

O mais sublime dos venenos: Spinoza e Nietzsche entre o “meio cheio” e o “meio vazio”

Gustavo Bezerra do N. Costa*

Resumo: Pretende-se nesse artigo esboçar as linhas gerais que demarcariam, para além das aproximações possíveis, os pontos de afastamento entre as filosofias de Spinoza e Nietzsche, aqui delineados sob duas frentes: epistêmica e ontofisiológica. Como se procura defender, tais frentes indicariam, para além das distinções de método, uma cisão de cunho perspectivo entre ambos os pensamentos cujo teor remeteria à compreensão de que, se para o primeiro *é a Verdade que torna potente*, para o segundo, ao contrário, *é a potência que constitui verdades*.

Palavras-chave: vontade de poder, *conatus*, gaia ciência, *intelligere*, autoconservação.

The most sublime of poisons: Spinoza and Nietzsche among the "half full" and the "half empty"

Abstract: This article aims to sketch the general lines that would demarcate, beyond the possible approaches, points of distancing between the philosophies of Spinoza and Nietzsche, here outlined under two fronts: epistemic and ontophysiological. As we seek to defend, such fronts would indicate, far beyond the distinctions on method, a split, on a perspective feature, between both thoughts which would drive to the understanding that, if to the first one, it is the Truth that makes something powerful, to the second one, on the contrary, it is the power which configures truths.

Keywords: will to power, *conatus*, gay science, *intelligere*, self-preservation.

A já notória carta de Nietzsche a Franz Overbeck, de julho de 1881, não deixa dúvidas quanto à boa surpresa que lhe causou a recepção do pensamento de Spinoza por meio da obra de Kuno Fischer: *Geschichte der neueren Philosophie* [Historia da filosofia moderna]. Apesar das diferenças – que atribuí à diversidade de épocas, mas que incidem diretamente nos métodos diametralmente distintos de ambos: do geométrico-dedutivo ao genealógico-perspectivista – Nietzsche o via, então, como um *precursor*, não apenas pela tendência geral de seu pensamento, que tem no conhecimento o “afeto mais potente”, mas também em cinco pontos que considera capitais de sua doutrina: negação do livre-arbítrio, dos fins, da ordem moral do mundo, do não-egoísmo e, por fim, do mal. De modo que sua solidão poderia agora ser mais bem entendida como uma “dualidão”¹.

* Gustavo Bezerra do N. Costa é doutor em Filosofia (UERJ) e professor adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Contato: arqgustavocosta@hotmail.com.

¹ Publicada nos *Cadernos espinosanos* XVI, jan-jun 2007, com tradução de Homero Santiago, a carta apresenta o seguinte conteúdo: “Estou inteiramente espantado, inteiramente encantado! Tenho um *precursor* e que precursor! Eu não conhecia quase nada de Espinosa; que eu agora ansiasse por ele foi uma “ação do instinto”. Não só, que sua tendência geral seja idêntica à minha – fazer do conhecimento o *afeto mais potente* – em cinco pontos capitais de sua doutrina eu me reencontro, este pensador, o mais fora da norma e o mais solitário, me é o

A despeito dessa grata recepção inicial, duas inferências a partir daí poderiam ser, a meu ver, precipitadas, quando não, proibitivas. A primeira delas, de que a leitura de Nietzsche sobre Spinoza seria superficial e restrita à obra de Fischer, bem poderia ser enfrentada com o argumento *ad hoc* de sua formação filológica – que, a rigor, impediria uma apropriação tão superficial. É até bem possível que um aprofundamento investigativo da biografia de Nietzsche também poderia desmontar este argumento e, por fim, à suspeita – a despeito de que também venha a depor pela pouca influência que, afinal, Spinoza teve em seu pensamento.

A segunda inferência parte precisamente da premissa oposta, de que Nietzsche teria no pensamento spinozano uma influência significativa, quando não, decisiva. Aqui seria necessário, mesmo discordando do próprio filósofo na referida carta, levar em conta que fora redigida em 1881, ainda durante a gestação de seu pensamento de maturidade. E é bem sabido que essa têmpera se inclina fortemente à crítica em seus escritos posteriores, passando da imagem de “gênio” e “mais puro dos sábios”² à pecha de “doente”, “inconsequente” e “envenenador”³. Em alguns fragmentos desse período, por exemplo, Nietzsche aponta pelo menos quatro pontos de divergência: a vontade de divinização da natureza, a necessidade de lógica na constituição do mundo, a nostalgia de Deus e o desprezo pela mudança⁴.

Indicados os limites às inferências acima, e a tomar pelo aforismo 408 de *Opiniões e sentenças diversas* (1880)⁵, poder-se-ia, talvez, dizer que Spinoza teria sido um *interlocutor* de Nietzsche, alguém com quem ele travaria diálogos de coalizão, mas também de afastamento; alguém que seria inserido entre os “quatro pares de mortos” com os quais dali por diante discutiria:

Descida ao Hades – [...] Quatro foram os pares [de mortos] que não se furtaram a mim, o sacrificante: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e

mais próximo justamente nestas coisas: ele nega o livre-arbítrio –; os fins –; a ordem moral do mundo –; o não-egoísmo –; o mal –; se certamente também as diferenças são enormes, isso se deve mais à diversidade de época, de cultura, de ciência. *In summa*: minha solidão, que, como sobre montes muito altos, com frequência provocou-me falta de ar e fez-me o sangue refluir, é ao menos agora uma dualidade. – Maravilhoso! Aliás, meu estado de saúde de forma alguma corresponde às minhas esperanças. Tempo excepcional também aqui! Eterna variação das condições atmosféricas! – isso me leva ainda a deixar a Europa! Preciso ter céu *limpo* durante meses, senão eu não consigo avançar. Já seis acessos graves, com duração de dois a três dias!! – Afetuosamente. Seu amigo” (*Cadernos spinozanos* XVI, jan-jun 2007, p.137).

² NIETZSCHE. *Aurora* § 497; e NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano* § 475, respectivamente.

³ NIETZSCHE. *A gaia ciência* § 372; e NIETZSCHE. *Além do bem e do mal* §§ 13 e 25, respectivamente.

⁴ NIETZSCHE. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA) XII: 9[178] 1887; XI:36[15] 1885; XII:9[26] e XII:9[160] 1887, respectivamente (trad. Marcos Sinésio P. Fernandes; Francisco José D. de Moraes).

⁵ NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano II*, “Opiniões e sentenças diversas” § 408.

Schopenhauer. Com esses devo discutir quando tiver longamente caminhado a sós, a partir deles quero ter razão ou não, a eles desejarei escutar, quando derem ou negarem razão uns aos outros...⁶

Ainda que não fique claro no texto acima o sentido dessa configuração “em pares”, a hipótese da interlocução talvez se confirme pelo fato de a aproximação entre Spinoza e Goethe ser retomada em alguns fragmentos póstumos de 1887 e em *Crepúsculo dos ídolos* (1888)⁷, um de seus últimos escritos.

Bem, mas como se dá essa interlocução? Em linhas gerais, ela abrange dois focos que correspondem aqui ao objeto da minha exposição:

- 1) o problema da *significação do conhecimento*, que culmina com a contraposição entre o *intelligere* spinozano e a *gaia ciência* de Nietzsche;
- 2) o problema da *significação da vida*, que desemboca – a meu ver – na contraposição entre o *conatus* de Spinoza e a *vontade de poder* nietzschiana.

A gaia ciência em contraposição ao *intelligere*

Com relação ao primeiro foco de interlocução, que remonta a *Aurora* (1881), pode-se dizer que o que Spinoza inspira em Nietzsche – assim como Platão, Aristóteles e Descartes – é a sua capacidade de *fruição* por meio do conhecimento, ou seja, o deleite advindo da compreensão do conjunto da realidade, pondo o conhecer, enquanto atividade do *entendimento*, como felicidade suprema – a despeito do perigo iminente de, arriscando a própria honestidade, tornar-se um “panegirista das coisas”⁸. Na obra seguinte, *A gaia ciência* (1881), esse perigo toma a forma dos três erros mediante os quais, segundo Nietzsche, a ciência e, com ela, o conhecimento, fora promovida nos últimos séculos: a) de que por meio dela se chegaria a uma compreensão da sabedoria divina – como é o caso de Newton; b) de uma relação intrínseca entre moral, saber e felicidade – pelo que remete a Voltaire; c) de que seria fruto de um amor desinteressado, “bastante a si mesmo”, “verdadeiramente inocente” – como no “divino” Spinoza⁹.

⁶ *Ibidem*, p. 157.

⁷ NIETZSCHE. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA) XII:9[178], 1887; e NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, IX § 49, respectivamente.

⁸ NIETZSCHE. *Aurora* § 550, p. 274.

⁹ NIETZSCHE. *A gaia ciência* § 37, p. 82.

Esse tom crítico que Nietzsche desenvolve com relação ao problema do conhecimento atinge seu ápice no aforismo 333 de *A gaia ciência*, que se põe como rebatimento aos preceitos contidos no parágrafo 4 do capítulo I do *Tratado político* de Spinoza, se o compreendemos como uma resposta à pergunta pelo significado do conhecimento:

O que significa conhecer – Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! [Não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender!] disse Spinoza, da maneira simples e sublime que é sua. No entanto, que é *inteligente*, em última instância, senão a forma na qual justamente aquelas três coisas tornam-se de uma vez sensíveis para nós? Um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer? Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato: pois é devido à justiça e ao contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e conservar mutuamente a sua razão. A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *inteligente* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*. Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; mas eu penso que tais impulsos que lutam entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal *uns aos outros*; – a violenta e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez tenha aí a sua origem (é a exaustão do campo de batalha). Sim, pode haver no nosso interior em luta muito heroísmo oculto, mas certamente nada de divino, nada repousando eternamente em si, como queria Spinoza. O pensamento *consciente*, em particular o do filósofo, é a espécie menos vigorosa de pensamento e, por isso, também aquela relativamente mais suave e tranquila: daí que justamente o filósofo pode se enganar mais facilmente sobre a natureza do conhecer¹⁰.

Intelligere, traduzido por compreender, conhecer ou inteligir – uma distinção não vem aqui ao caso – não se mostra a Nietzsche nem como contraposição, nem como “conciliação” daqueles “impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer”; nem ainda algo “divino, repousado eternamente em si”, como queria Spinoza. Ao contrário, a consciência, e com ela o conhecimento, seriam precisamente o *epifenômeno* de uma determinada relação – quase sempre agônica e efêmera – entre tais impulsos¹¹. E nesse sentido, *intelligere* nem seria algo “verdadeiramente inocente”, nem se bastaria a si mesmo, nem tampouco seria fruto de um amor desinteressado – em suma, estaria longe de ser *o afeto mais potente*. Desse modo, nada mais distante do pensamento nietzschiano que a máxima: “*Nihil volitum quin cognitum*”¹² [nada se quer que não se conheça primeiro], a despeito da amplitude que a noção de conhecimento tem no pensamento spinozano. E da mesma forma – uma provável alusão ao

¹⁰ NIETZSCHE. *A gaia ciência* § 333, p. 220-1.

¹¹ *Ibidem*.

filósofo holandês – nada é menos grego “que um eremita tecendo teias de aranha conceituais”¹³; complementando que, mesmo para Platão, diz Nietzsche, “não haveria absolutamente filosofia [...] se não houvesse tão belos jovens em Atenas”¹⁴.

Ora, é em contraposição a essa fruição desinteressada do conhecimento que Nietzsche propõe sua *gaia ciência*, uma ciência alegre, zombeteira e também *perspectivista*¹⁵: que nos ensine a escalar “o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual” e de lá olhar para baixo¹⁶; mas também a descer ao máximo de profundidade, para daí revelar a necessidade da aparência, da ilusão e do falso para a vida. Com essa *grande dor*¹⁷ que a “percepção da inverdade e mendacidade geral” provoca, a *gaia ciência* proporciona também o *grande prazer* em revelar a “comédia da existência”¹⁸: a vontade fundamental do espírito, de incessantemente buscar a aparência e a superfície¹⁹, encarando “os problemas profundos como um banho frio – entrando rapidamente e saindo rapidamente”²⁰. E se engana quem pensa que com essa afeição à perspectiva não se possa chegar à profundidade, *descer* o suficiente: uma superstição “dos que temem a água, dos inimigos da água fria”²¹.

É por isso que a *gaia ciência* também requer *outra arte*, também alegre e “zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*”; que nos torne “suportáveis e, se possível, agradáveis para os outros”, ocultando e reinterpretando tudo

¹² SPINOZA. *Ética*, livro I, prop. XXXII, nota 130, p.110-1.

¹³ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, IX §23, p. 77.

¹⁴ *Ibidem*, p. 76.

¹⁵ Enveredar pelo tema do perspectivismo em Nietzsche certamente abriria um parêntese que extrapolaria os limites propostos para este artigo, ainda que remetam a uma distinção, a meu ver, crucial entre as filosofias de Spinoza e Nietzsche e da qual tratarei a seguir, qual seja, a da própria relação com a ideia de verdade. Em poucas palavras, enquanto o primeiro a compreenderia como a própria necessidade lógica de constituição do mundo, para o segundo, ela é forjada a partir da arregimentação, em um único sentido, de diferentes interpretações ou perspectivas apropriativas. Verdade, nessa última compreensão, é o nome dado a uma ficção ou aparência mais ou menos bem sedimentada. A esse respeito, cf. por exemplo o seguinte fragmento: NIETZSCHE. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA) XII:7[60], 1886-87: “Tanto quanto a palavra ‘conhecimento’ tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é *interpretável* de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. ‘Perspectivismo’. Nossas necessidades são *quem interpreta [auslegen] o mundo*; nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [*Herrschaft*], cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões” (Trad. Marcos Sinésio P. Fernandes; Francisco José D. de Moraes).

¹⁶ NIETZSCHE. *A gaia ciência*, prólogo§4, p. 14-5.

¹⁷ *Ibidem* §12, p. 63-4.

¹⁸ *Ibidem* §1, p. 51-4.

¹⁹ NIETZSCHE. *Além do bem e do mal* § 229, p. 122.

²⁰ NIETZSCHE. *A gaia ciência* §381, p. 284-5.

²¹ *Ibidem*.

o que é feio e doloroso – fazendo com que “transpareça o *significativo*”²². Essa, aliás, deveria ser *nossa derradeira gratidão com a arte*.

Entre a perseverança e a expansão

No que diz respeito à *vida*, segundo foco da interlocução de Nietzsche em relação a Spinoza, é bem certo que uma boa leva de comentadores tende a aproximar a noção de *conatus*, a tendência a perseverar na existência, da *vontade de poder* [*Wille zur Macht*] nietzschiana, isto é, do *pathos*²³ de uma perspectiva ascendente de forças e plenificação de instintos. Quanto a isto, o aforismo 349 de *A gaia ciência* parece não deixar dúvidas de que haveria uma oposição fundamental entre ambas as noções: enquanto o *conatus* de Spinoza concerne ao “esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser”²⁴ – termo que Nietzsche associa a *conservar* [*erhalten*]²⁵ – a existência, para ele, seria compreendida como expansão ou, de modo mais preciso, como crescimento e expansão *de poder* [*um Wachstum und Ausbreitung, um Macht*]²⁶.

Autoconservação [*Selbsterhaltung*], para Nietzsche, seria antes sintoma de um estado de indigência, uma “limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida”²⁷, que tenderia à expansão. É essa compreensão que Nietzsche toma, a partir de seus escritos intermediários, como crítica ao darwinismo e às “modernas ciências naturais” calcadas na “doutrina incompreensivelmente unilateral da luta pela existência” e no chamado “instinto de autoconservação” [*Selbsterhaltung Trieb*]²⁸. Nietzsche as tem como uma espécie de reedição do dogma de Spinoza – e que revelaria, talvez, muito do meio indigente no qual aquela doutrina teria surgido. Ora, diz ele, “na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo”²⁹. Para Nietzsche:

²² *Ibidem* §107, p. 132-3.

²³ Sobre a noção de vontade de poder como *pathos*, cf.: NIETZSCHE. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA) XIII:14[79] 1888: “A vontade de poder não é um ser, não é um dever, mas sim um *pathos* – esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um dever, um atuar” (Trad. Marcos Sinésio P. Fernandes; Francisco José D. de Moraes).

²⁴ Spinoza, B. de. *Ética*, livro III, prop. VII, p.183. Cf. também: *Idem*, prop. VI e demonstração, p.182.

²⁵ A tradução de Paulo C. de Souza desta obra para o português, aqui utilizada, indica como tradução para *erhalten* a palavra “preservar”; termo que, como veremos a seguir, apresenta algumas sutis, mas importantes distinções em relação a “conservar”.

²⁶ NIETZSCHE. *A gaia ciência* § 349, p. 244.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

A luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância [*Uebergewichte*], de crescimento [*Wachsthum*] e expansão [*Ausbreitung*], de poder, conforme a *vontade de poder* [*Willen zur Macht*], que é justamente vontade de vida (*ibidem*).³⁰

Em *Além do bem e do mal* (1886), novamente, o “impulso de autoconservação” [*Selbsterhaltung Trieb*] é tomado como crítica aos fisiólogos modernos, que o têm como o “impulso cardinal de um ser orgânico”, quando seria apenas uma “consequência” frequente e indireta do fato de que “uma criatura quer dar vazão à sua força” e de que “vida é vontade de poder”³¹.

Chegando a esse ponto, poder-se-ia contra-argumentar que a crítica de Nietzsche se dirige com mais ênfase ao *conatus* de Hobbes, concebido como autopreservação³², do que a Spinoza, para quem o desejo seria antes a própria essência do vivente, e “não se deseja o que diminui a potência”³³. E de fato, essa compreensão poderia ser avalizada pela leitura de cunho hobbesiano que Nietzsche faz, em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, do “acordo de paz” entre os homens como “meio para a conservação” [*Mittel zur Erhaltung*] do indivíduo e formação do rebanho³⁴. Aqui é preciso apontar para uma distinção que não parece ter sido considerada na tradução do termo *erhalten* para o português, entre *conservar* e *preservar*. Se por um lado, a *preservação* implica a permanência de algo em suas posições originais – como, por exemplo, uma área de proteção ambiental que não permite qualquer tipo de intervenção humana em sua configuração –, a *conservação*, por sua vez, sugere a manutenção, inclusive por meio de intervenção, de algo em suas posições originais – como, por exemplo, um edifício tombado pelo patrimônio histórico, que deve ser mantido em suas feições originais, ainda que à custa de um restauro. Se um dos dois termos, portanto, fazem jus ao que Spinoza toma por *perseverari*, este seria *conservar*, e não, *preservar*. Ainda assim, nenhum destes termos, ao que parece, aproxima-se do sentido pretendido por Nietzsche com *Ausbreitung*, ou seja, *expansão*. Fazendo a mesma analogia arquitetônica, expandir implicaria não a manutenção de determinadas posições originais, mas a sua propagação, crescimento, ou ainda, *ampliação*. A conservação, seguindo as palavras de Nietzsche, seria como que um efeito secundário, uma exceção, ou ainda, como uma estratégia de prudência e autodefesa para

³⁰ *Ibidem*.

³¹ NIETZSCHE. *Além do bem e do mal* §13, p. 20.

³² HOBBS. *Leviatã*, parte I, capítulo XIV, p. 113-4.

³³ Spinoza, B. de. *Ética*, livro IV, prop. XVIII, demonstração, p.238.

³⁴ NIETZSCHE. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, I, p. 29.

estados de risco iminente ao estado vital. “Vontade de hibernação” que ele associa a um *fatalismo russo*, – fazendo menção aos soldados desse país que, em situações de combate muito duras, simplesmente deitam-se na neve³⁵. Se para Spinoza, por outro lado, não se deseja o que diminui a potência, isto não significaria dizer que se deseje o que *aumenta* a potência, ou seja, não implicaria necessariamente uma expansão, mas, talvez, apenas uma conservação.

De todo modo, ainda que esta argumentação não venha a satisfazer de todo os spinozanos, gostaria de apresentar, a guisa de conclusão, elementos que apontem, não para a convergência, mas para o polo divergente desta interlocução.

Meio cheio, meio vazio

A consideração que aqui faço, a partir do pensamento nietzschiano, é a de que aquilo que se põe como uma divergência entre a *perseverança* e a *expansão* concerniria não tanto a um confronto de avaliações acerca do real, quanto a uma distinção de perspectivas que implicaria aquele mesmo que o avalia. Em termos mais diretos, a abundância da natureza não se apresentaria, para Nietzsche, sem o correlato estado de expansão vital daquele que a enxerga como tal; ou seja: a natureza só se mostra abundante àqueles seres capazes de dispêndio. Esse, aliás, é o mote para o aforismo de *A gaia ciência* ora mencionado (§349), bem como para o que o precede (§348), ambos voltados a uma genealogia, ou melhor, a hipótese sobre a procedência [*Herkunft*] dos eruditos.

Em linhas gerais, estes aforismos nos dizem o seguinte: não se pode esperar a perspectiva da abundância daquele (ou daquilo) que está radicado na fome, em referência específica aos cientistas ingleses. É dedutível, daí, como afirma em *Genealogia da moral* (1887), a irritação dos filósofos – aí se incluindo Spinoza – para com a sensualidade e sua afeição pelos ideais ascéticos³⁶. Como em qualquer animal, esse “antissensualismo”³⁷ seria apenas reflexo da busca do animal filósofo pelo *optimum* das condições favoráveis à sua existência e expansão, onde possa atingir o seu máximo sentimento de poder. Uma questão de perspectiva, portanto, que Nietzsche anteviu e certamente teria levado adiante, caso não se tivesse enredado em expor o “*verdadeiro* instinto fundamental da vida”, mas que, por outro lado, é fundamental para a compreensão do cerne de sua distância em relação a Spinoza: o *verdadeiro* instinto fundamental nos é inacessível. Qualquer que seja ele, só nos chega por

³⁵ NIETZSCHE. *Ecce homo*, I §6, p. 30-1.

³⁶ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, III §7, p. 96-7.

³⁷ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, IX §23, p. 77.

meio de uma *perspectiva* que vê fome em lugar da abundância (ou vice-versa), tal qual um copo que pode estar meio cheio como meio vazio. É no cruzamento, portanto, entre os dois focos de interlocução de Nietzsche em relação a Spinoza – conhecimento e vida – que se deixa entrever a distância, aparentemente irreconciliável, entre ambos. Esse ponto alude à diferença de método para a qual apontamos no início do texto, que vai do geométrico-dedutivo ao genealógico-perspectivista e que, de todo, tornaria proibitiva uma aproximação mais efetiva entre Spinoza e Nietzsche. De forma sumária, pode-se dizer, certamente, que ambos são pensadores da potência. Porém, se para o primeiro *é a Verdade que torna potente*, para o segundo, ao contrário, *é a potência que constitui verdades*.

É preciso, no entanto, que se dê a Spinoza o mérito³⁸ de ter remetido Bem e Mal para o âmbito das invenções humanas, levando a *morsus conscientiae* [mordida da consciência, *Gewissensbisse*] para o ponto de um fatalismo sem revolta que – como nos soldados russos acima, mas também em personagens como o Raskólnikov de *Crime e castigo* (Dostoiévski) – atinge os malfeitores alcançados pelo castigo. Um retorno ao estado de inocência do mundo, portanto, anterior à invenção da má-consciência – enquanto descrença nas suas próprias virtudes que, para ele, se consumaria em “uma tristeza acompanhada da ideia de uma coisa passada, cujo desfecho traiu a expectativa”³⁹. Mas, apesar disto, e talvez por isto mesmo, o “*non ridere*” spinozano coloca-se para Nietzsche no âmbito daquelas éticas da conduta pessoal que findam por reduzir e destruir os afetos, seja pela mediania aristotélica, seja pela espiritualização e embotamento, seja, ainda, pela análise e vivisseção⁴⁰. Daí ele, tal qual Giordano Bruno, mostrar-se a Nietzsche como um “refinado e vingativo envenenador”. Não um mártir, mas um histrião do sacrifício pela verdade – um “cavaleiro da triste figura”, portanto⁴¹.

Caberia, então, encerrar esse texto com o verso final de um poema que Nietzsche dedica a Spinoza: “– Eremita, reconheci-te?”⁴².

Referências bibliográficas:

³⁸ NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, II §15, p. 71.

³⁹ Spinoza, B. de. *Ética*, livro III, prop. XVIII, escólios I e II, p. 189.

⁴⁰ NIETZSCHE. *Além do bem e do mal* §198, p. 96-7.

⁴¹ *Ibidem* §25, p. 32-3

⁴² *Ibidem*, XI: 28[49] 1884, p.319. (tradução livre).

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João P. Monteiro; Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA). Orgs. G. Colli e M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter/DTV, 1999. 15 v.

_____. *Além do bem e do mal* (GB/BM). Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Aurora* (M/A). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Carta *A Franz Overbeck na Basileia (cartão-postal)* [Sils-Maria, 30 de julho de 1881]. Trad. Homero Santiago. In: *Cadernos Espinosanos XVI*, jan-jun 2007, pp.131-8 (137).

_____. *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *A gaia ciência* (FW/GC). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Humano demasiado humano* (MA/HH). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças* (MA-MS/HH-OS) / *O Andarilho e sua sombra* (MA-WS/HH-AS). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Genealogia da moral* (GM). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral” (WL/VM). In: *Sobre verdade e mentira*. Trad. e org. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Joaquim de Carvalho; Joaquim F. Gomes; Antônio Simões. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores.

_____. *Tratado Político*. Trad. Manuel de Castro. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores.

Recebido em: 18/05/2017

Aprovado em: 22/09/2017