

Amor Dei e Amor Fati

Amor Dei *and* Amor Fati

Oswaldo Giacoia Junior*

Resumo: No presente trabalho pretendo explorar uma convergência que não tem sido examinada, na devida proporção de sua importância, pelos comentadores tanto de Nietzsche quanto de Spinoza. Refiro-me à ancoragem metafísica da dissolução crítica do conceito de liberdade como livre arbítrio, da qual decorre uma consequência inusitada em relação ao entendimento tradicional de imputação.

Palavras-chave: Liberdade; livre-arbítrio; vontade; imputação.

Abstract: In this essay I intend to explore a convergence that has not been examined by the interpreters of Nietzsche and Spinoza in the same proportion of its importance. I'm referring to the metaphysical anchorage of the critical dissolution of the concept of freedom as free will, from which results an unforeseen consequence related to the traditional comprehension of imputation.

Keywords: Freedom; free will; will; imputation.

Para o mestre Lauro Frederico Barbosa da Silveira

Houve uma tarde melancólica em que Spinoza estava insatisfeito consigo mesmo: um pequeno incidente não lhe abandonava o ânimo – ele se censurava em relação a esse incidente. De uma vez por todas, disse ele a si mesmo: isso é o *morsus conscientiae*! Mas como é ainda possível em mim o *morsus conscientiae*? (NF/FP 7[57] do final de 1886 – primavera de 1887)¹.

Para Nietzsche, o homem só é forte e íntegro sob a condição de reunir dentro de si a mais rica gama de oposições – justo essa riqueza é o elemento constitutivo do conceito nietzschiano de *clássico*. De acordo com isso, o tipo humano mais elevado seria aquele forte o suficiente para *poder suportar* em seu interior a mais profusa e vigorosa multiplicidade de pulsões e afetos opostos, em seu máximo de potência e tensosamento –

* Departamento de Filosofia, IFCH/Unicamp, Campinas, SP, Brasil. Contato: giacoia@tsp.com.br

¹ Quando não houver indicação em contrário, as traduções são de minha autoria. Ver, a esse respeito, as referências bibliográficas.

porém mantendo-os sob domínio, de modo a evitar a anarquia e a própria dissipação. Tomemos, pois, com Nietzsche, uma figura exemplar desse tipo clássico: “De fato: onde a planta homem mostra-se forte, encontramos os instintos que impelem vigorosamente um *contra* o outro, porém refreados” (NF/FP 27[59] do verão de 1884).

Diante de um quadro como esse, não é surpreendente encontrar em Nietzsche juízos e avaliações *antagônicas* sobre Spinoza – um pensador que bem pode ser considerado, na acepção nietzschiana do termo, um clássico. Encontramos em Nietzsche, portanto, afirmações vertiginosamente conflitantes sobre o autor da *Ética*, uma vez que atração e repulsão igualmente intensas são expressões de afetos dominantes. Pode-se ilustrá-las por meio do seguinte contraste:

Esses velhos filósofos não tinham coração: filosofar sempre foi uma espécie de vampirismo. Em tais figuras, mesmo em Spinoza, não sentem vocês algo de profundamente inquietante e enigmático? Não vêem o espetáculo que aí se desenrola, o constante *empalidecimento* – a dessensualização interpretada de forma cada vez mais idealista? Não pressentem, no fundo, como que uma sanguessuga há muito tempo escondida, que começa por atacar os sentidos e enfim lhes restam – e ela deixa – apenas ossos e ruídos? Quero dizer, fórmulas, *palavras* (pois, perdoem-me, aquilo que *restou* de Spinoza, *amor intellectualis dei* é um ruído, nada mais! O que é *amor*, o que é *deus*, se lhes falta qualquer gota de sangue?... (FW/GC, §372).

Comparemos essa metáfora com o palpitante entusiasmo e arrebatamento com que o autor de *Assim Falou Zaratustra* se refere a Spinoza em carta ao amigo Franz Overbeck, de 08 de julho de 1881. “Tenho um *precursor*, e que precursor. Eu quase não conhecia Spinoza: que *agora* algo em mim o exija foi uma ‘ação instintiva’”. A mesma inflamada admiração e identificação pode ser encontrada num escrito que permaneceu inédito durante a vida de Nietzsche, no qual Spinoza integra uma seletíssima linhagem de paternidade espiritual: “Quando falo de Platão, Pascal, Spinoza e Goethe, então sei que o sangue deles circula no meu – fico *orgulhoso* quando digo a verdade a respeito deles – a família é boa o suficiente para não ter necessidade de fantasiar ou de ocultar” (NF/FP 12[52] do outono de 1881).

Com base em temas, conceitos e questionamentos isoladamente considerados, tem sido relativamente frequente, no âmbito dos estudos sobre a obra de Nietzsche, a indicação de afinidades teóricas entre sua filosofia e o pensamento de Spinoza. Exemplos desse tipo

de abordagem – que permanecem na epiderme dos textos – podem ser encontrados em aproximações relativamente circunscritas, tomando por objeto seja a valorização marcadamente positiva do corpo, da imaginação e dos afetos nos dois pensadores, seja o desprezo comum pelo sentimento de compaixão. Nessa mesma chave, não se pode deixar de mencionar o reconhecimento da surpreendente analogia entre o *conatus* spinozista e o conceito nietzschiano cardinal de vontade de poder.

No presente trabalho – sem deixar de insistir sobre a riqueza e a tensão das oposições que estruturam o campo de relações entre as filosofias de Spinoza e de Nietzsche, pois estou convencido de que aquilo que existe de filosoficamente relevante a esse respeito brota justamente da produtividade desse antagonismo, da fecundidade crítica da recepção por Nietzsche da metafísica de Spinoza – pretendo explorar uma convergência que não tem sido examinada, na devida proporção de sua importância, pelos comentadores tanto de Nietzsche quanto de Spinoza. Trata-se de uma problematização que cala fundo, ultrapassando pele e carne, para penetrar na ossatura que dá sustentação ao pensamento, situando-se, de acordo com meu entendimento, em posição nuclear no que diz respeito ao empreendimento filosófico de ambos. Trata-se de uma questão tanto mais importante quanto ela torna possível compreender a razão mais profunda do rompimento de Nietzsche com seu mestre Arthur Schopenhauer. Refiro-me à ancoragem metafísica da dissolução crítica do conceito de liberdade como livre arbítrio, da qual decorre uma consequência inusitada em relação ao entendimento tradicional de imputação. Pretendo sugerir que esse filosofema constitui o essencial tanto para o ataque spinozista ao imaginário religioso como para o projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores.

Nessa perspectiva, tomo como ponto de partida a proposição XVIII do primeiro livro da *Ética*. Nela encontramos a mais lapidar formulação da *libera necessitas* – em aberta e inconciliável ruptura com o tradicional *liberum arbitrium indifferentiae*. Desde então, a história da filosofia moderna teve de tolerar – malgrado seu – a convivência latente com outro conceito de liberdade, inteiramente distinto do arbítrio, que por vezes irrompeu vulcanicamente à superfície do discurso, como nos casos de Schopenhauer e Nietzsche. Pretendo sugerir que essas irrupções procedem, do ponto de vista histórico-filosófico, da concepção spinozista da *libera necessitas*.

Para embasar essa hipótese, parto da seguinte afirmação de Spinoza: “Deus age somente segundo as leis de sua natureza, sem ser constrangido por ninguém”. Na demonstração dessa tese lê-se: “resultam em absoluto coisas infinitas somente da necessidade da natureza divina, ou (o que é o mesmo) somente das leis desse mesma natureza; e nada pode existir nem ser concebido sem Deus, e que tudo existe em Deus, donde se segue que fora dele não pode existir coisa alguma pela qual seja determinado ou constrangido a agir, e por isso Deus age somente segundo as leis de sua natureza, sem ser constrangido por ninguém” (SPINOZA, *Ética*, I, Demonstração da proposição XVII).

De acordo com a ontologia desenvolvida *more geometrico* na *Ética*, não apenas não se pode cogitar de uma faculdade abstrata de vontade, como também em Deus, isto é, no todo ou na substância infinitamente infinita, não existe distinção entre intelecto e vontade. Essa concepção se desdobra numa crítica devastadora aos interesses de dominação subjacentes à representação imaginária da vontade divina como arbítrio onipotente, agindo e criando por irrestrita liberdade ou ausência de determinação. Essa doutrina se acoberta na ignorância e na superstição para manter um poder despótico sobre intelectos débeis. Tendo em vista as consequências que se pode derivar dessa crítica, escreve Spinoza:

É por isso que se dá o caso de ser tido por herege e ímpio, e como tal proclamado pelos que o vulgo venera como intérpretes da natureza e dos deuses, quem quer que indague as causas do maravilhoso e se aplique a compreender como sábio os fenômenos da Natureza, em vez de ficar pasmado como tolo. Tais indivíduos sabem que removida a ignorância desaparece o espanto, isto é, o único meio de que dispõem para se valer de argumentos e manter autoridade (Ibidem, Apêndice ao livro I).

Contra o asilo da ignorância e da superstição, Spinoza sustenta que a natureza divina *é constituída* pela infinita produtividade da substância, de modo que tudo o que existe na natureza decorre necessariamente da essência dos atributos da substância divina, segundo um encadeamento de causas que não tem início nem final. Desse modo, como escreve Spinoza na proposição 32, corolário I do livro I:

A vontade, como tudo mais, carece de uma causa pela qual seja determinada a existir e a agir de certo modo. E, embora de uma vontade dada, ou de um intelecto dado, resulte uma infinidade de coisas, nem por isso, contudo, se pode dizer que Deus age pela liberdade de sua vontade, como não se pode dizer, tendo em vista que do movimento e do repouso

resultam certas coisas (e com efeito deles resulta também uma infinidade delas), que Deus age pela liberdade do movimento e do repouso.

O que se pode afirmar é que Deus produz ou cria a realidade unicamente por necessidade de sua própria natureza. Essa necessidade, assim como a causalidade nela inscrita, é a mesma coisa que a liberdade de Deus, uma vez que, na acepção spinozista, “diz-se *livre* o que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinado a agir; e dir-se-á *necessário*, ou mais propriamente coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira” (Ibidem, I, Demonstração da proposição VII). Assim, a

libera necessitas, longe de introduzir um elemento determinista, é sinal da potência divina, que se manifesta através de infinitas modificações. O homem, modo determinado pela substância de acordo com os atributos do pensamento e da extensão, também está inserido naquela cadeia causal em que se desdobra a infinita potência de Deus, e, de consequência, é ao mesmo tempo causa (causa em si, não causa ‘de alguma coisa’ em particular) e efeito. A sua essência, assim como a de qualquer outro ente finito, exprime-se através de uma potência determinada, que tende a fazê-lo perseverar na existência por meio da contínua remodelagem de suas relações com o meio ambiente (VISENTIN, *Potência e poder em Spinoza*, p.144).

Com efeito, de acordo com Spinoza, todas as coisas singulares, não sendo senão modificações finitas dos atributos infinitos da substância, de *Deus sive natura*, participam da mesma natureza e produtividade dos atributos que a constituem e, desse modo, são expressão dos mesmos, numa certa e determinada modificação – ou seja, expressões singulares da potência divina, em virtude da qual existem e atuam.

Sendo assim, elas tendem à existência infinita, nada havendo que, de seu próprio interior, ou em sua própria essência, as pudesse destruir, no sentido de suprimi-lhes a existência. Por isso, tudo o que existe participa da mesma natureza de *conatus*, ou seja, “esforça-se, enquanto está em si, por perseverar no seu ser. E, em consequência, esforça-se por perseverar no seu ser tanto quanto pode e isso está em seu poder” (SPINOZA, *Ética*, III, Proposição VI e Demonstração). Compreende-se, pois, que nenhuma coisa existente na natureza possa ser destruída senão por uma causa externa e que “o esforço pelo qual toda

coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa” (Ibidem, Proposição VII. Ver também a proposição IV).

Todos e cada um dos homens, como toda outra coisa singular da natureza, só existe e opera de conformidade com sua própria natureza, com o modo como é essencialmente determinado, levando-se em consideração, é claro, suas diferentes relações com os demais corpos existentes. Todos os atributos, bem como os respectivos modos infinitos e finitos inseridos na série das causas e efeitos que constitui a natureza, são elos, da cadeia causal que expressa a produtividade da substância divina, de modo que expressam a tensão e os conflitos que a atravessam, numa sucessão necessariamente indefinida das agregações e desagregações dos corpos individuais, existindo num tempo indefinido. Sendo assim, no que respeita à existência humana, “é impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza e de que é causa adequada” (Ibidem, IV, Proposição IV), de modo que os pensamentos e ações de um indivíduo decorrem de sua essência do mesmo modo como as propriedades das figuras geométricas são decorrência de sua definição. Respondendo à pergunta: “se existe uma alma à natureza singular da qual não repugna, mas convém, o abandonar-se aos apetites sensuais e ao crime, e se pode haver um raciocínio sobre a virtude capaz de conduzi-la por persuasão a fazer o bem e a não fazer o mal”, Spinoza responde:

A questão implica contradição e colocá-la quer dizer, a meus olhos, como se nos perguntássemos se pode convir à natureza de algum ente que penda ou se há razões para que ele não penda. Suponhamos, entretanto (que eu admita ou recuse admitir o livre arbítrio): se algum homem quer viver mais comodamente suspenso ao cadafalso do que assentado à mesa, ele agiria insensatamente se não estivesse suspenso; do mesmo modo que, vendo claramente que pode gozar de uma vida ou de uma essência melhor cometendo crimes do que se ligando à virtude, seria insensato, ele também, se se abstivesse de cometer crimes. Pois, em face de uma natureza assim pervertida, os crimes seriam virtude (SPINOZA, Carta XXIV a Blyenberg de 13 de março de 1665).

Os homens, assim como todas e cada uma das modificações finitas da substância infinita são absolutamente únicos em sua singularidade e, nesse sentido, radicalmente contingentes – na medida em que sua existência não é uma consequência necessária de sua própria essência. No entanto, essa contingência é resgatada – do ponto de vista da

substância – por sua inserção na cadeia infinita das causas e dos efeitos em que se efetiva a produtividade da natureza divina. É uma combinação análoga entre absoluta necessidade e contingência que encontramos presente também já na obra do jovem Nietzsche. Em sua terceira *Consideração Extemporânea: Schopenhauer como Educador*, encontramos a seguinte formulação: “No fundo, todo homem sabe muito bem que ele, como um *unicum*, está no mundo apenas uma vez, e que nenhum tão insólito acaso reunirá em uma unidade os dados de uma tão milagrosa e colorida multiplicidade, tal como ele é” (NIETZSCHE, SE/SE, §1).

Nietzsche não se refere aqui, como não poderia deixar de ser, a um *Deus sive Natura*, ou à substância infinita. No entanto, como *unicum*, cada homem, como cada coisa singular, se insere na inelutável particularidade de sua natureza, na cadeia infinita das causas e efeitos que, para ele, constitui a totalidade do vir-a-ser. Desse modo, vale também para Nietzsche, aquilo que Spinoza afirma no *Tratado Teológico-Político*: “nós não reconhecemos nenhuma diferença entre os homens e todos os outros indivíduos da natureza, nem entre os homens dotados de razão e os outros que ignoram a verdadeira razão, nem entre os deficientes, os loucos e os sãos. Tudo isto, de fato, que cada coisa faz de acordo com as leis de sua natureza, o faz de pleno direito” (SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, Cap. XVI).

Passo a considerar agora um aspecto complementar relevante para o aprofundamento da reflexão. Para o autor da *Ética*, a natureza humana – se é que se pode considerá-la *in abstractu*, enquanto *conatus* – é fundamentalmente *cupiditas* – esta constitui a “própria essência do homem, da natureza da qual se segue necessariamente o que serve para a sua conservação; e o homem é, assim, determinado a fazer essas coisas. Entre o apetite e o desejo não há nenhuma diferença, a não ser que o desejo se aplica geralmente aos homens quando têm consciência do seu apetite e, por conseguinte, pode ser assim definido: *desejo é o apetite de que se tem consciência*” (SPINOZA, *Ética*, III, Escólio da proposição IX).

Também para Nietzsche o domínio dos impulsos, afetos e desejos, portanto a *cupiditas*, descerra a mais íntima compreensão da natureza do homem. Justamente num texto em que retoma a *Ética*, ele escreve: “Spinoza: somos determinados em nosso agir apenas por nossos desejos e afetos. Para ser motivo, o conhecimento tem de ser afeto. – Eu

digo: ele tem de ser *paixão* para ser motivo” (NIETZSCHE, NF/FP 11[193] da primavera – outono de 1881). É, portanto, evidente, tanto para Nietzsche como para Spinoza, que “não nos esforçamos por fazer uma coisa que não queremos, não apetecemos nem desejamos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apetecemos e a desejamos” (SPINOZA, *Ética*, III, Escólio da proposição IX).

“Enquanto está concebida como determinada a fazer algo por uma afecção qualquer nela verificada”, a “essência” do *conatus* humano mantém uma relação fundamental com a “*affectio*” tomada primeiramente como sinônimo dos próprios modos, entendidos como afecções da substância pela mediação de seus atributos e, em seguida, como o que sucede aos modos finitos, notadamente as “afecções de um corpo”. Nesse sentido, afecções são imagens ou traços corporais, a que correspondem ideias que representam os corpos exteriores causadores dessas afecções (corpos afetantes), como se estivessem presentes. Como escreve Deleuze, tais afecções-imagens, ou as ideias dos corpos afetantes também

formam certo estado (*constitutio*) do corpo e do espírito afetados, que implica mais ou menos perfeição que o estado precedente. De um estado a outro, de uma imagem ou ideia a outra, há portanto transições, passagens vivenciadas, durações mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor. Ainda mais, esses estados, essas afecções, imagens ou ideias, não são separáveis da duração que as relaciona ao estado precedente e as induzem ao estado seguinte. Essas durações ou variações contínuas de perfeição são chamadas ‘afetos’, ou sentimentos (*affectus*) (DELEUZE, *Spinoza: filosofia prática*. Glossário, Afecções, afetos, §3).

Essas afecções do corpo são, então, vivências essencialmente intensivas pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada; tais afetos são paixões, na medida em que têm origem no encontro com os outros corpos existentes, de modo que não somos causa adequada dos mesmos. Afetos produzidos pelo encontro com corpos que convém ou combinam com os nossos próprios corpos são alegres e, portanto, aumentam nossa potência de agir; enquanto o contrário se passa com os afetos tristes, que diminuem nossa potência de ser e agir. Por mais que essa potência de agir seja acrescida, escreve Deleuze, mesmo assim por elas “nós não deixamos de permanecer passivos, e separados desta potência, enquanto não formos formalmente seus donos. É por isso que, do ponto de vista dos afetos, a distinção fundamental entre *duas espécies de paixões*, as

paixões tristes e as paixões alegres, prepara uma outra distinção, entre *as paixões e as ações*” (Ibidem).

De acordo com essa segunda e mais fundamental distinção, quando podemos ser a causa adequada de uma dessas afecções, nesse caso por afecção deve entender-se, segundo Spinoza, uma ação, nos outros casos, uma paixão (Cf. SPINOZA, *Ética*, III, Definição da proposição III). Se nós somos causa adequada de uma afecção, então a ideia que a ela corresponde é uma ideia adequada, ao invés de ser uma imagem confusa e, portanto, exprime a essência do corpo que nos afeta, em conexão com nossa própria essência e com a essência de Deus. Tal seria o gênero supremo de conhecimento, do ponto de vista de Spinoza, um gênero de conhecimento que – produzindo o máximo de alegria – maximiza também nossa potência de existir, razão pela qual o conhecimento pode se transformar em virtude e amor intelectual de Deus.

No que respeita a nossos sentimentos, pensamentos, modos de valoração e ação, em tudo o que afeta nossa potência de ser e agir, que pode ser aumentada ou diminuída por nossos encontros mais ou menos felizes com outros corpos, somos, cada um de nós, tanto para Spinoza como para Nietzsche, uma espécie de resultado necessário num jogo de dados que combina todas as possibilidades, um “milagre único em cada movimento de seus músculos”; tudo o que há de singular na natureza, todos e cada um de nós “está sozinho e, ainda mais, é belo e digno de consideração nessa rigorosa consequência de sua unicidade, novo e incrível como toda e qualquer obra da natureza” (NIETZSCHE, SE/SE, §1), onde nada há de supérfluo. Também para Nietzsche o único caminho para a grandeza possível para nós consiste em tornar-se uma espécie de “causa adequada” de nossos pensar e agir, imprimindo à nossa própria existência a unidade de estilo que dá beleza à verdadeira obra de arte; isso implicaria em tornar-se causa adequada da obra de nossa vida. Desse modo, escreve Nietzsche, ninguém pode construir para outrem

a ponte sobre a qual precisamente tu tens de passar sobre o rio da vida, ninguém além de ti. Decerto há um sem número de caminhos e pontes e semideuses que gostariam de te conduzir por esse rio, mas apenas ao preço de ti mesmo; tu irias te empenhar e te perder. No mundo há um único caminho sobre o qual ninguém além de ti pode passar: para onde ele conduz? Não pergunta: siga-o. Um homem nunca se eleva mais alto do que quando não sabe para onde pode conduzi-lo seu caminho (Ibidem).

Nesse horizonte teórico, a liberdade da vontade humana só pode significar a propriedade ou condição de tornar-se causa adequada das próprias volições e ações. Em Nietzsche, isso implica na heróica tarefa existencial de colocar-se à altura do próprio *Selbst*, um grânito de *Faktum* que cada um de nós irremissivelmente é. Para ele, nossa subjetividade constitui uma organização complexa de muitas almas, formando uma “estrutura social” de impulsos e afetos dominantes, dispostos numa hierarquia que determina a essência e a existência singular de cada um de nós – o *Selbst* entendido como a estruturação dessa hierarquia, afetada em sua duração pela série indeterminada de seus encontros e desencontros, ações e paixões.

É assim que se compreende, por exemplo na obra tardia, a célebre passagem do prefácio de *Para a Genealogia da Moral*, quando o autor rememora suas primeiras e infantis cavilações acerca dos problemas da moral. Em uma visão retrospectiva, datada de 1886, ele percebe, então, que aqueles pensamentos eram os mesmos que receberam uma primeira formulação filosófica cerca de dez anos antes, em 1876 – por ocasião dos apontamentos que conduziram a *Humano, Demasiado Humano*. Em sua essência, no entanto, eles já estavam presentes desde a tenra infância.

No principal, eram os mesmos pensamentos que retomo no presente tratado: esperamos que esse longo intervalo lhes tenha feito bem, que eles tenham se tornado mais maduros, mais claros, mais fortes, mais perfeitos. Que eu, porém, ainda hoje me apegue a eles, que eles tenham entrementes se apegado entre si mais firmemente – sim, que tenham crescido e se entrelaçado, isso reforça em mim a alegre confiança de que eles poderiam, desde o princípio, não ter surgido isolada, arbitrária e esporadicamente, mas a partir de uma raiz comum, de uma vontade fundamental do conhecimento, ordenando a partir da profundidade, sempre de modo mais determinado, sempre exigindo algo mais determinado (GM/GM, Prefácio, §2).

É justamente essa a tarefa existencial que Nietzsche compreendia como o *proprium et ipsissimum* de sua filosofia. Traduzindo-a em linguagem de Spinoza, ela consistiria em tornar-se causa adequada na série de encontros e desencontros que constitui uma vida verdadeiramente singular. Ou, em termos de Nietzsche, não permitir que a própria história de vida se desenrole como um absurdo e repulsivo acaso, mas como totalidade coerente de *uma vontade*, um destino.

Somente assim é apropriado a um filósofo, a saber: nós não temos o direito de estar isolados em lugar algum: não podemos nem errar isoladamente, nem isoladamente encontrar a verdade. Pelo contrário, com a necessidade com que uma árvore carrega seus frutos, crescem a partir de nós nossos pensamentos, nossos valores, nossos sim e não, nossos se e talvez – todos aparentados e relacionados entre si e testemunhas de uma vontade, uma saúde, um reino terrestre, um sol. – Sobre se a vocês lhes são saborosos esses nossos frutos? – Mas o que importa isso às árvores? O que importa isso a nós, a nós filósofos!... (Ibidem)

Em *A Gaia Ciência* encontramos essa mesma figura de elaboração pessoal da *libera necessitas*:

Uma coisa é necessária – ‘Dar estilo’ a seu caráter – uma arte grande e rara! E praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar. Aqui foi acrescentada uma grande massa de segunda natureza, ali foi removido um bocado de primeira natureza: - ambas as vezes com demorado exercício e cotidiano labor. Aqui o feio que não podia ser retirado é escondido, ali é reinterpretado como sublime. Muito do que era vago, resistente à conformação, foi poupado e aproveitado para a visão remota: – acenará para o que está longe e não tem medida. Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes: e se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que tenha sido um só gosto! (FW/GC, §290).

No final da vida, em sua autobiografia intelectual, já na acenada perspectiva da “obra consumada”, Nietzsche mantém sua própria variante da noção spinozista de causa adequada dos próprios pensamentos e ações na seguinte auto-encenação da própria vida na e pela obra: “Vivo do meu próprio crédito; seria um mero preconceito que eu viva?... Basta-me falar com qualquer ‘homem culto’ que venha a Alta Engadina no verão para convencer-me de que *não* vivo... Nessas circunstâncias existe um dever, contra o qual no fundo rebelam-se os meus hábitos, e mais ainda o orgulho de meus instintos, que é dizer: *Ouçam-me,! Pois eu sou tal e tal – sobretudo não me confundam*” (EH/EH, Prólogo, §1). Essa obstinação pela fidelidade a si, Nietzsche a percebe também atuante em sua persistência na crítica aos problemas cardinais da moralidade, uma espécie de obsessão que se afigura, na perspectiva da auto-reflexão, como uma perversa variante do “imperativo categórico” de Kant, como um verdadeiro “a priori” fundamentalmente anti-kantiano, que

comparece nominalmente no parágrafo 3 do prefácio de *Para a Genealogia da Moral*. Trata-se de uma coerção imposta *a priori* pela necessidade da própria natureza, em face da qual é inevitável a recordação das primeiras definições do terceiro livro da *Ética*:

Chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente compreendido por ela: chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser conhecido por ela. Digo que somos ativos (agimos), quando se produz em nós, ou fora de nós, qualquer coisa de que somos causa adequada, isto é, quando se segue da nossa natureza, em nós ou fora de nós, qualquer coisa que pode ser conhecida clara e distintamente apenas pela nossa natureza. Mas, ao contrário, digo que somos passivos (sofremos) quando em nós se produz qualquer coisa ou qualquer coisa se segue da nossa natureza, de que não somos senão causa parcial (SPINOZA, *Ética*, III, Definições I e II).

Essa evocação nos remete, novamente, a *Para a Genealogia da Moral*, o livro que constitui, no julgamento de Deleuze, o ambicioso cumprimento transgressivo do programa crítico kantiano. O retorno nos remete, agora, de volta a nosso ponto de partida: o problema do livre arbítrio, da culpa e da imputação. No essencial, a *Genealogia* é programaticamente escrita para refutar a *possibilidade* de uma *justificação ou fundamentação filosófica da imputação*, tendo por base a liberdade da vontade. Esse é o significado fundamental da posição estratégica da segunda dissertação daquele livro e, nela, da recusa absoluta da liberdade da vontade como pressuposto da responsabilidade:

Até agora, esses genealogistas da moral se permitiram sequer sonhar alguma coisa daquilo, por exemplo, que o conceito moral capital de ‘culpa’ teve sua procedência no conceito muito material de ‘ter dívidas’? Ou que a pena, como retribuição, se desenvolveu totalmente à margem de todo pressuposto acerca da liberdade ou não liberdade da vontade – e isso até o ponto em que, pelo contrário, há sempre antes necessidade de um elevado grau de humanização para que o animal ‘homem’ comece a levar em consideração, na mensuração da pena, aquelas mais primitivas diferenças entre ‘proposital’, ‘negligente’, ‘casual’, ‘imputável’ e seus contrários. Aquele tão inevitável, agora trivial e aparentemente natural pensamento ‘o infrator merece a pena porque teria podido agir de outro modo’, que teve que ser sustentado até mesmo para a elucidação de como, em geral, surgiu na terra o sentimento de justiça, é de fato, em absoluto, uma forma tardiamente alcançada, mesmo refinada, do julgar e concluir humano. Quem a transpõe para os inícios erra grosseiramente a respeito da Psicologia da humanidade mais antiga (GM/GM, II, §4).

O resultado teórico mais importante da genealogia nietzschiana da culpa, má-consciência, responsabilidade e aparentados é que *não subsiste qualquer possibilidade de fundamentação, justificação ou legitimação filosófica para a imputação moral e jurídica*. De acordo com a interpretação de Nietzsche, não somos nada mais do que um “irresponsável fragmento de fatalidade”. E, justamente nesse contexto, a primeira evocação é a de Spinoza:

Uma vez, de maneira capciosa, essa ideia chegou até a consciência de Spinoza (para desgosto de seus intérpretes, que se *esforçam* metodicamente para mal-entendê-lo nessa passagem, por exemplo Kuno Fischer), quando, numa tarde, recordando-se talvez de algo que o incomodava, investigou a questão daquilo que, em realidade, teria subsistido para ele do célebre *morsus conscientiae* – ele, que tinha colocado o bem e o mal entre as fantasias humanas, e tinha defendido com fúria a honra de seu Deus ‘livre’ contra os blasfemos que afirmavam que Deus faz tudo *sub ratione boni* (‘mas isso significa submeter Deus ao destino, e seria, em verdade, o maior de todos os absurdos’). Para Spinoza, o mundo havia retornado novamente àquela inocência em que se encontrava antes da invenção da má-consciência: em que tinha se convertido então o *morsus conscientiae*? ‘No contrário do *gaudium*’ – disse ele finalmente – ‘em uma tristeza acompanhada da ideia de uma coisa passada que ocorreu de modo contrário a todo esperado’. Et. Propos. XVIII, schol. I, II (NIETZSCHE, GM/GM, II, §15).

De acordo com o entendimento de Nietzsche, depois dos resultados filosóficos de Spinoza e Schopenhauer, não restava mais nenhuma possibilidade de sustentar a tese da liberdade da vontade – o determinismo psíquico seria tão inexorável como a “necessidade segundo a qual os fenômenos da natureza se seguem uns dos outros de acordo com uma regularidade invariável”. Todavia, restava sempre, justo num autor radical como o antigo mestre Schopenhauer – e na medida em que permanecia como caudatário da crítica kantiana da moral – apenas *uma* e única possibilidade de fundamentação científica ou filosófica da ética, sobretudo da consciência moral, da responsabilidade e da imputação. Essa derradeira possibilidade permanecia como a pedra de toque para a restauração de todas as fissuras e abalos que as pilastras da moralidade haviam sofrido por efeito do próprio empreendimento crítico de Schopenhauer. O nome e o conceito desse último bastião onde se abrigava a ordem e a significação moral do mundo é o *caráter inteligível*. Na verdade, esse conceito não apenas permitia reconstruir o edifício da moral, como também proporcionaria o inestimável fio condutor para uma adequada compreensão da

totalidade do real, o micro-cosmos permitindo a compreensão do macro-cosmos, na medida em que o caráter inteligível tem, para Schopenhauer, o mesmo estatuto ontológico das ideias platônicas e das forças da natureza – protótipos da realidade empírica do mundo.

Com base no conceito schopenhaueriano de caráter inteligível, a negação radical do *liberum arbitrium indifferentiae* coincidiria com a necessidade de se postular uma liberdade transcendental da vontade, num sentido metafísico muito próximo àquele já presente no sistema crítico de Kant. Para a compreensão desse ponto, faz-se necessário observar que, para Schopenhauer, o caráter inteligível, assim como as ideias e as forças naturais, não podem ser situados no mesmo plano que a Vontade entendida como “coisa em si”, embora constituam, de todo modo, seu primeiro degrau no caminho da representação, ou seja do mundo como realidade empírica: ideias, forças da natureza e caráter inteligível não são ainda objetos, mas *objetividade* não submetida ao princípio de razão, às quais, todavia, podemos ter acesso representacional mediante uma intuição imediata especialíssima.

Com efeito, de acordo com Schopenhauer, se o em-si do mundo é Vontade, então o caráter inteligível é o correlato do Ser, na oposição entre Ser e Devir, figurando o caráter sensível como o correlato do vir-a-ser, como a manifestação fenomênica do caráter inteligível (e, como todo fenômeno, submetida ao espaço, ao tempo e à causalidade, portanto aos *principia individuationis*); analogamente, o caráter inteligível seria o correlato da essência (*esse*) em relação à existência, constituída pelo caráter empírico, o mesmo ocorrendo na contraposição entre o real e o aparente. Ora, sendo a “coisa em si” a Vontade metafísica, o caráter inteligível seria, portanto, o *ato* originário de seu ingresso no plano da objetivação. Desse modo, considerado do ponto de vista da Vontade como “coisa em si”, o ser é ato originário do querer – o que pode ser traduzido como: a existência, em geral, como para cada ente singular, é o modo de manifestação da essência; do ponto de vista do sujeito individual, minha existência é meu ato originário de afirmação de minha vontade de viver – *eu sou o que eu quis*. Numa total *Umkehrung* da tradição filosófica que defende a liberdade do arbítrio, escreve Schopenhauer que, de acordo com a tese tradicional, o homem teria apenas que refletir

como ele preferencialmente gostaria de ser, e ele assim o seria: esta é sua liberdade da vontade. Ela consiste propriamente em que o homem é sua própria obra, à luz do conhecimento. Eu digo, ao contrário: ele é sua

própria obra antes de todo conhecimento, e este é meramente acrescentado para iluminar isso. Por isso ele não pode resolver ser tal ou tal, nem ainda pode ele tornar-se um outro; mas ele *é* um de uma vez por todas, e conhece sucessivamente *o que* ele é. De acordo com aquela [tradição] ele *quer* o que ele conhece; para mim ele *conhece* o que ele quer (SCHOPENHAUER, *O mundo como Vontade e representação*, IV, p.403).

Daí Schopenhauer poder extrair consequências decisivas tanto para seu próprio sistema quanto para aquilo que nos interessa nessa aproximação entre Spinoza e Nietzsche: sob o pressuposto da ausência de livre arbítrio (sob o ponto de vista da necessidade das ações e da *libera necessitas*), pode-se sustentar conseqüentemente a responsabilidade moral e jurídica pelo agir, uma vez que, num mundo sem Deus, sem fundamento racional, meu ser é ato de minha vontade, ou seja, eu sou responsável por ser o que *sou*, uma vez que o eu, a subjetividade de cada um de nós (enquanto caráter inteligível) é ato de vontade, um querer intemporal e in-causado.

Como é fácil perceber, esse caminho conduz a que não temos mais que buscar a obra de nossa *liberdade*, como o faz o ponto de vista comum, em nossas ações singulares, mas no próprio todo de essência e existência do homem, que deve ser pensado como um feito livre [*freie Tat*], que só para a faculdade de conhecimento, ligada a tempo, espaço e causalidade, se apresenta como uma multiplicidade e diferença de ações. No entanto, em virtude da unidade originária daquilo que nelas se apresenta, têm de portar todas exatamente o mesmo caráter e, por causa disso, aparecem como rigorosamente necessitadas pelos respectivos motivos, pelos quais são provocadas e singularmente determinadas (Ibidem, p.622).

Por isso, é o *esse* que se apresenta como o sujeito-objeto inculcado pela consciência moral – é verdade, todavia, que por ocasião e sempre mediante o pretexto do *operari*. Uma vez que somos conscientes da *liberdade* só por meio da *responsabilidade*, então onde está a segunda, também tem de estar a primeira: “portanto, no *esse*” (SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da moral*, p.708). Assim, com base na tese do caráter inteligível, pode-se sustentar também aquela correspondente da liberdade transcendental e, com ambas, pode-se fazer uma espécie de depuração química daqueles quintos de que se compõe a noção vulgar de consciência moral. Ela pode agora ser vista de modo plausível – dissipadas as sombras da ignorância e da superstição – como a sede autêntica do sentimento de responsabilidade (e culpa), que convive com a mais rigorosa consciência do caráter necessário das ações.

Com base nesses elementos, descortina-se para nós a compreensão em profundidade da razão pela qual Nietzsche, na esteira de Spinoza, tenha sentido tão pronunciada necessidade de combater, do modo mais implacável, a tese kantiana do caráter inteligível, cuja formulação primeva ele reportava já a Platão – esta constitui a última cidadela em que se abriga a possibilidade de *fundamentação* e *legitimação* filosófica da imputação, um *direito* de condenar e punir justamente tendo por base a liberdade transcendental da vontade. Ora, justo porque a crítica nietzschiana da moral tornou insubsistente qualquer justificativa ou fundamentação teórica para a responsabilidade e para a imputação moral e jurídica, por causa disso a consciência filosófica pode ultrapassar a perspectiva da culpa e colocar-se para além de Bem e Mal, e, com isso, reconquistar a inocência do vir-a-ser e, portanto, realizar a transvaloração de todos os valores:

Erro da vontade livre – Hoje já não temos nenhuma compaixão pelo conceito de ‘vontade livre’: sabemos muito bem o que ele é: – o mais suspeito artifício dos teólogos que existe; um artifício que tem por objetivo fazer com que a humanidade se torne ‘responsável’ à moda dos teólogos, isto é, que visa *fazer com que a humanidade seja dependente deles...* Eu ofereço aqui apenas a psicologia de toda e qualquer atribuição de responsabilidade. – Onde quer que responsabilidades sejam procuradas, aí costuma estar em ação o instinto de *querer punir e julgar*. Despiu-se o vir-a-ser de sua inocência, quando se reconduziram os diversos modos de inocência, quando se reconduziram os diversos modos de ser à vontade, às intenções, aos atos de responsabilidade. A doutrina da vontade é inventada essencialmente em função das punições, isto é, em função *do querer-estabelecer-a-culpa*. Toda psicologia antiga, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes no topo das comunidades antigas, queriam criar para si um *direito* a infligir penas – ou queriam ao menos criar um direito para que Deus o fizesse... Os homens foram pensados como livres para que pudessem ser julgados e punidos – para que pudessem ser *culpados*. Consequentemente, toda ação *precisaria* ser considerada como desejada, a origem de toda ação como estando situada na consciência (– com o que a *mais fundamental* fabricação de moedas falsas transformou-se, no interior do psicologismo, em princípio da própria psicologia...) (NIETZSCHE, GD/CI, Os quatro grandes erros, §7).

É nesse sentido que se pode compreender a razão pela qual, para Nietzsche, a filosofia teria ingressado, com ele, num movimento contrário àquele que foi dominante desde Sócrates e Platão – e que se universalizou com a interpretação cristã da existência. Se o Deus cristão representou o máximo de consciência de culpa sobre a face da terra, com

Nietzsche – o Anticristo –, a humanidade poderia então recuperar a inocência dionisíaca do existir, liberada do peso da culpa, do castigo, da negação ascética da vida – mediante a condição de tê-la vivido integralmente, a ponto de esgotar seu último resíduo.

Hoje, quando adentramos o movimento *inverso*, quando nós imoralistas buscamos novamente com toda força sobretudo retirar do mundo o conceito de culpa e o conceito de punição, purificando destes conceitos a psicologia, a história, a natureza, as instituições e as sanções comunitárias, não há em nossos olhos nenhum antagonismo mais radical do que o em relação aos teólogos que continuam a infectar a inocência do vir-a-ser com noções de ‘punição’ e ‘culpa’, a partir do conceito de ‘ordem moral do mundo’. O Cristianismo é uma metafísica de carrasco... (Ibidem).

Desse modo, se, em Spinoza, o conhecimento adequado de Deus se transforma em amor intelectual de Deus, em Nietzsche a abolição da culpa conduz a uma espécie *sui generis* de redenção, o *amor fati*. Esse amor intelectual do destino se atesta na doutrina do eterno retorno do mesmo, em que cada uma de nossas ações deve ser considerada sob a perspectiva de seu eterno retorno na série infinita das coisas do mundo. Sendo assim, a bela totalidade de nossas vidas comporia também a face do universo em incessante retorno, de modo que cada instante de prazer e de pesar teria de ser considerado *sub specie aeternitatis*.

Qual pode ser nossa única doutrina? Que ninguém *dá* ao homem suas propriedades; nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele mesmo* (o contrassenso da representação, aqui por fim recusada, é ensinado por Kant, e talvez mesmo por Platão, como ‘liberdade inteligível’). *Ninguém* é responsável em geral por ele existir, por ele ser constituído de tal ou tal modo, por ele se encontrar sob estas circunstâncias, nesta ambiência. A fatalidade de sua existência não pode ser separada da fatalidade de tudo o que foi e de tudo o que será. O Homem *não* é consequência de uma intenção própria, de uma vontade, de uma finalidade. Com ele *não* é feita a tentativa de alcançar um ‘ideal de moralidade’ – É absurdo querer fazer *rolar* sua existência em direção a uma finalidade qualquer. Nós inventamos o conceito de ‘finalidade’; na realidade falta a finalidade... É-se necessariamente um pedaço de fatalidade, se pertence ao todo, *se está* no todo. Não há nada que pudesse julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não há nada fora do todo!* (Ibidem, §8).

Eis, portanto, uma perspectiva existencial segundo a qual a necessidade jamais abole o acaso, nem o instante suprime a eternidade – mesmo que não mais se faça remissão

a uma ‘causa prima’, a uma totalidade unitária que pudesse figurar como um substituto laico de Deus. É certo, então, que não se pode cogitar, em Nietzsche, de uma potência infinita da substância, em cujos atributos, decorrentes de sua própria natureza, estaria resgatada a contingência iniludível das modificações singulares, entendidas por ele como “irresponsável pedaço de fatalidade”. É a isso que conduz, em derradeira instância, a supressão da responsabilidade, bem como de qualquer conceito consequente de moralidade e imputação – àquela perspectiva à qual já se alçara Spinoza em sua meditação sobre o que restara para ele do *morsus conscientiae*.

Temos, portanto, também em Nietzsche, uma espécie *sui generis* de redenção, um resgate tão absolutamente imanente da contingência quanto à postulação da imanência do Ser em Spinoza, desta vez brotada da negação da responsabilidade perante um tribunal universal e um juízo final dos tempos. E, apesar de toda heterogeneidade, a despeito da redução, por Nietzsche, do *more geométrico* spinozista a um valor puramente estético – “A beleza e a grandeza de uma construção de mundo (aliás, filosofia) decide agora sobre seu valor, isto é, ele é julgada como *arte*. A rígida fórmula matemática (como em Spinoza), que causava uma influência tão tranquilizadora em Goethe, ainda tem um direito justamente como meio de expressão” (NF/FP 19[47] da primavera – outono de 1881) – trata-se também para ele, no essencial, de uma radical filosofia da imanência, do mesmo modo que a de Spinoza. Não existe liberdade da vontade, nem mesmo em Deus – *disso* resulta a aceitação da absoluta inocência do universo em seu eterno vir-a-ser. Nessa perspectiva, o *amor fati*, do mesmo modo que o eterno retorno do mesmo, pode ser interpretado como uma inversão do *amor intellectualis dei*, na qual o sangue de Spinoza rola junto com o de Nietzsche

Que ninguém mais seja responsável, que o modo de ser não possa ser reconduzido a uma *causa prima*, que o mundo não seja uma unidade nem enquanto mundo sensível, nem enquanto ‘espírito’: *só isso é a grande libertação*. – Com isso a *inocência* do vir-a-ser é reestabelecida... O conceito de ‘Deus’ foi até aqui a maior *objeção* contra a existência... Nós negamos Deus, negamos a responsabilidade em Deus: somente *com isso* redimimos o mundo (GD/CI, Os quatro grandes erros, §7).

Tendo chegado a esse ponto, talvez se torne mais compreensível a intensidade e a importância, para os aspectos fundamentais do pensamento de Nietzsche, dessa recepção

crítica de Spinoza, ainda que a mesma possa não ter tido por base uma leitura direta dos textos originais, e sim ter sido mediada pela obra historiográfica de Kuno Fischer. Para reforçar essa ideia, vale o recurso à mesma carta a Overbeck, já citada no início do presente trabalho. Nela, o próprio Nietzsche destaca os pontos de apoio decisivos para sua afinidade eletiva com o autor da *Ética*:

Não apenas que sua tendência fundamental é idêntica à minha – fazer do conhecimento o afeto mais potente –; eu me reencontro em cinco pontos capitais de sua doutrina; esse pensador, o mais solitário e ab-normal, está o mais próximo de mim justamente *nessas* coisas: ele nega a liberdade da vontade –; os fins –; a ordenação ética do mundo –; o não-egoísta –; o Mal –; ainda que, com efeito, as desigualdades sejam enormes, elas repousam mais na diferença do tempo, da cultura, da ciência.

Referências Bibliográficas

- DELEUZE, Gilles. *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York, München: de Gruyter, DTV. 1980.
- _____. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Brefe*. Kritische Studienausgabe der Briefe (KSB). Ed. G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York, München: de Gruyter, DTV, 1980, vol. 6.
- SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. de Joaquim de Carvalho. In: Coleção Os Pensadores. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. Carta XXIV a Blyenberg de 13 de março de 1665. In: *Traité Politique. Lètres*. Paris: Flamarion, 1966.
- _____. *Tratado Teológico-Político*. Trad. de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band I.

_____. *Über die Grundlage der Moral*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band III.

VISENTIN, S. *Potência e Poder em Spinoza*. In: DUSO, G. (Org.). *O Poder. História da Filosofia Política Moderna*. Trad. de Andrea Ciacchi et alii. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

Recebido em: 23/11/2011 – Received in: 23/11/2011
Aprovado em: 10/12/2011 – Approved in: 10/12/2011