

Nietzsche, Espinosa, o Acaso e os Afetos

Encontros entre o trágico e o conhecimento intuitivo

Estou profundamente surpreso, encantado; tenho um precursor e que precursor! Eu conhecia pouco Espinosa: que eu me tenha voltado para ele justamente agora me foi inspirado pelo instinto. (...) Sua tendência suprema é a minha, que faz do conhecimento o mais potente dos afetos (...). Em suma: minha solidão que, como sobre cumes elevados, com frequência tornou minha respiração difícil e esvaziou meu sangue, é ao menos uma dualidade.

Nietzsche ("Carta a Franz Overbeck", julho de 1881)²

Em 1881, Nietzsche reconheceu em Espinosa um precursor e um companheiro. Mas como associar um pensador racionalista, que propõe a moderação dos afetos e das paixões, minimizando o acaso —como Espinosa—, de um outro —como Nietzsche—, que propõe a aceitação do excesso, do devir, e empreende uma crítica radical à razão? Aparentemente, trata-se de duas filosofias incompatíveis. Como puderam um dia terem sido aproximadas, e de forma tão eloquente e íntima, pelo próprio Nietzsche³?

1 Departamento de Medicina Preventiva da UFRJ.

2 "Me reencontro em cinco pontos primordiais de sua doutrina, nos quais este pensador, o mais fora da norma e o mais solitário, me é justamente o mais próximo: ele nega o livre-arbítrio, a finalidade, a ordem moral do mundo, o desinteresse e o mal." (Carta a Franz Overbeck, datada de 30 de julho de 1881. Em Nietzsche, F., *Œuvres*, vol. II, p. 1272).

3 Posteriormente, Nietzsche, como é sabido, passará a criticar Espinosa, por interpretar que este consideraria o conhecimento como algo oposto aos instintos (ou afetos) —quando, todavia,

“Chamo servidão a impotência humana em moderar, e em conduzir, os afetos; submetido aos afetos, com efeito, o homem está sob a autoridade não de si próprio, mas do acaso (*ed fortunae*)”⁴. Em suas definições, Espinosa parece falar como qualquer filósofo de sua época (o que o oporia a Nietzsche): segundo estes, os afetos, assim como a corporeidade e as sensações, devem ser reprimidos, pela razão, para que o homem imponha seu império sobre sua animalidade, sobre a natureza e sobre o acaso, tornando-se, assim, propriamente ‘humano’. Qual a diferença de Espinosa? “Quero voltar àqueles que preferem odiar ou maldizer os afetos e as ações humanas, ao invés de compreendê-los. Estes sem dúvida acharão surpreendente que eu me proponha a abordar os vícios e impropriedades do homem (...), isto que eles consideram ser contrário à razão, vão, absurdo e horrível”⁵, afirma Espinosa (Nietzsche dirá: “O homem é mau’ —foi o que me disseram os mais eminentes sábios para me consolar.”⁶):

Os filósofos concebem as afecções que lutam em nós como vícios nos quais os homens caem por sua falha; eis porque se acostumaram a vê-las como derrição, a deplorá-las, a reprimi-las, ou, quando querem parecer mais morais, a detestá-las. Eles crêem assim agir divinamente e se elevar à sabedoria, prodigando todo tipo de louvor a uma natureza humana que não existe em lugar nenhum, e desmerecem por seu discurso aquela que existe realmente. Eles concebem os homens não tais como são, mas como eles próprios gostariam de ser: daí a consequência de a maior parte, ao invés de uma Ética, ter escrito uma Sátira (...).⁷

Espinosa propõe que o conhecimento é justamente o que permite uma transmutação dos afetos de tristes porque passivos a alegres porque ativos. O maior incômodo de Nietzsche deve-se, sem dúvida, ao racionalismo das obras espinosianas e, em particular, à ordem geométrica de demonstração pela qual Espinosa apresenta sua *Ética*. Estas críticas começam a aparecer em *A Gaia Ciência* (I, 37 e IV, 333, de 1882, e V, 349 e 372, de 1887). Podemos concluir que Nietzsche não considerava o intelectualismo de Espinosa uma forma alegre (um gaio saber) para se chegar à alegria. A crítica de Nietzsche a Espinosa dirige-se sobretudo ao método deste, e não às suas idéias, não invalidando portanto seus pontos em comum, como Nietzsche já havia previsto na carta de 1881: “É verdade que as distâncias [entre nós] são também enormes, mas elas se devem sobretudo às diferenças de época, de cultura e de ciência.”.

4 Espinosa, *Ética* IV, Prefácio.

5 *Ética* III, Prefácio.

6 *Assim falou Zaratustra* IV, 13, 5.

7 *Tratado político*, § 1.

Diversamente de seus contemporâneos (e dos precursores destes quanto a esta questão, tais como Platão e Aristóteles), Espinosa não considera os vícios ou paixões um erro, nem tampouco os associa a uma animalidade do homem, que se contraporá à sua razão. O que afirma, muito pelo contrário, é que os vícios e as paixões (no sentido de passividade⁸, reatividade) têm uma origem comum à da virtude (que é sinônimo de força, coragem e potência⁹): esta origem é o fato de o homem, sendo uma modificação da substância, somente existir em relação com os demais modos, com o ambiente, sendo portanto impossível que ele não se afete, que permaneça neutro, fora do mundo no qual existe e conhece. Assim, em meio às afecções, o homem poderá conhecer a si próprio nas relações, isto é, poderá conhecer seus afetos, voltando a seu favor o acaso, os encontros, inevitáveis, de modo a que esta relação momentânea aumente sua potência de agir e de pensar, afetando-o de alegria. Esta é a ação; sendo o *pathos* o caso em que nossas afecções, nossos encontros, nos afetam de modo triste ou alegre, dependendo mais das causas externas serem boas ou más, do que de nós próprios, ora diminuindo ora aumentando nossa potência de agir ao sabor do acaso; o que ocorrerá sem dúvida tanto mais ignoremos a maneira pela qual nos afetamos. Neste caso, nosso afeto e nossas ações são frutos apenas *parcialmente* de nossa maneira de ser, ou seja, são determinados em grande parte por causas externas não reapropriadas por nós, à nossa maneira.

Em outras palavras, tanto a atividade quanto a reatividade provêm desta nossa característica constituinte: de nosso *conatus*. *Conatus*¹⁰, para Espinosa, é o movimento espontâneo intrínseco a todo indivíduo, sua potência, seu *élan* interno, vindo da substância¹¹, da vida; uma pulsação, uma pulsão originária de vida e de expansão, que leva todo indivíduo a buscar expandir sua potência de agir. O que em Nietzsche será nomeado Vontade de Potência. Podemos então ler Espinosa com os olhos de Nietzsche (assim como Nietzsche com os de Espinosa): o *conatus* individual corresponde à Vontade de Potência individual¹². Não individualizada, a vontade de potência é o que constitui e

8 *Ética* III, def. 3: “Por afeto, entendo as afecções do corpo, que aumentam ou diminuem, ajudam ou contrariam a potência de agir deste corpo, e ao mesmo tempo as idéias destas afecções. Se portanto podemos ser causa adequada de uma destas afecções, então por afeto entendo uma ação: senão, uma paixão.”.

9 *Ética* IV, def. 8.

10 *Ética* III, 6; 7, dem.; 13; 55, dem.; IV, Prefácio.

11 *Ética* III, Prefácio.

12 “(...) A aversão por tudo o que comanda e quer comandar (...) escamoteou um *conceito* funda-

move o único mundo de que nos fala Nietzsche¹³ — a substância única de que nos fala Espinosa¹⁴. As ações, como o termo indica, são *ativas*. A servidão, as paixões, por sua vez, nas palavras de Espinosa se devem às causas externas ao *conatus* individual; nas palavras de Nietzsche, a servidão é fruto de afetos *reativos*: "(...). Este ponto de vista *necessariamente* voltado para o mundo exterior, ao invés de voltar-se sobre si mesmo — pertence propriamente ao ressentimento: (...) lhe é preciso, para falar fisiologicamente, de excitações exteriores para agir — sua ação é no fundo uma reação. (...)”¹⁵ Com suas palavras, como vemos, também Nietzsche chama a atenção para as causas exteriores, para a importância de “parar com este hábito de ceder, de fazer-como-todo-mundo, de me-tomar-por-um-outro”¹⁶, de modo a poder tornar-se o que se é: “convém tomar aqui o termo ‘espírito livre’ em um sentido, e um só: aquele espírito que *se libertou*, que retomou posse de si mesmo.”¹⁷

A servidão, para Espinosa, portanto, não consiste no domínio das paixões corporais sobre o intelecto propriamente humano; mas em o homem, corpo e alma, se afetar por causas que não são internas, no sentido de não advirem de seu próprio *conatus*. O *conatus* individual não é isolado do mundo ou do outro; muito pelo contrário, vem da substância que liga cada modo aos demais que o cercam, ao seu ambiente, pois que a substância constitui tanto o próprio indivíduo quanto os demais modos (que dela são modificações). Em outras palavras, o *conatus* individual vem da própria vida (no sentido da substância), do mundo (no sentido do modo).

O homem estar sob a autoridade de si próprio e não do acaso (tomar posse de si, nos termos de Nietzsche), quer dizer então, em Espinosa, que

mental, o da *atividade* propriamente dita. Sob a pressão dessa idiosincrasia, coloca-se no primeiro plano a ‘adaptação’, isto é, uma atividade de segunda ordem, uma simples ‘reatividade’; bem mais, definiu-se a própria vida como uma adaptação interior sempre mais eficaz às circunstâncias exteriores. Mas assim desconhece-se a essência da vida, sua *vontade de potência*; fecha-se os olhos sobre a preeminência fundamental das forças de uma ordem espontânea, agressiva, conquistadora, reinterpretadora, reorganizadora, transformadora, e da qual a ‘adaptação’ é apenas efeito (...)” (*Genealogia da Moral* II, 12). A reatividade consiste na adaptação de nossa vontade de potência espontânea, de nosso *conatus*, às causas exteriores. E a ação, a atividade propriamente dita, consiste no direcionamento de nossa expressão da vontade de potência para o aumento de nossa potência de agir, transmutando o acaso a nosso favor.

13 Cf. entre outros: “(...) a noção de ‘além’, de ‘mundo verdadeiro’, inventada unicamente a fim de depreciar o único mundo que existe” (*Ecce Homo*, ‘Porque sou um destino’ 8).

14 *Ética* I, 5-15.

15 *Genealogia da Moral* I, 10.

16 *Ecce Homo*, ‘Humano, demasiado Humano’ 4.

17 *Ecce Homo*, ‘Humano, demasiado Humano’ 1.

nossas afecções, assim como os afetos que delas derivam (alegres, se aumentam nossa potência de agir e pensar; tristes se a diminuem¹⁸), passam a encontrar em nós sua causa adequada, isto é, a serem determinadas por nós; deixando portanto de serem determinadas pelo acaso dos encontros. Isto traz duas implicações: que ao conhecer nossos afetos, favorecemos os bons encontros; e que os encontros casuais são por nós transformados em bons encontros. Como diz Nietzsche: “um ser realizado (...) só tem gosto pelo que lhe faz bem; seu prazer, seu desejo, cessa onde a medida do que lhe convém é ultrapassada. Ele adivinha remédios contra as lesões, ele utiliza em sua vantagem os acasos ruins. (...) Ele não acredita nem na ‘falta de sorte’ nem na ‘culpa’.”¹⁹

Se só existe uma única substância, um só mundo, isto traz duas implicações: não é possível existir um mundo ou uma dimensão apenas intelectual, ou imaterial, tal como pensou a tradição filosófica; assim como, por conseguinte, pensamento e extensão são dois aspectos, ou atributos, de um mesmo mundo (isto é, da substância única)²⁰, de onde decorre que corpo e alma (ou mente) são dois aspectos de um mesmo indivíduo²¹. Essa ontologia fundamental corresponde à de Nietzsche: só há um mundo, que não é nem somente sensível nem somente inteligível; nem o mundo do além, nem o das aparências²²; um só mundo portanto inteligível e sensível. Nele somos então de corpo e alma: um não é fundamento do outro, tampouco o inverso. Imersos neste único mundo, imanente, sem transcendência, conhecemos as coisas em perspectiva²³: não estamos separados do que conhecemos, não conhecemos o mundo a partir de um outro lugar, imaterial, inteligível, puramente racional.

Com Espinosa podemos dizer que o conhecimento é sempre modal, que a razão — conhecimento de segundo gênero, que não é o mais perfeito — é já e desde sempre também corporal, partindo da e ligada à experiência (posto que a mente é corpórea, no sentido de que ela ‘é’ na mesma

18 *Ética* III, 2, escólio.

19 *Ecce Homo*, ‘Porque sou tão sábio’ 2.

20 *Ética* II, 7, escólio.

21 *Idem*.

22 “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restaria? Talvez o da aparência? Mas não! Ao abolirmos o mundo verdadeiro, abolimos ao mesmo tempo o mundo das aparências” (*Crepúsculo dos Ídolos*, ‘Como, para terminar, o mundo verdadeiro torna-se fábula — A história de um erro’, 6; cf. também: *ibidem*, ‘A razão na filosofia’, 6).

23 *Gaia Ciência*, V, 374; *Para além do Bem e do Mal*, I, 22.

substância única, que por sua vez é pensamento e matéria; e constitui idéias, ainda que universais, das e a partir das relações e afecções, corpóreas portanto). E mais, que o conhecimento intuitivo —de terceiro gênero, o mais perfeito de todos— é justamente aquele que passa da universalidade da razão (esta já não sendo uma abstração *imaginada* da experiência, como Espinosa acusa ser o caso da racionalidade cartesiana) à singularidade da relação²⁴, ‘presentificando’ ou ‘atualizando’ o conhecimento —para o instante, de modo que o conhecimento, tal como para Nietzsche, é uma *ação*, uma criação, recriando-se no espaço e no tempo atuais. Este gênero de conhecimento é também, e justamente, o que passa da idéia adequada da essência *formal* dos atributos da substância²⁵, para o conhecimento efetivo da essência das coisas singulares, sendo que a idéia de uma coisa singular envolve precisamente a da essência da substância²⁶; ou seja, o conhecimento intuitivo é o conhecimento singular de essências singulares, “em sua relação com a inteireza do real”²⁷. O conhecimento das coisas somente se dá quando as conhecemos como em relação a nós mesmos e a tudo, como parte e expressão da substância que nos é imanente.

A passagem do conhecimento racional ao intuitivo é, assim, a de um conhecimento formal a um conhecimento atualizado, presentificado, singularizado, relacional, somente possível se nos pomos em relação e interação com aquilo que conhecemos; e isto é possível pelo fato de sermos —tanto aquele que conhece quanto o que é objeto do conhecimento— modos da mesma substância única. *Intuitivo* caracteriza assim o conhecimento que não se dá na forma de uma relação entre um sujeito e um objeto, separados portanto: aquele (sujeito imaterial e cognoscente) se debruçando sobre este (objeto material, sensível).

A não possibilidade de um conhecimento efetivamente objetivo —esta pretensão pertence ao primeiro gênero de conhecimento: *imagina-se* que se conhece por categorias imateriais, sejam elas transcendentais ou transcendentais —aproxima, portanto, Espinosa do perspectivismo de Nietzsche: o conhecimento, enquanto representação do mundo, é, sempre, uma criação, que interage com o mundo, aceitando a imersão do homem nele ou

24 *Ética* V, 36, escólio.

25 *Ética* II, 40, escólio II.

26 *Ética* II, 45 a 47; pp. 179-181.

27 Chauvi, M., Anexo II de “Engenho e arte ..”, p. 81.

denegando-a, e assim aumentando ou diminuindo sua potência de agir²⁸.

Assim, enquanto a filosofia tradicional considera afeto e razão como opostos, correspondendo respectivamente à animalidade do homem e à 'humanidade' do homem, separando, em suas ontologias explícitas ou implícitas, conscientes ou inconscientes, a extensão do pensamento, o corpo da alma (ou da mente, ou da psiquê), associando à mente e à razão o humano (sua 'diferença específica') e ao corpo, a natureza, as pulsões e as paixões; o que muda com Espinosa e Nietzsche é justamente suas ontologias, explícita naquele e implícita neste. Não vendo mais o indivíduo como composto de corpo e alma, mas como corpo e alma sendo dois aspectos do indivíduo, idéias e pensamentos afetam e são afetados pelas coisas e pelos corpos, os transformando e sendo por eles transformados; de modo que o homem é animal também em sua razão, assim como seu corpo é propriamente humano. É neste sentido que Espinosa afirmará: "São as mentes e não os corpos que erram e se enganam"²⁹ Tal como, por sua vez, também afirma o Zaratustra de Nietzsche:

'Eu sou corpo e alma' —assim fala a criança. E por que não havemos de falar como as crianças? (...) O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, um estado de guerra e paz, um rebanho e seu pastor. Essa pequena razão a que dás o nome de teu 'espírito', ó meu irmão, é apenas um instrumento do teu corpo, e um bem pequeno instrumento, um brinquedo da tua grande razão. (...) O eu sente alegria e se pergunta como há de fazer para experimentar ainda muitas vezes a alegria —é para esse fim que lhe deve servir o pensamento.³⁰

O pensamento, tanto para Nietzsche quanto para Espinosa, serve, assim, para favorecer a alegria e o aumento de nossa potência de agir —aquela sendo a consequência deste. Neste sentido, nem Espinosa pretende

28 O conhecimento intuitivo, pois, não corresponde a uma intuição, como é o caso em Bergson, por exemplo, pelo mesmo motivo: mantém-se a separação entre conhecimento formal, possível, que não atinge a essência das coisas, e a intuição, que seria a única a atingi-la. Para Bergson, o conhecimento seria então necessariamente de segundo gênero, representativo, universal, de modo que a singularidade não se prestaria a ser conhecida (devido à própria definição do conhecimento, que o limitaria), restando-nos apenas a possibilidade de intuí-la, quando então, no entanto, o conhecimento deveria ser suspenso.

29 *Ética* II, 35, dem.

30 *Assim falava Zaratustra* I, 5.

estabelecer um controle total do acaso, e por conseguinte dos afetos (“nós não temos sobre eles [os afetos] um poder absoluto”³¹); nem Nietzsche propõe que os afetos e o acaso tenham um poder absoluto sobre nós: “É preciso se subtrair tanto quanto possível ao acaso, às solicitações exteriores”³². Assim como Espinosa propõe que conheçamos o acaso e a nossos afetos nele, a fim de favorecermos nossos encontros, transformando causas externas em nosso favor, tornando-nos não mais causas parciais mas causas adequadas de nossas ações; Nietzsche, ao mesmo tempo que aceita e aprova o acaso e o devir —“Acima de todas as coisas se estende o céu do acaso”³³, o céu da inocência, o céu do acidente, o céu do excesso”³⁴—, propõe, tal como Espinosa, que sejamos nós que o dirijamos e não o contrário: “Ponho todo acaso a coser na minha panela. E somente quando está cozido no ponto é que lhe dou as boas vindas para fazer dele *meu* alimento. E na verdade, muito acaso tem me abordado como senhor, mas minha *vontade* lhe responde de forma ainda mais imperiosa —e prontamente ele se põe de joelhos diante de mim, suplicando— suplicando-me dar-lhe asilo e acolhida cordial, falando comigo de maneira lisonjeira: ‘Mas veja, Zaratustra, somente um amigo se aproxima assim de um amigo’.”³⁵

Este conhecimento dos afetos, este voltar o acaso a nosso favor, assim como favorecer os bons encontros, pontos em comum a Nietzsche e Espinosa, só é possível por sua ontologia comum, ou seja, pelo fato de entenderem que corpo e mente são aspectos de um mesmo indivíduo, e que este é em relação, inserido no mundo, um modo de ser da substância: o acaso, o devir, nos atravessa, é o movimento da vida, o tempo, que constitui e é constituído por nosso *conatus*, por nossa Vontade de Potência. Conhecer nossos afetos é presentificar um conhecimento intuitivo das relações que estabelecemos com e no mundo no qual nos constituímos; é, nele, determinarmo-nos pelo que é comum a ele e a nós —eticamente—, e não pelo que se nos apresenta somente externamente —moralmente³⁶.

31 *Ética V*, Prefácio.

32 *Ecce Homo*, ‘Porque sou tão esperto’ 3.

33 *Zu fall*.

34 *Assim falava Zaratustra III*, 4.

35 *Assim falava Zaratustra III*, 5, 3.

36 “A ordem moral nasce no intervalo cavado entre a recusa da ordem de vida comum [o fazer-como-todo-mundo, o determinar-se por causas externas] e o desconhecimento da ordem da Natureza [da Vida, que nos constitui em nossa Potência], intervalo que, como insistirá a *Ética*, tende a ser preenchido pelo discurso normativo do moralista que imagina o homem

Tanto Nietzsche quanto Espinosa propõem portanto um conhecimento que desfaça as ilusões, sendo estas provenientes sobretudo da crença em uma razão separada do mundo, de modo a *imaginar* causas para os fatos. O conhecimento que Nietzsche denuncia é aquele considerado por Espinosa como de primeiro gênero, as idealizações, e a pretensão impossível de a razão existir separada do corpo e de seus afetos. Por exemplo, os Transcendentais, ou mesmo os Universais³⁷, são considerados por Espinosa como frutos da imaginação humana, incluindo-se portanto no primeiro gênero de conhecimento. Como exemplo, Espinosa observa que o que os filósofos consideram ser a essência do homem é apenas a característica comum que, dos homens singulares que conheceram, mais os afetou. Trata-se de uma “imagem universal”, ou “imagem comum”, proveniente da disposição do corpo, da experiência e do costume, daquele que a nomeia: “aqueles que mais freqüentemente contemplaram com admiração a estatura dos homens, entenderão sob o nome *homem* um animal ereto; mas aqueles que têm o hábito de considerar outros traços, formarão de outro modo a imagem comum do homem: animal que ri, bípede sem plumas, animal racional.”³⁸ Sempre que há separação entre razão e corpo³⁹, o conhecimento racional passa a ser de primeiro gênero —ou seja, para Espinosa não se trata mais de um conhecimento racional, mas de *imaginação*: *imagino-me* fora da Natureza, e por isso, e somente

situado fora da ordem natural. Justamente para que o leitor iniciante não imagine ser isto o que afirma o *De emendatione* [*Tratado da Emenda do Intelecto*], Espinosa logo acrescenta que o bem verdadeiro não são os meios e o caminho rumo a uma natureza humana mais perfeita [situada num ‘para além’], e sim o ‘fruir essa natureza’ e, se possível, fruí-la com outros, pois o bem verdadeiro é ‘a união da mente com a Natureza inteira.’ (Chauf, M., *op.cit.*, p. 38.) Cf também *A Gaia Ciência* IV, 294.

- 37 Que diferem das noções comuns dos corpos que são sua extensão e seu movimento (*Ética* II, Lema II), que por sua vez não constituem a essência das coisas singulares (*Ética* II, 37).
- 38 *Ética* II, 40, escólio I. Enquanto o segundo gênero de conhecimento reconhecerá como propriedade do homem a razão e o riso, por exemplo—mas não podendo ser estes nem a essência do Homem, pois o Homem não existe, nem do homem singular Fulano ou Sicrano, pois se Fulano ou Sicrano deixam de existir, a razão ou o riso podem continuar a serem concebidos, ou se deixam de rir e raciocinar nem por isso deixam de existir (*Ética* II, def. 2), o que faria com que a essência não fosse universal—; o conhecimento de terceiro gênero permitirá entender a razão e o riso singulares de Fulano ou de Sicrano, assim como os afetos e causas que os fazem rir ou raciocinar muito ou pouco, desta ou daquela maneira, neste tempo e lugar preciso, e isto, sem que se o imagine a partir de nossos próprios afetos, isto é, a partir de como a causa exterior —o riso ou a razão de Fulano ou Sicrano— nos afeta e/ou nos afetou, mas sim em nossa relação com eles, no que nós próprios também rimos e raciocinamos.

39 *Ética* V, Prefácio.

por isso, *imagino*, por exemplo, que vejo no mundo o que nele (sensível, material), eu (minha mente, imaterial) ponho.

Espinosa diferenciara as imagens universais ou comuns, que são “noções comuns” ou “universais” porém “mal fundadas”, daquelas noções comuns que são claras e distintas (para aqueles que não têm “preconceitos”). Estas provêm de propriedades comuns tanto ao homem quanto às coisas exteriores, de modo que o homem poderá considerar os objetos (e por conseguinte se afetar por eles) sem imaginar que o que lhe afetou é uma propriedade comum. Quando o que nos afeta não nos é comum, mas parece comum às coisas exteriores (que nos afetaram), temos disto uma idéia inadequada, imaginada segundo nossas afecções. Alguém que não consegue ter um conhecimento de terceiro gênero, por exemplo, imaginará confusamente do que se trata, e julgará por si que trata-se de algo que poucos atingem, posto que ele próprio não atingiu, mas fora afetado por esta idéia como algo que lhe é exterior; e não, como conhecera Espinosa pelo terceiro gênero, que se trata de algo raro de ser atingido, mas que é acessível para todos — “todos têm alguma experiência”⁴⁰ —, mesmo que não se o atinja sempre mas apenas raramente, por mais que alguns o vivenciem mais freqüentemente ou mais intensamente que outros. As noções comuns são portanto inadequadas quando o homem deixa que sua idéia seja determinada somente por esta afecção, sem ligar a propriedade externa a uma propriedade interna, de modo que ele é levado a imaginar uma idéia do que lhe chega do exterior.

Tanto para Nietzsche como para Espinosa, a sabedoria consiste, então, em aceitar o mundo e os afetos, em criar inseridos no mundo, aceitando sua “necessidade”, ao invés de denegá-lo em prol de um mundo imaginário, ou de valores dados como necessários: “Não se pode excetuar o caráter fatal de seu ser do caráter fatal de tudo o que foi e de tudo o que será (...). Somos necessários, um fragmento de fatalidade, fazemos parte de um todo, *somos* neste todo.”⁴¹

Nisso consiste a aprovação trágica, “a arte suprema da aprovação da vida, a tragédia”⁴²: “Minha fórmula para o que há de maior no homem é *amor fati*: nada querer de outro que o que é, nem à frente nem atrás de si, nem nos séculos e séculos. Não se contentar de suportar o inelutável, e

40 *Ética V*, Prefácio.

41 *Crepúsculo dos Ídolos*, ‘Os quatro grandes erros’, 8.

42 *Ecce Homo*, ‘Nascimento da tragédia’, 4

ainda menos dissimulá-lo — todo idealismo é uma maneira de mentir para si diante do inelutável — mas amá-lo...”⁴³ E esta aprovação está associada, também em Nietzsche, ao conhecimento:

Para compreender isto, é preciso ter *coragem* e, o que é uma condição da coragem, um excedente de força (...). O conhecimento da realidade, a aprovação da realidade são para o forte uma necessidade tão grande como o é para o fraco a covardia e a fuga diante da realidade — o ‘ideal’ . . . Eles não são livres para aceder ao conhecimento: os *décadents* precisam da mentira — é uma das condições de sua sobrevivência⁴⁴.

O que vale dizer, nas palavras de Espinosa: “Na medida em que a mente compreende todas as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre seus afetos”⁴⁵. Por exemplo, “a tristeza produzida pela perda de um bem é atenuada quando constatamos que não havia nenhuma maneira de conservá-lo”⁴⁶. Somente imaginamos que a vida deveria ser outra se imaginamos as coisas isoladas⁴⁷; se, ao contrário, entendemos que um acontecimento está ligado ao seu entorno, então podemos entender que ele é necessário (que não aconteceu ‘por falta de sorte’ ou por ‘punição’, ou qualquer outro tipo de explicação imaginada), ao mesmo tempo em que, conhecendo nossos afetos, tornamo-nos potentes para transformá-los. Não ‘suprimo’ os afetos, mas nos afetos o que há de passivo, de reativo; transmuto meus afetos, por conhecer minhas afecções. Segundo Espinosa: “Todas as coisas são necessárias” porque “são determinadas a existir e a agir por uma cadeia *infinita* de causas”⁴⁸. Ou nas palavras de Nietzsche:

Alguma vez já dissestes sim a uma alegria? Ó meus amigos, então dissestes ao mesmo tempo sim a todas as dores. Todas as coisas estão encadeadas, misturadas, amorosamente enlaçadas. Alguma vez desejustes que alguma coisa se

43 *Ecce Homo*, ‘Porque sou tão esperto’, 10.

44 *Ecce Homo*, ‘Nascimento da tragédia’, 2.

45 *Ética V*, 6.

46 *Ética V*, 6, escólio.

47 *Ética V*, 5.

48 *Ética V*, 6, dem. (Grifo meu: Sendo uma cadeia infinita, seria impossível conhecê-la inteiramente, isto é, pelo segundo gênero de conhecimento; como se trata de causas singulares, constituindo o instante vivido, este conhecimento, justamente, somente é possível como conhecimento intuitivo.)

repetisse? Alguma vez dissestes: 'agrada-me felicidade, piscar de olhos, instante!?' Então desejastes o retorno de todas as coisas, voltando todas de novo, todas eternas, encadeadas, misturadas, amorosamente enlaçadas. Oh, foi assim que amastes o mundo! Vós próprios eternos, vós o amais eternamente e sempre; e à dor dizeis: 'Passa, mas regressa!' Porque a alegria quer a eternidade!⁴⁹

A aprovação da vida, ou seja o trágico nietzscheano, o eterno retorno e a vontade de potência, assim se ligam: se afirmo minha vontade de potência, entendo a necessidade de todas as coisas, pois não mais afeto-me passivamente em meio ao acaso, não mais imaginando causas para o que acontece; passo a afetar-me ativamente, ou seja, a interagir com o mundo à minha maneira, seguindo meu próprio caminho; aprovo então a vida e seu eterno retorno, o que por sua vez aumenta minha potência.

O trágico, a aprovação incondicional da existência, é uma aprovação criativa, autopoética, portanto de modo algum resignada: aceito a necessidade do presente-passado porque crio meu presente-futuro; em outras palavras, aceito os dados do acaso presente pois com eles transformo o próprio acaso presente. O que se opõe a isto, então, é a idealização (fruto do conhecimento do primeiro gênero) que nega o presente por julgar que este deveria ser de outro modo, por ter-se sido passivo em suas ações, determinando-se por causas externas. É o fato de idealizarmos que nos faz passivos, assim como é nossa passividade ou reatividade que nos faz idealizarmos, acreditando que o que julgamos ser para nós um bem nós chegará como uma causa externa. E então acreditaremos na 'falta de sorte' e na 'culpa', pois a realidade não corresponderá nunca exatamente às idealizações. Somente saberei ou sentirei, no instante singular, o que *quero* sendo ativo, pois caso contrário *imaginarei* o que quero, segundo uma idealização, determinada por causas ou valores externos.

A aceitação trágica é portanto a aceitação do presente não como dado fixo para o futuro, ou do passado como condicionante do presente ou do futuro⁵⁰ (o que seria já produto da imaginação); mas como dado *para ser*

49 Assim falou Zaratustra IV, 19, 10.

50 *Considerações Extemporâneas* II. Os inconvenientes da história (do conhecimento do passado) para a vida, consistem em imaginarmos ilusionalmente que o passado é um determinante absoluto do presente ou do futuro. Sua utilidade, por sua vez, consiste em aprendermos que por diversas vezes na história houve criações, ações e personagens que foram singulares, sem seguir o 'fazer-como-todo-mundo', os valores reinantes de um momento histórico, político ou ideológico.

transformado, em nossa criação, real, sem idealizações, recalques, deslocamentos, denegações. Daí o fato de o terceiro gênero de conhecimento não somente trazer-nos força de aprovação, como exigir-nos uma força e uma coragem inicial, de aprovação da vida. Se não a aprovamos, imaginaremos, idealizaremos, precisaremos de subterfúgios para canalizar de forma retida nossa vontade de potência, nosso *conatus*; mas estas formas do medo, como mostrara Espinosa⁵¹, nos paralisam, diminuem nossa potência de agir, de pensar, de ser, nosso vigor, enfim, nossa alegria. A alegria, nossa força maior, é uma consequência do conhecimento intuitivo de nossos afetos, no que este leva-nos a aumentar nossa potência de agir, nossa potência trágica de aprovação do mundo e da vida. O terceiro gênero de conhecimento nos permite sermos trágicos, assim como é preciso que sejamos trágicos para podermos conhecer e afetarmo-nos pelo terceiro gênero de conhecimento. Mas onde esta cadeia se abre, se inicia, tornando-se acessível para qualquer pessoa? No fato de que todos são no mundo, são modos de uma mesma substância, conhecendo portanto por experiência sua ligação com a substância e com os outros modos, com a Vida, para além de qualquer identidade fixa, rótulo, preconceito, medo ou idealização de si, dos outros ou da realidade. Todos temos esta experiência; mas para vivenciá-la é preciso abrir-se à substância, amar a vida, ter a coragem de afirmar o instante, sem subterfúgios.

Daí também o fato de o segundo gênero de conhecimento, formal e universal, não bastar para nos conduzirmos em meio a nossos afetos, por mais que este possa ser verdadeiro⁵²: os afetos estão no devir presente, de modo que é preciso afetarmo-nos junto com nosso conhecimento, assim como conhecer junto a nossos afetos; e não ‘raciocinarmos’ por sobre eles, numa separação de sujeito e objeto. A razão, mesmo tal como a entende Espinosa, não somente não basta como não serve, *sozinha*, para o conhecimento das coisas singulares; ela se refere somente às propriedades universais⁵³, devendo portanto ser apenas auxiliar, um norte, um ponto de partida, para o conhecimento singular das coisas singulares, e ainda assim, não ser um absoluto; ser uma razão colada ao corpo, à

51 *Ética* III, 39, escólio; 18, escólio II.

52 Em *Ética* V, 36, escólio, Espinosa chama a atenção para “toda a força do conhecimento das coisas singulares que chamei intuitivo ou de terceiro gênero, e o quanto ele é mais potente que o conhecimento universal, que chamei de segundo gênero.”

53 *Ética* V, 36, escólio; II, 40, escólios I e II.

corporeidade, à materialidade, e não separada deste. A lógica, mesmo que formal, deve realizar-se por uma coerência inserida no mundo e não independente deste. Uma lógica do sentido e não uma lógica da significação: as categorias não devem negar (na verdade denegar) o real, pretendendo traduzi-lo, substituí-lo, ou mesmo dispensá-lo, justificá-lo ou condená-lo.

No que a aprovação trágica não é uma resignação, ela precisa do conhecimento como seu mais potente afeto, como fonte para a transmutação. O conhecimento da ilusão dos afetos determinados por causas externas —parcialmente determinados por nós, e não tendo-nos como causa adequada, junto à vida— é portanto o objetivo tanto da filosofia nietzscheana quanto da espinosiana; tanto do sentimento trágico, de aprovação trágica da existência, quanto do terceiro gênero de conhecimento, do conhecimento intuitivo.

A ética ou é vivida, ou não é ética. De nada valeria um conhecimento dos afetos, ou um conhecimento acerca do conhecimento de terceiro gênero, que não seja de terceiro gênero, isto é, singular, atualizado no instante, nas relações reais, atuais. Enfim, de nada vale um conhecimento acerca do conhecimento de terceiro gênero que permaneça no segundo gênero de conhecimento. Assim como de nada vale um conhecimento trágico da realidade, da necessidade ou tragicidade da vida, se este se não se transformar em um *sentimento* trágico, vivido no instante presente como aprovação da vida, por um excesso de potência. Tanto Espinosa quanto Nietzsche têm em comum a proposta de que o conhecimento somente é o afeto mais potente se e somente se, ou porque, permite a transmutação efetiva de nossos afetos presentes em afetos ativos.

Não é porque reprimimos nossos afetos que teremos a felicidade; mas ao contrário, o poder de conduzir os afetos provém da felicidade —que por sua vez provém do aumento de nossa potência de agir, oriundo do conhecimento de terceiro gênero⁵⁴. Ou seja, de nada adianta reprimir ou tentar controlar os afetos diretamente, por um simples conhecimento de segundo gênero, por mais verdadeiro que este seja; nem tampouco por uma crença vinda de fora, como conhecimento de primeiro gênero. Ambos constituem a moral —seja introjetada racionalmente, seja imposta dogmaticamente—, que conseguirá no máximo reprimir ou escamotear

54 Ética V, 42, dem.

socialmente os afetos, os conflitos e o acaso, sendo no entanto sempre fator de diminuição da potência de agir, de divisão do sujeito.

O conhecimento proposto por Espinosa e por Nietzsche não é apenas um suporte a nos informar coisas válidas, mas um sentido, uma ação. O intuitivo do conhecimento de terceiro gênero indica esta não separabilidade entre nós próprios e os afetos, a corporeidade, o mundo como único e necessário *aqui e agora*. Intuitivamente quer portanto dizer: no instante mesmo em que os afetos se dão, em devir, no devir, sem separação de um eu que conhece e um afeto que é conhecido. Estar no instante — “no limiar do instante”⁵⁵ — é entender que passado algum determina o futuro, e que portanto no presente temos a potência de, ao aprová-lo e amá-lo em sua necessidade trágica, conhecendo pelo terceiro gênero nossos afetos, transformá-lo criativamente. Enquanto consideramos a vida, somos ativos⁵⁶. Tragicamente, pois aceitamos sua necessidade; o que só aumenta nossa potência de agir e portanto de transformação da realidade na qual somos e nos relacionamos.

Bibliografia

Chauí, Marilena. “Engenho e Arte: a Estrutura Literária do ‘Tratado da Emenda do Intelecto’ de Espinosa”. in M. Chauí e F. Évora (eds.). *Figuras do Racionalismo*. Campinas, Anpof, 1999.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Paris, PUF, 1988.

———. *Spinoza, Philosophie pratique*. Paris, Minuit, 1981.

Espinosa, Benedictus de. *Êtique/Ethica*. Ed. Bilingüe trad. Bernard Pautrat. Paris, Seuil, 1988.

———. *Êtique*. trad. Robert Misrahi. Paris, PUF, 1990.

———. *Œuvres*. trad. Charles Appuhn. Paris, GF-Flammarion, 1966.

55 *Considerações Extemporâneas* II, 1: “Aquele que não sabe se instalar no limiar do instante, esquecendo todo o passado, aquele que não sabe, como uma deusa da vitória, se manter de pé sobre um só ponto, sem medo ou vertigem, não saberá jamais o que é a felicidade; pior ainda: não fará jamais nada que torne os outros felizes.”

56 *Ética* V, 18, dem.: 15.

Martins, André. "Spinoza et le réel"; "Nietzsche et le réel". *Le réel et l'illusion: pour une ontologie non-métaphysique*. Lille, ANRT, 1996.

Mignini, Filippo. *Spinoza*. Roma, Laterza, 1997.

Nietzsche, Friedrich. *Œuvres*. 2 vols.. Ed. dirigida por Jean Lacoste e Jacques Le Rider. Paris, Robert Laffont, 1993.

———. *Ainsi parlait Zarathoustra / Also sprach Zarathustra*. Ed. bilíngüe trad. Geneviève Bianquis. Paris, Aubier, 1992.

Rosset, Clément. "Notes sur Nietzsche". in *La force majeure*. Paris, Minuit, 1983.

Yovel, Yirmiyahu. "Spinoza et Nietzsche". in *Spinoza et autres hérétiques*. trad. Éric Beaumatin e Jacqueline Lagrée. Paris, Seuil, 1991.