve, seja como conceito, seja como vivência ou como teorização de uma alternativa de vida contra o niilismo. Além disso, em nosso último capítulo, adentraremos as possibilidades das filosofias da imanência de Espinosa e Nietzsche, analisando suas aproximações e distanciamentos, para que assim, possamos finalmente entender como estes dois autores a colocam como uma alternativa para a negatividade vigente.

## CAPÍTULO 4

### PROBLEMATIZAÇÃO DO NIILISMO POR MEIO DA IMANÊNCIA

#### 4.1 UMA ALTERNATIVA PARA O NIILISMO EM NIETZSCHE – ELEMENTOS DE UMA FILOSOFIA DA IMANÊNCIA

No capítulo anterior, ao iniciarmos nossos estudos e especulações pela filosofia nietzschiana em busca do niilismo, nos deparamos com a ideia de uma lógica interna que perpassa a ideia de negatividade que se instaurou na modernidade e que gerou, após a queda do sentido dos valores predominantes na história da humanidade, a chamada “Morte de Deus” que afundou o ser humano em uma crise profunda onde suas raízes se transformaram em nada.

Essa ideia de queda e de um homem defasado de seu apoio moral e histórico, caracterizou o que chamamos de niilismo passivo, que é exatamente o momento onde o homem perde seus valores e deságua em uma visão do nada. Com isso, trouxemos também conceitos aliados às teorias niilistas de Nietzsche e que continuarão se mostrando de vital importância para nossa investigação, como as ideias de moral, crise e principalmente a ideia entendida através da definição de vontade de poder.

Com tais ferramentas, neste terceiro capítulo, em primeiro ponto, analisaremos a forma como Nietzsche vê a possibilidade de uma superação desse niilismo passivo. Para tal investigação, perpassaremos teorias de grande importância na filosofia do autor alemão, como o eterno retorno do mesmo, ação e principalmente os conceitos de *amor fati* e o que pode ser compreendido como um niilismo ativo, para realizarmos um contraponto com o já explicado niilismo passivo.

Após tais colocações, e no intuito de responder ao tema central de nossa pesquisa, analisaremos as aproximações e distanciamentos entre as ideias filosóficas de Nietzsche e Espinosa no que diz respeito ao conceito chave de nosso trabalho: a imanência. E a partir de tal, conceituar o modo como ambos os autores - com diferenças e semelhanças entre seus pensamentos, chegam a uma mesma conclusão: a de que a imanência é o ponto chave para uma possível superação da

crise negativa da modernidade, da queda dos valores basilares dos homens e, conseqüentemente, do niilismo.

#### 4.1.1 O Eterno Retorno do Mesmo

Um dos mais importantes e, ao mesmo tempo, um dos mais controversos conceitos da filosofia nietzschiana; o eterno retorno do mesmo se mostra de total e cabal importância para nossa investigação, principalmente por sua contribuição no âmbito geral que pretendemos demonstrar quanto à superação do niilismo pelo canal da imanência no pensamento do filósofo alemão. Não nos resta dúvida de que entender não apenas o conceito, mas as idiosincrasias de tal são de suma importância para nossas pretensões.

Por mais que possamos buscar e até mesmo encontrar vários indícios da problemática do eterno retorno do mesmo ao longo de toda a obra nietzschiana, é no célebre aforismo 341 do Livro IV de *A Gaia Ciência*, intitulado *O maior dos pesos* que encontramos um primeiro esboço de definição, explicação e utilização do conceito:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente - e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não de prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você que isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2001, p. 230).

Após tal definição, cabe a nós visarmos três pontos básicos; primeiramente tentar compreender melhor o que Nietzsche entende pelo eterno retorno do mesmo; em segundo ponto, analisar a importância do mesmo para a filosofia nietzschiana e

consequentemente, como terceiro ponto, indicar e justificar como o conceito do eterno retorno do mesmo se encaixa em nossa investigação, assim como encaixá-lo em nossa argumentação básica.

Não é de se estranhar toda a polêmica e todo o estudo dedicado à ideia que Nietzsche propõe para construir seu argumento do eterno retorno. Imaginar uma vida em repetitividade, onde a novidade simplesmente desaparece e construirmos nossa existência com base no pensamento de que todas as coisas simplesmente retornam, vai de encontro à maioria das aspirações mundanas de uma vida plena e feliz onde a possibilidade de mudança, de relaxamento em relação ao passado se faz presente a todo instante.

Todavia, baseado em algumas ideias que Nietzsche propõe e que compõem o escopo geral de sua filosofia, inserir o eterno retorno se mostra como uma manobra hábil. Não bastante, para o nosso intuito e para a construção imanente do mundo como argumentamos ser a proposta do filósofo alemão, a ideia do eterno retorno é simplesmente indispensável.

De certo modo, a argumentação do eterno retorno do mesmo se mostra quase como necessária para que Nietzsche consiga continuar sua defesa básica de algumas ideias. Entre estas, é possível destacar sua concepção de mundo através do embate constante de forças contrárias e de eternidade como vontade de poder e também a falta de finalidade das ações da natureza e das coisas como um todo.

O eterno retorno acaba como uma hipótese que aparece para unir e completar todo o movimento da filosofia nietzschiana. Para nossa proposta, além de firmar a ideia do mundo como vontade de poder e de ação, o eterno retorno se coloca como a porta de entrada da imanência nietzschiana, assim como encontra em seu deságue a ideia do *amor fati*, tão importante para nossos propósitos e que ocupará nossos esforços de forma mais presente em pouco tempo.

Como já foi colocado por nós em pontos anteriores deste texto, na concepção de Nietzsche, o mundo se coloca como um constante e interminável embate de forças opostas, onde há todo momento uma se sobrepõe a outra e assim por diante. Essa “força” nada mais é do que a já definida vontade de poder, como podemos verificar no texto de Heidegger (2007, p.200) quando o mesmo afirma que: “‘Vontade de poder’ é, inequivocadamente, uma aspiração à possibilidade do exercício da força, uma aspiração à posse do poder” (HEIDEGGER, 2007, p.200). Não satisfeito, Heidegger enfatiza ainda mais essa equivalência de conceitos um pouco

adiante em seu texto quando afirma que: “Nietzsche *sempre*<sup>35</sup> compreende ‘força’ no sentido de poder, isto é, como vontade de poder.” (HEIDEGGER, 2007, p.204)<sup>36</sup>. O mundo é puramente vontade de poder e o fluir da mesma através dos embates naturais das coisas do mundo é o que constrói a realidade. Baseado neste ponto, Nietzsche defenderá a ideia de que tais forças são caracterizadas como finitas, fincando-se na ideia através da eterna movimentação destas forças.

Se levarmos em consideração que estas forças jamais cessam seu movimento e que sua atividade, exercida sempre sobre algo, jamais pode parar, Nietzsche afirmará que, devido a essa incessante inquietação, se o mundo possuísse uma finalidade tal já teria sido alcançada por estas forças. Se existisse um fim a se buscar ou a se encontrar, o constante e eletrizante mover-se da vontade de poder já o teria alcançado.

O mundo das forças não é passível de nenhuma diminuição: pois senão, no tempo infinito, se teria tornado fraco e sucumbido. O mundo das forças não é passível de nenhuma cessação: pois senão esta teria sido alcançada, e o relógio da existência pararia. O mundo das forças, portanto, nunca chega a um equilíbrio, nunca tem um instante de repouso, sua força e seu movimento são de igual grandeza para cada tempo. (NIETZSCHE, 1999, p. 441-442).

De tal maneira, Nietzsche coloca a ideia de que o mundo é eterno, eliminando assim a criação e a finalidade; elementos que não apenas são vitais para a construção de uma filosofia imanente, como se mostram primordiais na construção da negação de qualquer fagulha de transcendência e de deísmo.

A forma da repetição no eterno retorno é a forma brutal do imediato, do universal e do singular reunidos, que destrona toda lei geral, dissolve as mediações, faz perecer os particulares submetidos à lei. Há um além e um aquém da lei que se unem no eterno retorno [...]. (DELEUZE, 2009, p.27).

Além disso, a aproximação com Espinosa aqui se mostra claramente. Os caminhos dos autores novamente se cruzam aqui e o esboço da formação de uma

---

<sup>35</sup> Grifo nosso.

<sup>36</sup> Heidegger insiste tanto neste aspecto de sua interpretação do pensamento de Nietzsche, que chega, inclusive, a repetir praticamente a mesma frase citada por nós no corpo do texto na página 217 do referido livro, onde afirma que: “Ele (Nietzsche) sempre compreende a força (sobretudo também as forças naturais) como vontade de poder.” (HEIDEGGER, 2007, p.217). É interessante notar novamente a presença do advérbio “sempre” na frase (algo que já aconteceu também na primeira citação) o que enfatiza ainda mais a interpretação do filósofo e da qual comungamos.

imanência predominante em suas filosofias é cada vez mais claro e forte. Todavia, não podemos achar que Nietzsche e Espinosa caminham de mãos dadas até a conclusão a que pretendemos chegar. O eterno retorno do mesmo é algo puramente nietzschiano neste aspecto e o modo como o autor alemão caminha em direção à superação do niilismo e antes ainda ao *amor fati* é completamente diferente daquele que já evidenciamos como o caminho de Espinosa através de seu *amor Dei*. Com tal pensamento em mente, é possível novamente ratificar nossas intenções de mostrar a semelhança das chegadas e não necessariamente das caminhadas.

Assim sendo, encontramos o alicerce que Nietzsche coloca para encaixar sua teoria do eterno retorno do mesmo. Se as forças que compõem e se digladiam o tempo todo para formar as ações e reações do mundo são finitas, suas combinações e resultados também se mostrarão finitos, em contraponto e inseridos em um mundo essencialmente eterno. Em consequência, em algum determinado momento as acima citadas combinações e resultados da batalha entre as forças do mundo, leia-se a movimentação da vontade de poder, não encontrará nova caracterização e a novidade dará lugar à repetição. O eterno retorno do mesmo então é o resultado da combinação de uma vontade de poder finita em um mundo eterno. Em um determinado instante não restará outro caminho senão o retorno àquilo que já aconteceu e assim sucessivamente, sempre se firmando no aspecto eterno do mundo imanente.

A medida da força total é *determinada*, não é nada de “infinito”, guardemo-nos de tais desvios do conceito! Consequentemente, o número das situações, alterações, combinações e desenvolvimentos dessa força é, decerto, descomunalmente grande e praticamente “*imensurável*”, mas, em todo caso, também determinado e não infinito. O tempo, sim, em que o todo exerce sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa: - até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já *tenham estado aí*. Consequentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que gerou e o que nasce dele, e assim por diante, para a frente e para trás! Tudo esteve aí inúmeras vezes, na medida em que a situação global de todas as forças sempre retorna. (NIETZSCHE, 1999, pg. 439).<sup>37</sup>

É exatamente neste contexto que a afirmação de Nietzsche, quando o mesmo alega sobre a repetição de experiências e sobre como o homem se mostrará diante

---

<sup>37</sup> Grifos do autor.



desta vivência sabendo que tudo aquilo que acontece está fadado à repetição em determinada ordem e em determinada situação, que encontramos a primeira propulsão para a aceitação de um mundo que possui sintomas claros de consideração, de resolução e de modelo em relação à natureza. Momentos alegres se repetirão da mesma forma que os tristes, da mesma maneira que os dolorosos se repetirão como os prazerosos, e os homens nada mais são do que simples viventes neste jogo do eterno retorno do mesmo. Encontra-se aqui a colocação de um mundo cíclico, onde a linearidade é substituída por uma circularidade de atos e acontecimentos, e o início e o fim simplesmente desaparecem.

Se o ente na totalidade é vontade de poder e, com isso, devir eterno, mas a vontade de poder exige a ausência de metas e exclui o progresso infinito em direção a uma meta em si; se o eterno devir da vontade de poder em suas figuras e em suas configurações de domínio possíveis é ao mesmo tempo limitado porque não pode ser infinitamente de maneira nova, então o ente enquanto vontade de poder na totalidade precisa deixar o mesmo retornar, e o retorno do mesmo precisa ser um retorno eterno. Esse “curso circular” contém a “lei originária” do ente na totalidade, se o ente enquanto tal é vontade de poder. (HEIDEGGER, 2007, p. 217).

Neste contexto, não há escapatória. Em um mundo eterno, mas preenchido com forças finitas, e conseqüentemente de combinações entre elas igualmente finitas, a repetição do passado no futuro é inevitável. Assim, tudo o que um dia já existiu e já aconteceu voltará a acontecer. Ao debater sobre tal aspecto, Wotling (2011, p.37) afirma que:

...esse pensamento (o eterno retorno) representa uma radicalização do niilismo: pensamento profundamente desesperador, elimina qualquer possibilidade de refúgio em um mais-além suprassensível – não há contra-ofensiva possível à repetição eterna e idêntica de nossa vida. (WOTLING, 2011, p.37).

Porém, o que pode ser encarado como o ápice do niilismo nietzschiano, pois apresenta uma total falta de esperança, por assim dizer, em uma resolução da crise e da situação do homem, também pode ser entendido como a porta de entrada para um dos elementos mais importantes na construção da possibilidade da superação do niilismo. Para transformar o niilismo passivo em niilismo ativo é necessária uma compreensão e aceitação da teoria do eterno retorno do mesmo e

consequentemente da maneira como o mundo se dispõe aos seres humanos. “O eterno retorno dramatiza a inevitabilidade da imanência. Ao estar preparado para viver cada momento da minha vida vezes e vezes sem fim, renuncio a qualquer pretensão de um ‘mundo seguinte’”. (YOVEL, 1993, p. 341). A aceitação da vida e a afirmação da mesma, não apenas uma vez, mas várias vezes nos colocam no caminho direto para o coração da imanência nietzschiana, que por sua vez se apresenta como o pilar para uma possível superação da temática niilista. É exatamente este ponto, da afirmação e da aceitação de uma vida impactada pelo eterno retorno que passaremos a analisar a partir de agora.

#### 4.1.2 O Amor Fati

Ao explicarmos primeiramente a ideia do eterno retorno; muito mais que buscar as definições deste conceito em sua lógica e construção interna, ou ainda, tentar a arrogância de buscar tudo o que o mesmo representa no grande escopo da filosofia nietzschiana, intentamos encontrar sua representação e colaboração na instauração de um viés imanente nos textos de Nietzsche. De tal forma, em nossas intenções nada se mostra mais interessante do que a relação, ou mesmo, a cooperação que se forma entre o eterno retorno e o conceito de *amor fati*.

Seja de forma a colocar o eterno retorno anterior ou posterior ao *amor fati* (em um sentido interpretativo e não cronológico), nossa ideia nas próximas linhas é verificar, além do conceito, as implicações da filosofia do *amor fati* e o que a mesma representa para Nietzsche e para nosso texto. Em nossa tentativa de relação com o eterno retorno, aceitamos a ideia de Yovel (1993, p. 340) quando este afirma que: “[...] o eterno retorno serve para explicar melhor o conteúdo do *amor fati* e também para testar a sua existência.” (YOVEL, 1993, p.340). Em linhas resumidas, podemos afirmar que *amor fati* é a representação e a total aquiescência à doutrina do eterno retorno do mesmo.

Nietzsche não é o primeiro a proclamar o amor ao fatídico, ao destino. Os estóicos (que não despertavam muita simpatia por parte do filósofo alemão) já haviam discorrido sobre a necessidade de aceitação do destino e de aquietamento da alma através deste, além de vincular a virtude e a felicidade sobre tal propósito. Todavia, muito pouco além da nomenclatura aproxima os antigos estóicos de Nietzsche (uma análise mais detalhada colocaria o *amor fati* dos estóicos mais

próximo ao *amor Dei* de Espinosa do que do conceito de mesmo nome especulado por Nietzsche<sup>38</sup>).

O *amor fati* pode ser encarado como o modo de caracterização de todo o aspecto de busca de Nietzsche em relação à formação da vida feliz e afirmativa. A imanência nietzschiana que mais à frente definiremos como a imanência da afirmação da vida acima de tudo, encontra no amor ao fato, àquilo que existe e ao mundo atual seu vulcanizador maior. O que pode melhor caracterizar uma filosofia da imanência do que um conceito que se define como amante do que está posto. Não é simplesmente uma aceitação de uma condição, mas a percepção de que tal aceitação é o modo mais preciso de se viver plenamente a vida.

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda a eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo – todo o idealismo é mendacidade diante do necessário -, mas amá-lo. (NIETZSCHE, 1999, p. 422).

O filósofo alemão verifica e detecta o elemento entristecedor e sofredor que aflige os homens na vida. Contudo, e indo de encontro a um posicionamento fundamentalmente niilista, o elemento trágico, ou melhor, dizendo, o homem trágico, ao aceitar tal elemento dispara um poderoso *sim*, aceitando e afirmando a vida como a mesma se apresenta e se manifesta. A filosofia da afirmação da vida, que já se mostrava como característica voraz da filosofia espinosista, aparece em Nietzsche com força similar, para não dizer maior. Assim como na filosofia de Espinosa através de seu *amor Dei* o viver a necessidade se mostra como o fim último do homem livre e feliz, em Nietzsche é através do *amor fati* que tal movimento ocorre. Representantes da necessidade que acompanha a vida, e que, através da aceitação da mesma o homem alcança a vida plena, o “*Dei*” espinosista e o “*fati*” nietzschiano, nada mais são do que representantes da vida feliz à qual o homem deve amar como a mesma se mostra a ele, com todos os percalços e fragmentos.

---

<sup>38</sup> Não faz parte de nosso intento especular sobre o conceito estóico de *amor fati* ou a filosofia estóica como um todo. Para tal recomendamos a leitura de O Estoicismo de Jean Brun (Edições 70, Lisboa - Portugal, 1986). Para a relação entre Nietzsche e o estoicismo propriamente dito cabe referência o livro de Nuno Nabais intitulado *Metafísica do Trágico – Estudos sobre Nietzsche* (Relógio D’água, Lisboa – Portugal, 1997), onde o autor dedica um capítulo inteiro sobre tal relação.

Retomada de uma fórmula emprestada do estoicismo romano, o *amor fati*, literalmente o “amor ao destino”, é uma das expressões pela qual Nietzsche designa o assentimento, o sim, como atitude geral para com a realidade. Trata-se, portanto, de pensar uma relação afetiva e não gnoseológica com o destino: não a resignação em face da fatalidade inelutável, mas muito pelo contrário, a aceitação alegre, e mesmo o fato de sentir a necessidade como uma forma de beleza. (WOTLING, 2011, p.14).

Seguindo em Nietzsche, temos que esse amor à vida como ela é engloba todas as formatações do tempo e coloca passado, presente e futuro no mesmo conceito de amor ao todo, ou seja, encontramos aqui uma ideia de uma aceitação alegre e vivência feliz do tempo. Modalidades do tempo inseridas em um conceito de destino, destino este que deve ser amado, caracterizando assim de forma bem firme o conceito de *amor fati*. O homem feliz não é um homem resignado que aceita sua condição de determinado e se prostra diante da mesma em inferioridade, mas aquele que, ao perceber as condições do destino, o aceita e o transforma em condição de vida. Aceitar o destino não é ser feliz, mas sim, vivê-lo, e muito mais que um simples viver, é amá-lo.

Como aspecto primordial do homem, o *amor fati* é o arquétipo de uma forma visivelmente corajosa, pois se mostra tanto em relação às alegrias quanto em relação às tristezas. Por se colocar como amor ao destino, ao necessário, e se mostrar tanto na aceitação das coisas boas quanto das coisas ruins que nos afetam, o *amor fati* é o solucionar do dilema imposto pelo eterno retorno. Se nossa vida está fadada a ser repetir enfaticamente, amar tanto o momento alegre quanto o triste se coloca como colocação primordial para a afirmação da vida.

*Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (NIETZSCHE, 2001, p.187-188).

Esse amor ao necessário acaba, em manifestação de sua força, por desejar o eterno retorno, em um claro movimento de importância da vida que se afirma independente da forma com que se apresenta. Ao ambicionar o retorno, o *amor fati* se expõe quão intensamente a um modo poderoso e corajoso, pois afirma além de todo o deleite e alegria, também a miséria e o desgosto. Desejar o eterno retorno é

acima de tudo amar o momento como eternidade, eternizando cada parte e fazendo-as durar para sempre.

O *amor fati* então pode se resumir como um homérico amor à vida e seu curso, amor ao movimento, ao devir, e transformar este amor por cada instante em algo simplesmente eterno. Assumir a necessidade, a imanência e o eterno devir das coisas como são, sempre retornando, e viver de acordo com tais premissas, isto é *amor fati*. “O pensamento sobre o *amor fati*, assim ligado à dupla compreensão nietzschiana do niilismo (ativo e passivo), culmina na doutrina do eterno retorno como forma suprema do assentimento a tudo o que se produz”. (WOTLING, 2011, p.15).

Essa aceitação do destino e essa vivência no *amor fati* passa pela projeção e manifestação do dionisíaco (WOTLING, 2011, p.15), daquele homem desprovido de privações com a vida e com a moralidade e que de tal forma pode aceitá-la e vive-la plenamente, em seus anseios positivos e alegradores da vida, da mesma forma que nos negativos e diminuidores da vontade de poder. Enquanto o apolíneo se pauta na moderação e na busca de explicações racionais e reguladoras para a vida, é o dionisíaco através de sua pulsão, de seu aspecto instintivo e criativo que consegue viver sem amarras. O homem trágico, apoiado no aspecto dionisíaco não se fere com a caoticidade e a falta de ordenação e finalidade do mundo, aspectos alarmantes ao homem apolíneo. É na tragicidade, no caótico e no elemento dionisíaco que se busca a aceitação da vida.

A vontade de poder que se eleva na afirmação da vida e nos elementos que buscam tal afirmação encontra no *amor fati* seu caráter mais expansivo. Ao amar o destino, seja ele alegre ou triste, e aceitar que tal destino se mostra como eternamente retornando, o homem dionisíaco dedica sua vida a explorá-la e não apenas aceitar o que está posto, mas ir além ao existente.

Nietzsche chama *amor fati* e dionisíaco àquela vontade de dizer sim à vida, incluindo seus problemas mais estranhos e duros, porque suspeita que haja uma consideração sob a qual aquele <<olho purificador>> somente encontra a beleza das coisas, ou, como diria Spinoza, a necessidade. (ÁVILA, 2005, p.210-211).

O dionisíaco cria a partir do trágico, a partir do mundo, a partir da força positiva do aumento da vontade de poder. “Redimir o passado no homem e recriar

todo 'foi', até que a vontade fale: 'Mas assim eu o quis! Assim eu o quereirei!'. (NIETZSCHE, 1999, p.235). É exatamente neste aspecto de criatividade e de movimentação quanto ao mundo que está posto e deve ser vivido e amado como tal que encontramos o chamado niilismo ativo, que passará a ser analisado de forma mais ampla por nós a partir de agora.

#### 4.1.3 O Niilismo Ativo

A nomenclatura de niilismo ativo pode parecer estranha em primeiro momento, mas se encaixa de modo bem satisfatório, inclusive nas colocações da própria obra de Nietzsche, para denominar o momento onde encontramos a principal característica do homem do niilismo ativo: a criatividade. O principal elemento que fará com que o homem encontre uma alternativa para a crise da negatividade presente na figura do ressentimento e do já explicado niilismo passivo é exatamente a possibilidade de criar e não apenas de se colocar em passividade com o já dado e pronto.

Essa figura que cria, o artista, o dionisíaco, que ao se deparar com o vazio da "morte de Deus" e da queda dos valores vigentes percebe que não lhe resta alternativa a não ser a própria criação de uma nova formatação valorativa. A afirmação da vida passa necessariamente pela capacidade de criação dos novos valores a partir deste homem que ressurgiu das catacumbas do mais profundo niilismo e o transforma em potência criativa. "O niilismo extremo, mas ativo, afasta os valores até aqui juntamente com o seu 'espaço' (o supra-sensível) e cria pela primeira vez possibilidades para a nova instauração de valores". (HEIDEGGER, 2007, p.213). Tal elemento pode ser encontrado no Zaratustra, quando Nietzsche realiza sua narração sobre as três transmutações do espírito e afirma que: "Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: *sua* vontade quer agora o espírito, *seu* mundo ganha para si o perdido do mundo". (NIETZSCHE, 1999, p. 214). Ao direcionar sua vontade de poder para a criação de novos valores, o homem consegue se desvencilhar da negatividade e se conduzirá ao caminho da vida. Por conhecer a crise e vivenciar o negativo em seu auge, o homem da criação se colocará diante de um novo modelo de valoração e proporá valores afirmadores, distantes do ressentimento e da diminuição da vontade de poder. "Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me

tornarei um daqueles que fazem as coisas belas.” (NIETZSCHE, 2001, p. 187). É no niilismo ativo que aparece o homem trágico em sua propulsão criadora a partir da desordem e do sentimental, assim como é a partir disto que se constrói a transvaloração de todos os valores, pois agora o homem se vê às voltas com a possibilidade de ultrapassar esse negativo incutido no mundo através do niilismo.

A afirmação da vida e a imanência surgem a partir da capacidade criadora deste homem agora artista. O homem deixa de seguir valores predispostos e ordenados a partir de uma conexão do ressentimento e passa a criar seus próprios valores.

A necessidade do advento do niilismo depende do fato de que toda ordem do mundo independente da vontade se torna ilusória: pelo doloroso processo da anulação dos valores e do reconhecimento da insensatez do mundo e da história, a vontade chega finalmente a essa conclusão. Eis por que, em Nietzsche, niilismo extremo e superação do niilismo estão tão próximos que são quase identificados, e ele se proclama “o primeiro niilista completo, que viveu em si o niilismo até o fim”; para a vontade, a perda das ilusões pode significar ou a absoluta incapacidade de ainda querer, ou o reconhecimento alegre e criador do fato de que não existem ordem, verdade e estabilidade fora da própria vontade, e que o niilismo deriva precisamente de ter desejado encontrá-las a qualquer preço. (VATTIMO, 2010, p.39-40).

É a finalização da lógica interna e do antagonismo do conceito de niilismo na filosofia nietzschiana, pois após experimentar a passividade e decadência em sua forma mais poderosa, o homem “renasce” e se mostra com a necessidade de ele mesmo, a partir dele mesmo, buscar uma nova vivência. É a passagem do niilismo passivo para o niilismo ativo, sendo este segundo o grande trunfo e imposição da filosofia nietzschiana sobre o pessimismo.

Com isso, já fica claro que Nietzsche descreve o extremo do niilismo em duas figuras incompatíveis entre si: por um lado, esse extremo é a doença incurável que conduz à morte dos cansados da vida, cujo “niilismo da ação” é preciso fomentar; por outro lado, esse extremo é o pressuposto lógico e psicológico para o contra-movimento. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.179).

Contudo, uma das principais questões que Nietzsche propõe é: conseguirá o homem assumir a função de criador e abandonar a confortável e ressentida condição de criatura? Conseguirá o homem assumir a função que sempre pertenceu

aos deuses e às sociedades tementes a estes? Conseguirá o homem se tornar criador de valores e conseqüentemente vingar um novo sentido para sua existência a partir destes? Tu és poderoso o suficiente para suportares ser criador? Para uma possível solução da problemática do niilismo em Nietzsche esta é a pergunta fundamental: O homem suportará sua nova função, a de criador? É exatamente pela dicotomia de possibilidades de resposta a esta basilar questão que conseguiremos analisar um possível confronto entre as duas formas de niilismo, onde um sugere a demarcação da negatividade e da perda de sentido do mundo contra um novo sentido, onde a afirmação da vida se encontra em seu auge.

A presença do niilismo passivo se mostra exatamente na resignação e na incapacidade do homem como criador, onde se “transfere” tal responsabilidade a um Deus transcendente. A “morte de Deus” traz consigo a necessidade do homem finalmente assumir seu papel criador, pois sem um Deus criador ou um homem criador o nada do mundo prevalece. Essa fundamental questão que apresentamos pode então nos proporcionar duas respostas; sendo o *não* representante da negatividade característica do niilismo passivo ou o *sim* que se mostra próprio da imanência que se colocará como consequência dessa passagem do niilismo passivo ao ativo, é o *sim* do homem trágico, da vontade de poder elevada ao seu máximo caracterizado no *amor fati*, o *sim*<sup>39</sup> que afirma a vida em sua plenitude.

Heidegger (2007, p.212-213) define bem a situação do homem nos estágios passivo e ativo do niilismo em Nietzsche quando afirma que:

Para se tornar completo, o niilismo precisa atravessar o “extremo”. O “niilismo extremo” reconhece que não há nenhuma “verdade eterna em si”. Na medida em que só se conforma determinadamente com essa inteligência e em que observa a decadência dos valores supremos até aqui, ele permanece passivo. Em contrapartida, o niilismo “ativo” intervém, revoluciona, na medida em que se expõe a partir do modo de vida até aqui e inspira com razão ainda maior ao “anseio pelo fim” aquilo que quer perecer. (HEIDEGGER, 2007, p.212-213).

O niilismo em sua forma passiva, não consegue se sustentar ante a figura do artista, do homem que cria, assim como não consegue preencher este nada deixado pela “morte de Deus”, pois a única coisa que pode preenchê-lo é a alegria, a vida e a afirmação da mesma. O dionisíaco, na figura do homem trágico, em total oposição,

---

<sup>39</sup> Os grifos deste parágrafo são de nossa responsabilidade.



ama e venera a posição e a existência do artista, deste homem que assumiu sua função como criador de valores e projetor de um novo sentido para a existência, de tal forma, que ao amá-lo e desejá-lo, o faz de forma alegre, aumentando assim sua vontade de poder e o projetando para esse amor ao destino já caracterizado pelo *amor fati*. Eis aqui um dos mais característicos momentos da filosofia imanente ao longo da história. Nietzsche propõe a total exclusão do ser sobrenatural criador e transcendente e transfere tal papel ao homem, mas a um homem amante do destino e que consegue aproveitar e viver a vida de forma plena a partir das potencializações e limitações da mesma. É a constatação da superioridade da vida sobre todo o resto, é a ratificação da imanência como uma filosofia da vida, do amor à vida acima de todas as coisas.

É a partir desse “ódio” do niilismo ao artista (NIETZSCHE, 1999, p.237), que Nietzsche nos mostrará como essa condição de criador, em primeira vista dura e complexa, pode ser amada e desejada. A possibilidade de mundo, segundo Nietzsche, ser aquilo que torna nossa vida plena nos livrando do sofrimento. Todavia, é importante frisar que, segundo o filósofo alemão, o artista é consciente, e, não suficiente é também apaixonado pela produção. Um homem consciente e criador não consegue não amar sua criação, e é isso que o desvencilha do sofrimento. Conseguir distinguir na criação a libertação do sofrimento e da negatividade, a alegria e afirmação da vida, também em seu modo incoerente e absurdo, independente de que para tal, mostre-se indispensável sentir as dores e temores próprios de todo o processo criativo.

Foi preciso ir até o último dos homens, depois até o homem que quer morrer, para que a negação, voltando-se por fim contra as forças reactivas, se torne ela própria uma acção e passe ao serviço de uma afirmação superior (e onde surge a fórmula de Nietzsche: o niilismo vencido, mas vencido por ele próprio...). (DELEUZE, 2009, p. 31).

Assumir e tomar da ideia de Deus a posição de criador a partir da condição de artista é a afirmação da vida em todas as suas possibilidades, pois para Nietzsche, a vida é exatamente esse movimento sem fim de criação de condições, valores, interpretações. Amar a posição de artista é amar a própria vida em todas as suas idiossincrasias, é aceitar as dores e os prazeres do mundo e amá-lo.

Dissestes alguma vez sim a um prazer? Oh, meus amigos, então dissestes sim também a *toda* dor. Todas as coisas estão encadeadas, enoveladas, enamoradas, - quisestes alguma vez uma vez duas vezes, falastes alguma vez “tu me agradas, felicidade! Vem! Instante!”, então quisestes tudo de volta! – Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, enovelado, enamorado, oh, então *amastes* o mundo -. (NIETZSCHE, 1999, p.249).

Apenas nesta posição de criador é o que homem se solta totalmente das amarras do sofrimento e da posição de criatura, se livra do niilismo e experimenta o prazer a alegria de sua presença no mundo. Não há finalidade para a existência do homem, e é a partir de tal “absurdo” que o criador busca um “sentido” para sua existência. Ao amar e aceitar a vida como ela é, o homem passa a criar seus valores e sua interpretação do mundo a partir de tal aceitação e de tal amor.

Só quando se resiste à tentação do pessimismo e quando o mundo despossado de todas as <sombras de Deus> é aceito e vivido como uma fonte de alegria é que o homem se torna seu próprio criador e, pela primeira vez, o cristianismo é superado e Cristo suplantado por Dioniso. (YOVEL, 1993, p.343).

O entendimento e a sabedoria próprios do homem trágico ou dionisíaco se encontram exatamente perante a constatação da falta de sentido que envolve a existência e do conseqüente e constante desalento que tal comprovação provoca sendo que tal colocação assevera a posição do ser humano, este enquanto parte e modo da vida, como artista, como elaborador de um sentido para sua própria existência e como criador de valores.

De tal maneira, a partir do pressuposto das relações entre o eterno retorno, o *amor fati* e o niilismo (seja em seu aspecto passivo ou ativo) colocamos os pilares para a consolidação da filosofia da imanência nietzschiana e como a mesma se coloca como a alternativa clara ao niilismo. Nossa intenção ao longo desta dissertação sempre foi demonstrar como Espinosa e Nietzsche qualificaram a imanência como principal base para uma vivência afastada do niilismo, assim sendo, nossa intenção no próximo item deste capítulo é, além de finalizar nossa argumentação, explicitar como estes dois autores, mesmo que por caminhos e com uma gama de conceitos diferentes, desembocaram na mesma conclusão. Mesmo diferentes quando comparadas, não resta dúvida que, tanto em Nietzsche quanto em Espinosa só a imanência (e o que a envolve) consegue catapultar o homem a

uma vida de satisfação e alegria em detrimento a todo o sofrimento e ressentimento. Passemos então ao nosso próximo tópico.

#### 4.2 A IMANÊNCIA COMO ALTERNATIVA PARA A NEGATIVIDADE.

Em sua famosa carta a Overbeck (NIETZSCHE, 2009, p. XVII), onde Nietzsche registra sua admiração e sua “dívida” com Espinosa, o filósofo alemão lista vários pontos de aproximação entre sua filosofia e a do filósofo neerlandês. Já tratamos destas citadas aproximações (algumas com mais zelo, outras de forma mais apressada, baseados na necessidade dos conceitos para com nosso problema geral), assim como já elencamos outros elementos das filosofias nietzschiana e espinosista que em algum momento convergem e se mostram parecidas. Contudo, Nietzsche não citou aquele que, para nós, é a principal e mais importante semelhança entre as filosofias destes dois autores: a imanência. Como brevemente já citamos, apesar das várias diferenças nos meandros dos conceitos que levam Nietzsche e Espinosa a um desfecho imanente em suas filosofias, é impossível negar que estes dois autores são dois dos maiores representantes da imanência que a tradição filosófica já produziu.

Ao definir o conceito de imanência, Abbagnano em seu famoso Dicionário de Filosofia (2003, p. 539-540) argumenta a partir da seguinte ideia: A imanência tem por característica básica, comum a todos os significados possíveis ao longo da tradição filosófica, o aspecto de manutenção da ação atrelada ao agente, em outras palavras, a imanência se encontra onde não há separação entre aquele que age e sua própria ação. Utilizando-se de termos espinosistas, Abbagnano termina o verbete dizendo que o conceito de imanente se apresenta “como tudo o que, fazendo parte da substância de uma coisa, não subsiste fora dessa coisa” (ABBAGNANO, 2003, p.540). A relação imanente se apresenta aqui como uma relação necessária, onde vislumbrado um todo, nada existe fora deste, e aquilo que existe, existe dentro deste todo e sem ele não pode existir. Não nos parece incorreto então, antagonizar o conceito de imanência com o conceito de transcendência.

Identificar tal elemento na filosofia espinosista parece ser uma tarefa até simples se levarmos em consideração o que foi dito por nós até o momento, todavia como detectar a imanência nas entranhas da filosofia nietzschiana, que se mostra muito mais metafórica e indireta que a espinosista? Não apenas identificar, mas

entender o que nos leva a afirmar que a imanência, assim como em Espinosa é a principal fomentadora da derrocada do niilismo? Não nos resta dúvida que Nietzsche é um filósofo da imanência e passaremos a explicar melhor esta afirmação a partir deste momento.

A imanência espinosista é claramente uma reviravolta no modelo transcendente dominante de sua época e se mostra como uma resposta ao aspecto de servidão e superstição instaurado pela filosofia cartesiana e pela força da Igreja cristã. A negação do Deus transcendente e a afirmação de uma vida baseada no amor intelectual de Deus, sendo este Deus a única substância existente, não apenas ratifica a posição de Espinosa como um filósofo imanente, mas também ratifica nossa conceitualização de imanência, onde muito mais que uma posição antagônica ao transcendentalismo, a mesma aparece como diretriz maior de um sistema onde deixa de existir separações entre possíveis criadores e criaturas, entre agentes e ações e deixa de existir uma hipótese metafísica de mundo fora do já existente.

[...] expliquei a natureza de Deus e respectivas propriedades, tais como: existe necessariamente; é único; existe e age somente pela necessidade da sua natureza; é causa livre de todas as coisas, e como é; tudo existe em Deus e dele depende de tal maneira que nada pode existir nem ser concebido sem ele; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não certamente por livre arbítrio, isto é, irrestrito bel-prazer, mas pela natureza absoluta de Deus, ou, por outras palavras, pelo seu poder infinito. (ESPINOSA, 1983, p. 114).

Espinosa formulou todo o seu rígido sistema filosófico com base na imanência, criando e proporcionando meios para que o homem consiga encontrar nesta imanência, que se confunde com a necessidade existente na natureza, o amor à vida e o conhecimento que fará deste amor o seu bem precioso. “Todo o caminho da *Ética* se faz na imanência [...]”. (DELEUZE, 2002, p.35). A imanência perpassa todo o sistema do autor, e ao mesmo é àquilo a que mais se anseia, a partida, o caminho e a chegada da filosofia de Espinosa agrega-se com e para a imanência. Ao longo de nossa básica reconstrução da filosofia espinosista no segundo capítulo deste trabalho, conseguimos verificar que todo o projeto ético de Espinosa caminha em direção à imanência ao mesmo tempo em que é amparado nela. A resposta para a crise do negativo em Espinosa é a imanência, apoiada na relação positiva do homem com o mundo, onde se exclui finalmente as ilusões que o afastam da vida plena, uma vida única e que se funde com o mundo, sem separações, sem

presentes futuros e em mundos imaginários, sem a potencialização das paixões tristes e com o domínio das paixões alegres. “A eliminação do negativo passa, praticamente, pela crítica radical de todas as paixões baseadas na tristeza.” (DELEUZE, 2002, p. 98).

O ápice do *conatus*, o *amor Dei*, banhado em paixões alegres e dominado pelo conhecimento de tudo o que existe e da necessidade da natureza e conseqüentemente do homem, se colocam como características da imanência ao mesmo tempo que a imanência se mostra como característica de todos estes conceitos. Esse movimento conjunto nos permite afirmar que o homem alegre e feliz em Espinosa é o homem que entende a imanência e reconhece na mesma a qualidade essencial da vida feliz.

Enquanto que, pelo contrário, o sábio, na medida em que se considera como tal, dificilmente se perturba interiormente, mas, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas goza sempre do verdadeiro contentamento interior. (ESPINOSA, 1983, p. 299).

Dito isto, e para também melhor entendermos a imanência espinosista, além de continuarmos a localizar a imanência nietzschiana, é interessante adentrarmos nas diferenças entre estes dois autores quando o assunto é a imanência, pois, por mais que Nietzsche tenha declarado que as diferenças entre eles se justifiquem “[...] mais à diferença do tempo, da cultura e da ciência” (NIETZSCHE, 2009, p. XVII), qualquer mergulho mais profundo nas filosofias destes dois autores conseguirá facilmente perceber que o alemão estava brevemente equivocado em sua afirmação acima citada.

É impossível negar as relações existentes entre os conceitos de *conatus* e *amor Dei* com os de vontade de poder e *amor fati*. (GIACÓIA, 2011, p. 77 e 91). Além disso, são inegáveis as semelhanças entre as várias conseqüências das teorias imanentes destes dois autores como a negação da moralidade e do livre-arbítrio, a negação do teleologismo, de seu naturalismo, uma importância ao corpo e a negação do cristianismo, de seus valores e conseqüentemente da transcendência. Ao longo de nosso texto explicamos todos estes fatores aproximando e distanciando Nietzsche e Espinosa e construindo as conceitualizações e caracterizações de suas teorias da imanência.

Tanto em Espinosa quanto em Nietzsche a imanência é a resposta para a pergunta: Como encontrar uma alternativa para essa negatividade que se instaura no homem? Em forma de servidão ou de niilismo, esse negativo tanto para um quanto para outro encontra na imanência seu grande rival. A partir da potência que o próprio ser humano possui de se superar é que o homem troca a passividade característica da negatividade e se torna um ser ativo em Espinosa e criador em Nietzsche. A aceitação da imanência, deste mundo como o mesmo se apresenta e o amor à vida a partir desta aceitação é o que libertará o homem das amarras da negatividade. O agir e criar se mostram como forças positivas, onde o aceitar e se submeter dominam plenamente, e sua existência a partir da necessidade é o que causa a auto-superação do homem, elemento tão presente tanto nos modelos éticos, por assim dizer, de Nietzsche e Espinosa.

As realizações éticas devem ter a natureza como sua única origem, substrato e princípio. Como o naturalismo estrito anda de mão dada, tanto em Nietzsche como em Espinosa, com um poderoso projecto ético, este último deve ser interpretado como uma ética da auto-superação, por meio da qual o princípio natural imanente (*conatus* em Espinosa, vontade de poder em Nietzsche) se transforma em algo mais elevado, produzindo um valor que não entra em conflito com a natureza nem a transcende rumo a qualquer norma sobrenatural, antes reside na nova organização e na qualidade do próprio princípio natural e no modo de vida a que dá origem. (YOVEL, 1993, p.331).

Para listarmos as possíveis diferenças entre as teorias da imanência de Espinosa e Nietzsche, verificaremos que muitas delas se conduzem a partir de críticas realizadas pelo segundo ao primeiro ao longo de sua obra, críticas estas que passarão a filosofia nietzschiana como um todo, e não no que concerne apenas a Espinosa.

Nietzsche não aceita a substância espinosista e todos os elementos que esta traz consigo. Segundo o mesmo, a tentativa de Espinosa em eliminar o sujeito através do aspecto da substância única da natureza ainda mantém resquícios de antropomorfismo e conseqüentemente do Deus transcendente. A imanência nietzschiana, por mais que encontre a necessidade do mundo, encontra tal elemento no eterno-retorno, e de acordo com o autor, tal elemento não deixa margens para a existência de nenhum ser poderoso e dominador, extinguindo-se assim toda e qualquer marca da transcendência.

Tal é a afirmação máxima da imanência. Ao desejar que todo e qualquer momento, toda a <alegria e suspiro> passageiro se repitam para sempre, reconheço o horizonte fechado da imanência como a totalidade da existência e também, no *amor fati*, transformo este reconhecimento de uma obrigação numa celebração. Não é resignação, mas sim a alegria activa do homem autocriado, libertado do jugo externo da religião transcendente, da moralidade, da utopia ou da metafísica. [...]. O eterno retorno dramatiza a inevitabilidade da imanência. Ao estar preparado para viver cada momento da minha vida vezes e vezes sem fim, renuncio a qualquer pretensão ou esperança de um <mundo seguinte>. (YOVEL, 1993, p.341).

O problema de Nietzsche com a substância espinosista não possui nenhuma relação de nomenclatura, mas se constrói a partir da visão que o filósofo alemão tem do papel da substância na filosofia de Espinosa. Nietzsche ainda encontra na tentativa de Espinosa “sombras” do Deus transcendente (NIETZSCHE, 2001, p.135), devido ao fato de que, essa substância única e presente em todo o mundo, mesmo que de uma maneira diferenciada, ainda regule ações e situações, e que tal situação pode ser entendida como um elemento “externo” ao próprio homem (na nomenclatura espinosista modo), descaracterizando a imanência. Além disso, Nietzsche não aceita o elemento causal e excessivamente racional que controla as ações da substância. O humanismo e o excessivo apego ao sujeito apenas se altera para um naturalismo que possui a mesma rigidez lógica e racional que subverte as ações dionisíacas do mundo. (YOVEL, 1993, p. 336-337).

A imanência nietzschiana é totalmente desprovida de lógica e constância. Mesmo com o eterno retorno e a necessidade totalmente presentes, o mundo e a vida não seguem regras lógicas que podem ser compreendidas racionalmente como fica claro no subtítulo Antes do Nascer do Sol de seu Zarathustra (1999, p.230) quando o autor afirma que:

Em verdade, é um abençoar, e não um amaldiçoar, quando eu ensino: “Sobre todas as coisas está o céu Acaso, e o céu Inocência, o céu Eventualidade, o céu Desenvoltura”. “Por eventualidade” – esta é a mais antiga nobreza do mundo, que eu restituí a todas as coisas; eu as redimi da servidão dos fins. [...] Ó céu sobre mim, tu que és puro! Tu que és alto! Esta é para mim tua pureza, não haver nenhuma eterna aranha e teias de aranha de razão: - seres para mim uma pista de dança para acasos divinos, seres para mim uma mesa de deuses para divinos dados e jogadores de dados! (NIETZSCHE, 1999, p.230).

Essa racionalidade excessiva é característica do apolíneo, do homem que se trava perante o movimento constante e ilógico das coisas e que antropomorfiza o mundo de forma a entendê-lo e vive-lo melhor.

Diferentemente da imanência nietzschiana, o *amor Dei* espinosista já carrega o elemento intelectual em seu nome. Bebendo claramente do racionalismo cartesiano, a substância única existente e que incorpora em si tudo aquilo que existe, produz sua necessidade a partir de rígidas leis naturais constantes, que por serem constantes, podem e devem ser compreendidas pelo homem. Tal aspecto foi retomado de forma ainda mais explícita e rigorosa no idealismo de Fichte e Schelling, que também se colocarão como alvos das críticas de Nietzsche.

No final das contas, enquanto em Espinosa o *amor Dei* se dá a partir da capacidade que o homem tem de conhecer as leis que regem o mundo e a necessidade intrínseca deste, e amá-lo a partir deste conhecimento, em Nietzsche, o *amor fati* está exatamente em aceitar e amar a falta de constância e de racionalidade do mundo.

O *amor fati* difere, portanto, do *amor dei* de Espinosa não só no conteúdo e no modo, mas também na sua estrutura mental. O *amor dei* de Espinosa exprime um acordo harmonioso com o Universo, ao passo que o *amor fati* implica uma ruptura e uma distância interna, ligada por um acto de afirmação hostil. (YOVEL, 1993, p. 342).

A filosofia da imanência destes dois autores ressoa a partir de uma forma de amor à vida, porém a partir de elementos totalmente diferentes, como se percorressem duas estradas distintas para alcançar o mesmo destino final.

A partir deste momento, podemos encontrar outra diferença cabal entre Nietzsche e Espinosa, que se relaciona claramente com o afastamento das concepções munidas das ideias entre a possibilidade de conhecimento ou não no mundo e de basear sua vivência, sua liberdade e sua alegria nestas. Enquanto em Espinosa, como já dissemos, o mundo é regido por um modelo lógico e reto, sem possibilidades de contingências ou de acontecimentos alheios a este modo geométrico e a estas leis causais e naturais que regem a natureza imanente, em Nietzsche, nos deparamos com um mundo sem leis rígidas, onde o conhecimento substitui a vivência e a capacidade de compreender a falta de lógica e de racionalidade do mesmo. Nietzsche coloca o eterno combate das forças, o caos que domina as relações e o próprio mundo e o eterno retorno, para determinar o



constante fluxo do mundo e das coisas, e de tal forma diminuir a importância e a capacidade do conhecimento racional das coisas, algo totalmente contrário ao radical racionalismo de Espinosa.

E sabeis sequer o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda [...] como força por toda parte como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, com desconhecidos anos de retorno, com uma vazante e enchente de suas configurações, partindo das mais simples às mais múltiplas, do mais quieto, mais rígido, mais frio, ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo, e depois outra vez voltando da plenitude ao simples, do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância, afirmando ainda a si próprio, nessa igualdade de suas trilhas e anos, abençoando a si próprio como Aquilo que eternamente tem de retornar, como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhuma cansaço [...]. (NIETZSCHE, 1974, p. 405).

De tal forma, podemos afirmar que, por mais que estejamos tratando de dois autores essencialmente imanentes, enquanto em Espinosa verificamos uma imanência da existência plena a partir do conhecimento, em Nietzsche nos deparamos com uma imanência da vivência e que se baseia única e exclusivamente na vida atual e mundana e no regimento da mesma.

É exatamente aqui que se encontra a conhecida crítica que Nietzsche realiza ao conceito espinosista de *conatus*, afirmando que este nada mais seria que uma maneira de conservação do ser, ou seja, sem expansão, sem retração, sem movimento, diferentemente da vontade de poder de Nietzsche, que através do constante embate de forças presentes no homem, estaria crescendo ou diminuindo, mas sempre se movimentando.

O mundo das forças não é passível de nenhuma diminuição: pois senão, no tempo infinito, se teria tornado fraco e sucumbido. O mundo das forças não é passível de nenhuma cessação: pois senão esta teria sido alcançada, e o relógio da existência pararia. O mundo das forças, portanto, nunca chega a um equilíbrio, nunca tem um instante de repouso, sua força e seu movimento são de igual grandeza para cada tempo. (NIETZSCHE, 1999, p.441 – 442).

Tal crítica de Nietzsche encaixa-se exatamente em sua tentativa de desqualificar a racionalidade e as teorias que se baseiam em uma ordem pré-qualificada e pré-moldada do mundo, como seria espinosista<sup>40</sup>.

A imanência nietzschiana procura libertar o homem da culpabilidade, do castigo, do ressentimento e da negatividade imposta pelo ascetismo e pelo Deus cristão. Com a queda de tais elementos, o dionisíaco pode finalmente viver sua vida plenamente, aceitá-la e de tal modo usufruir da mesma em todas as suas possibilidades, sem culpa, sem medo e totalmente livre da negatividade antes imposta.

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”. (NIETZSCHE, 2001, 234).

De tal maneira, temos que, enquanto em Espinosa, pelo terceiro gênero de conhecimento, e através das ideias adequadas e das paixões alegres, aspectos que elevam o *conatus*, o conhecimento de Deus, da natureza se apresenta na forma de um amor intelectual de Deus, o *amor Dei*; para Nietzsche a eliminação dessa raiz de culpabilidade e de auto-supressão da vida rege o ser humano a uma forma única de redenção, caracterizada intimamente no conceito de *amor fati*. O amor ao destino posto por Nietzsche busca, juntamente com o apoio da doutrina do eterno retorno do mesmo, mostrar-nos o modo como nossas ações devem ser vistas a partir de uma perspectiva de eternidade. Em resumo, devemos aceitar nossas vidas como representações da totalidade deste incessante movimento das coisas, que assim como nos qualifica também qualifica todo o universo, de tal maneira que cada

---

<sup>40</sup> Não nos cabe aqui analisar de forma detalhada a plausibilidade e a coerência das críticas que Nietzsche dirige a Espinosa, todavia, em relação a esta crítica (o *conatus* como um elemento apenas de conservação do ser) em específico, é preciso salientar o descuido do filósofo alemão com a obra espinosista. É sabido que Nietzsche teve muito mais contato com comentadores de Espinosa (Kuno Fischer principalmente), do que com os textos do autor holandês em si, fato que pode desresponsabilizar de forma significativa a crítica de Nietzsche, pois uma breve análise da Ética (2010, p.174), mostrará que ao definir o “esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser” (ESPINOSA, 2010, p.175), Espinosa se utiliza da palavra latina *perseverare*, colocando na palavra perseverança a capacidade de expansão do *conatus*, e logicamente a capacidade do mesmo de retração.

fragmento de alegria, que cada grão de prazer e, conseqüentemente, de pesar deva ser elevado a uma espécie de eternidade única, que compõem e participam da realidade, da existência e da eternidade como um todo. Se aceita assim este mundo e exclui-se o além, a transcendência. “Em primeiro lugar, um niilista é para Nietzsche <alguém que não crê naquilo que é>, e tem necessidade de inventar <outro mundo>, um <mundo verdadeiro> que posa compensar as insuficiências deste.” (ÁVILA, 2005, p. 193). Esta é a radicalidade imanente que Nietzsche, por vias próprias, comunga com Espinosa. Deus, livre-arbítrio, ressentimento, negatividade, liberdade da vontade se transformam em quimeras metafísicas que devem ser excluídas da existência, derivando de tal exclusão a aceitação absoluta da vida e da contingência, caracterizada não apenas no constante vir-a-ser do homem, mas também do mundo. O *amor fati* de Nietzsche altera e em alguns momentos se distanciado *amor Dei* de Espinosa, mas em nenhum momento a imanência nietzschiana e espinosista em suas tentativas de gerar uma alternativa para a servidão ou para o niilismo se separam.

Basicamente dizendo, Nietzsche detecta na falta de sentido em relação à existência e, propriamente dizendo, do caráter relacional colocado pela potencialidade antropomórfica desse possível sentido do mundo, principalmente pelo fato de o autor crer que é nesse aspecto (a falta de uma teleologia ou sentido na existência) que toda a afirmação da vida e o saber trágico que suporta tal afirmação se promovem. A “morte de Deus” possibilitou a ascensão da sabedoria trágica, sendo que tal sabedoria não nega, pelo contrário, vive o elemento caótico, sofredor e absurdo da vida, e mesmo com isso, a ama incondicionalmente. Amar a vida com todos os seus elementos, inclusive aceitando que tais elementos (alegres ou tristes) retornarão eternamente, define toda a formação da imanência nietzschiana.

A associação da imanência com o aspecto de criação próprio do dionisíaco e do niilismo ativo se respalda na “anaturalidade” de elementos morais e ético pertencentes à própria natureza. O mundo, em si, não contém elementos como mentiras, verdades, erros, acertos ou valores como bom ou ruim, da mesma forma que já encontramos em Espinosa. Todas estas criações são meramente criações do homem, em seu claro movimento de antropomorfização do mundo de acordo com suas próprias necessidades. Não há valores na natureza, os valores são unicamente criações do homem, e como tal, cabe ao homem criá-los de determinada forma “x” ou “y”. Com a derrocada do Deus transcendente, o homem tem todas as ferramentas para assumir o lugar de criador, e como tal, através de sua revigorada vontade de poder pela aceitação do mundo através

do *amor fati*, criar valores imanente, concernentes com a imanência e afirmadores da vida. Eis aqui a possibilidade de superação do homem por ele mesmo, onde o homem do ressentimento, o apolíneo, é superado pelo homem trágico e criador.

Sob o reino do niilismo, o negativo é a forma e o fundo da vontade de poder; a afirmação é apenas a segunda, subordinada à negação, recolhendo e carregando os frutos do negativo. [...]. Agora, tudo muda: a afirmação torna-se a essência ou a própria vontade de poder; quanto ao negativo, ele subsiste, mas como o modo de ser daquele que afirma, como a agressividade própria à afirmação, como o clarão anunciador e o trovão que se segue ao afirmado – como a crítica total que acompanha a criação. (DELEUZE, 2009, p.30-31).

A ética nietzschiana, assim como a ética espinosista através do conhecimento adequado da natureza característico do *amor Dei*, se mostra e se ratifica como uma ética da auto-superação, dependente única e exclusivamente da potência da espécie humana e desgarrada de qualquer ser imaginário e transcendente. “O *amor fati* e o *amor dei* são, decerto, as maiores realizações de Nietzsche e Espinosa enquanto filósofos imanentes ligados por uma ética da auto-superação.” (YOVEL, 1993, p. 344).

Nessa característica de uma ética da auto-superação, a imanência aparece como um naturalismo onde o mundo exerce a propriedade de tudo o que há e nada existe fora do mesmo, em Espinosa, temos a substância única, a liberdade e a felicidade que o conhecimento da mesma proporciona através do *amor Dei* e em Nietzsche, a vida em toda a sua plenitude, vibrações e particularidades, e toda a liberdade e felicidade que a aceitação da mesma e de seu eterno retornar proporciona através do *amor fati*. Mesmo com possibilidades diferentes da ideia de imanência, é possível afirmar, após este texto, que tanto em Espinosa quanto em Nietzsche, a imanência é o ponto de firmamento do homem para uma auto-superação de sua própria condição. Em finalidade, podemos verificar que, a imanência e todo o escopo de conceitos que a mesma envolve, é a principal alternativa para uma vida plena e feliz, livre das superstições e das amarras proporcionadas pela vigência da negatividade e a consequente diminuição da vida, seja na forma de servidão ou na forma de niilismo.

## CONCLUSÃO

Ao longo de nossa dissertação, tentamos analisar e verificar o modo como Nietzsche e Espinosa utilizam da imanência, cada qual a sua maneira, como uma alternativa para a vigência da negatividade, seja como servidão seja como niilismo, que assola o homem e que o transforma em um ser declinante e afastado da vida plena.

Ao diagnosticarem a presença de um elemento negativo que ilude o homem e o coloca na presença de forças reativas, que o tornam um ser passivo e carente de poder e força, afastando-o assim da vida feliz, estes dois autores se colocaram à margem, e porque não dizer contrários a uma tradição que buscava ratificar tal realidade ao invés de entendê-la e criar uma possibilidade para a mesma. Tanto Espinosa quanto Nietzsche não conseguem enxergar um homem feliz e satisfeito na realidade vigente de suas épocas, e através disso, resolvem dedicar suas páginas e palavras na busca de um novo homem, seja por meio do entendimento da natureza que o *amor Dei* de Espinosa proporciona, seja por meio da aceitação da realidade caótica e necessária do mundo proporcionada pelo *amor fati* de Nietzsche.

Para finalizar nosso principal problema e responder como a imanência representa uma alternativa para a negatividade que se propagou e que dominou o homem por séculos, é possível afirmar que é na imanência que o homem consegue se voltar para si mesmo e para o mundo ao seu redor e vivê-lo de forma plena. Ao eliminar a transcendência, que representa a possibilidade de uma segunda chance, de um outro mundo, de um além, o homem valoriza e aceita a ideia de uma única chance. A imanência, e a aceitação da mesma como uma necessidade e como a presença de uma única existência mundana e humana no aqui e agora, coloca o homem diante de uma única possibilidade de vida. Em outras palavras, ao aceitar e entender que existe somente o aqui e agora, eliminando todo o restante, o homem não o despreza mais e passa a valorizar sua única possibilidade. Sua única vida é neste mundo, aceitá-lo e entendê-lo se torna um item essencial para a liberdade e felicidade do homem.

A necessidade de superar o homem do ressentimento, o homem cristão, que aceita sua mediocridade e sua desvalorização com base na promessa de um além-mundo se mostra essencial para a criação do um novo homem, de um homem que

vive e aceita sua nova condição, de parte de um todo, ao mesmo de que esta parte não se desvinculará do todo, e que a partir de sua necessidade, esta parte encontrará sua própria necessidade e que as mesmas se confundirão na existência.

A imanência, além de contrária a transcendência, representa a existência de um todo, do mundo, da natureza. O homem, seja ele sobre os pressupostos espinosistas ou nietzschianos, também se encaixa nesta existência e vive sobre a necessidade da mesma. De tal forma, como conclusão, a imanência se coloca como principal motor das filosofias de Nietzsche e Espinosa, pois estes, se mostram como dois autores que buscaram analisar a vida e o homem inserido naquilo que realmente está presente, sem ilusões, sem alternativas extra-mundanas, que a partir disso, precisa viver e se inserir nesta imanência. A ética da auto-superação é exatamente a imanência representada em modelos de vivência a partir da necessidade de se superar o homem da negatividade e do ressentimento dando lugar ao homem feliz, que em Espinosa compreende e em Nietzsche aceita a realidade imanente. Ao contrário da tradição que busca ratificar e encontrar maneiras de viver o negativo, estes dois autores criaram modelos positivos e buscaram através destes mostrar ao homem uma possibilidade, mesmo que difícil e rara. Como afirma Espinosa na conclusão de sua *Ética*:

Se o caminho que eu mostrei conduzir a este estado (felicidade, liberdade e contentamento) parece muito árduo, pode, todavia, encontrar-se. E com certeza que deve ser árduo aquilo que muito raramente se encontra. Como seria possível, com efeito, se a salvação estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem grande trabalho, que ela fosse negligenciada por quase todos? Mas todas as coisas notáveis são tão difíceis como raras. (ESPINOSA, 1983, p.299).

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ARANTES, Paulo Eduardo. Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel – antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1996.

ÁVILA, Remedios. El desafío del nihilismo: La reflexión metafísica como piedad del pensar. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

BECKENKAMP, Joãozinho. Entre Kant e Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BEISER, Frederick C. The fate of reason – german philosophy from Kant to Fichte. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

BERLANGA, José L. Villacañas. Nihilismo, especulación y cristianismo em F. H. Jacobi – um ensayo sobre los Orígenes Del irracionalismo contemporâneo. Barcelona: Anthropos, 1989.

CHAUÍ, Marilena de Souza. A nervura do real – imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. Espinosa – uma filosofia da liberdade. 2ª edição; São Paulo: Editora Moderna, 2005.

DELBOS, Victor. O espinosismo – curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. Espinosa – filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978 – 1981). Fortaleza: EdUECE, 2009.

ESPINOSA, Baruch. Ética - demonstrada à maneira dos geômetras. In: Espinosa (Coleção: Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983. Pp: 69 – 299.

GIACÓIA JR., Oswaldo. Amor Dei e Amor Fati. In: Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche. 2º semestre de 2011 – Vol. 4, nº 2, pp. 75-94. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/v4n2/giacoia>. Acesso em: 13 jan. 2015.

\_\_\_\_\_. Labirintos da alma – Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

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

HEGEL, Georg F. Fé e saber. São Paulo: Hedra, 2007.

HEIDEGGER, Martin. Nietzsche II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ISRAEL, Jonathan I. Iluminismo radical: A filosofia e a construção da modernidade 1650 – 1750. São Paulo: Madras, 2009.

JACOBI, Friedrich Heinrich. Apêndice VII A “sobre a doutrina de Espinosa. In: BECKENKAMP, Joãozinho. Entre Kant e Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. Pp: 45 – 66.

\_\_\_\_\_. Cartas a Mendelssohn y otros textos. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

\_\_\_\_\_. The main philosophical writings and the novel Allwill. Québec: McGill – Queen’s University Press, 2009.

JAQUET, Chantal. A positividade das noções de bem e de mal em Spinoza. In: MARTINS, André (Org.). O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Pp: 273 – 287.

LEVY, Lia. O autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa. Porto Alegre: L&PM, 1998.

MARTINS, André (Org.). O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (Orgs.). As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MOREAU, Pierre-François. Espinosa e o espinosismo. Lisboa: Publicações Europa-América, 2004.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NABAIS, Nuno. Metafísica do Trágico: estudos sobre Nietzsche. Lisboa, Relógio D’Água, 1997.

NEGRI, Antonio. A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza. Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. Além do bem e do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e ninguém. In: Obras incompletas (Coleção: Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999. Pp: 209 – 249.

\_\_\_\_\_. Carta a Franz Overbeck. In: MARTINS, André (Org.). O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009. PP: XVII.

\_\_\_\_\_. Ecce homo: como tornar-se o que se é. In: Obras incompletas (Coleção: Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999. Pp: 409 – 424.



\_\_\_\_\_. Genealogia da moral. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. O anticristo. Porto Alegre: L&PM, 2012.

\_\_\_\_\_. O eterno retorno. In: Obras incompletas (Coleção: Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1974. Pp. 395 – 405.

\_\_\_\_\_. O niilismo europeu. In: NABAIS, Nuno. Metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche. Lisboa: Relógio D'Água, 1997. Pp: 227 – 234.

\_\_\_\_\_. Sobre o niilismo e o eterno retorno (1881 – 1888). In: Obras incompletas (Coleção: Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999. Pp: 425 – 450.

\_\_\_\_\_. Sobre verdade e mentira. São Paulo: Hedra, 2008.

PECORARO, Rossano. Niilismo. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2007.

SANCHÉZ, Immaculada Hoyas. Por qué la alegría y no más bien la tristeza? Pensar el nihilismo através de Spinoza. In: ÁVILA, Remedios; ESTRADA, Juan Antonio; RUIZ, Encarnación (Orgs). Itinerários del nihilismo – lo nada como horizonte. Madrid: Arena Libros, 2009. Pp: 265 – 278.

SPINOZA, Benedictus de. Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

\_\_\_\_\_. Ética – demonstrada à maneira dos geômetras. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

\_\_\_\_\_. Tratado teológico-político. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VALLÉE, Gérard. The Spinoza conversations between Lessing & Jacobi. Boston: University Press of America, 1988.

VATTIMO, Gianni. Diálogo com Nietzsche – ensaios 1961- 2000. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

VOLPI, Franco. O niilismo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WOTLING, Patrick. Vocabulário de Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

YOVEL, Yirmiyahu. Espinosa e outros hereges. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.