

ESPINOSA E NIETZSCHE: elos onto-práticos para uma ética da imanência¹

Hélio Rebello Cardoso Jr.

Resumo: Deleuze estabelece uma importante ligação entre dois pensadores que aparecem afastados na genealogia da história da filosofia. Tal proximidade explicita-se na rejeição que Espinosa e Nietzsche movem contra uma visão moral de mundo. O veio de nosso argumento é tratar dessa proximidade temática como fruto de apostas onto-práticas, de parte a parte. Com esse fito, em primeiro lugar, abordaremos o estatuto da *imanência* para ambos como solo da filosofia, baseado seja no conceito de *Deus* seja no conceito de *vida*. Em segundo lugar, veremos que tal aposta na imanência resulta em problemas filosóficos - o do *parelelismo ontológico* e o da *vontade da potência* - que acabam por conferir uma reabilitação do *corpo*, justamente como agente da imanência. Por fim, podemos observar que os elos onto-práticos da imanência resultam em uma *ética da imanência*, antídoto para toda visão moral.

Nietzsche listou seis pontos de proximidade entre sua filosofia e a de Espinosa: “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”². Nietzsche declarou, da seguinte forma, sua admiração por Espinosa: “estou espantado, totalmente encantado. Tenho um precursor e que precursor! Mal conhecia Espinosa: o ter-me voltado para ele agora foi inspiração do *instinto*. Muito embora as divergências sejam reconhecidamente tremendas, são sobretudo devidas a diferenças no tempo, na cultura e na ciência. Em suma: a minha solidão, que, como nas montanhas muito altas, me tornava difícil a respiração e a circulação do sangue, é, pelo menos, um duo”³.

Este encontro entre duas potências do pensamento tem sido acolhido por todos aqueles que são afetados por uma força de hibridação que desarranja a árvore genealógica da história da

¹ Publicado em Espinosa e Nietzsche: elos onto-práticos para um ética da imanência Anais [do] I Seminário de Filosofia Contemporânea: Nietzsche e o pensamento francês. Londrina - PR: UEL, 2006. v.1. p.23 – 31.

² NIETZSCHE, Friedrich. Carta a Franz Overbeck de 30 de julho de 1881, in Oeuvres, vol. II. Paris: Robert Laffont, 1993, p. 1272.

³ Ibid.

filosofia, posto que, nessa desarrumação e no híbrido que surge de uma entidade Espinosa/Nietzsche, residiria um impulso para uma nova forma de pensar, impulso que a linearidade ou o finalismo da história da filosofia estaria escamoteando ou tolhendo⁴. Por isso torna-se pertinente perguntar: de que modo se pode compreender a alegria de Nietzsche ao encontrar um companheiro em sua solidão, já que Espinosa, em sua obra maior, a *Ética*, começa com a determinação da substância divina, em suposta dissensão para com aquele que o considera “precursor” e que, justamente, repudia Deus como um valor superior? Não é de se estranhar que tal união, aparentemente antinatural, mantenha-se, apesar da objeção movida por Nietzsche contra a valorização do método racionalista em Espinosa⁵? Pois, como pode haver, por sob desencontros, declarados ou supostos, um encontro superior a respeito de problemas da ordem da moral enumerados por Nietzsche, ou seja, a negação do livre-arbítrio, da finalidade, da ordem moral do mundo, do desinteresse e do mal?

A hipótese de trabalho que norteará o presente artigo é a de que o encontro entre Espinosa e Nietzsche dá-se a partir da *imagem do pensamento* que é lançada por ambos pensadores: a *imanência*. Somente a partir desse ponto inaugural onde é feito o lance de dados de todo pensar é que se pode compreender os demais encontros, de parte a parte, mesmo em sua aparente impossibilidade. O caminho a ser trilhado é simples:

- a) definir o que é imagem do pensamento e o que é imanência, para Espinosa e Nietzsche;
- b) a partir daí, explicitar certas proposições ontológicas, em Espinosa com o *paralelismo ontológico* e em Nietzsche com a *vontade de potência*, evidenciando o papel central conferido ao *corpo*;

⁴ cf. DELEUZE, Gilles. Nietzsche et la Philosophie, 5e. éd.. Paris: PUF, 1977; DELEUZE, Gilles. Spinoza et le Problème de l'Expression. Paris: Minuit, 1968; Yovel, Yirmiyahu. “Spinoza et Nietzsche”, in Spinoza et autres hérétiques. Trad. Eric Beaumatin e Jacqueline Lagrée. Paris: Seuil, 1991; MARTINS, André. Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos in O que nos faz pensar?, nº 14 Rio de Janeiro: PUCRJ, 2000, p. 183-198.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência, in Obras Incompletas, Coleção “Os Pensadores”, vol. XXXII. São Paulo: Victor Civita, 1974, livro IV, § 333: “*O que significa pensar? – Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* – diz Espinosa, simples e sublime, como é seu modo ... Sim, talvez haja em nossa interioridade combatente muito *heroísmo* escondido, mas certamente nada de divino, nada repousando eternamente em si, como pensava Espinosa. O pensar *consciente*, em especial o do filósofo, é menos forte, e, por isso, é relativamente o mais brando e tranqüilo dos modos de pensar – e assim, precisamente o filósofo é o mais fácil de ser induzido em erro sobre a natureza do conhecer” (itálicos do autor).

c) por fim, podemos retornar ao ponto de partida, isto é, o encontro entre Espinosa e Nietzsche a respeito do repúdio à ordem moral do mundo e a afirmação de uma visão ética - uma *ética da imanência*.

O que caracteriza, genericamente, a imagem *dogmática* do pensamento, segundo Deleuze, são as técnicas interpretativas que invertem a polaridade produtiva do pensar, transformando o efeito ou sintoma, em causa. Por exemplo, isso acontece quando a *representação*⁶ é destacada do plano do pensamento como seu fator constitutivo. Toda vez que tal transferência acontece o pensamento é aviltado e submetido a um pólo que ganha o direito de falar em nome do pensar como um todo. Vejamos como isso pode se dar concretamente em uma determinada filosofia, na justa medida em que Espinosa e Nietzsche lançam uma linha de fuga com relação a essa imagem *dogmática* do pensamento.

Toda vez que se investe de uma imagem do pensamento, indica Deleuze com Nietzsche, o filósofo sente-se ungido por uma felicidade pesarosa, já que se diz imbuído das exigências da verdade, passando a julgar a vida ao opor-lhe valores ditos superiores⁷. Essa caracterização da personalidade filosófica é vista, igualmente, como um dispositivo interior a determinados pensamentos, que não deixa de ter seu próprio representante conceitual. Pois, a imagem do pensamento é exatamente o pressuposto de que há uma afinidade natural entre o pensamento e a verdade - pressuposto este que seria reconhecido universalmente. Esse mecanismo de universalização é denunciado por Nietzsche como tendo um móvel moral e metafísico, posto que:

A vontade de verdade, que nos conduzirá ainda por empresas arriscadas, essa célebre veracidade de que todos os filósofos falaram até hoje com veneração, que problemas ela já apresentou! ... se quer-se compreender o que deu origem às afirmações metafísicas mais transcendententes de um filósofo, deve-se perguntar de antemão: que moral querem elas (ou quer ele) servir?⁸

⁶ Dicionário

⁷ Cf. DELEUZE, Nietzsche et la Philosophie, op. cit. 119-120, 122-123; DELEUZE, Gilles. Nietzsche (6e. éd.). Paris: PUF, 1983, p. 19-23.

⁸ NIETZSCHE, Friedrich. Par-delà bien et mal, in Oeuvres Philosophiques Complètes, vol. III, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazino Montinari. Paris: Gallimard, 1971, parte I, § 1 e § 6, respectivamente; ver tb. a esse respeito, NIETZSCHE, Généalogie de la morale, in Oeuvres Philosophiques Complètes, op. cit., III dissertação, § 24 e NIETZSCHE, A gaia ciência, op. cit., § 344.

O aspecto de universalidade do pensar instauraria a “forma da representação ou da reconhecimento em geral”, exercida materialmente por uma faculdade do senso comum⁹. A relação entre pensamento e verdade seria interiorizada, na imagem *dogmática* do pensamento, como uma faculdade natural e originária¹⁰.

Uma outra maneira de dizer o que acontece quando se lança uma imagem do pensamento é que o pensamento perde seu plano de *imanência*¹¹. Sendo assim, podemos afirmar que a imagem do pensamento se realiza por intermédio da escolha de determinados traços do pensamento que relega outros traços originalmente coexistentes, em um plano de imanência pura, a um segundo plano. Por isso, a idéia da variabilidade da imagem do pensamento, a sua ocasionalidade histórica, também proporciona vislumbrar um pensamento *sem imagem* capaz de manter o diagrama do pensamento intacto sem que sua imanência seja quebrada por uma transcendência qualquer.

Imagem do pensamento, então, pode ser caracterizada como o plano em que os elementos de um pensamento são construídos. Por isso, consoante com nossas observações iniciais, podemos dizer que existem dois arranjos básicos para ela, a saber: a transcendência e a imanência. No entanto, a mera oposição entre imanência e transcendência seria por demais simplória, porque todo pensar baseado em conceitos tem como condição a imanência. Vejamos essa complicação.

Um pensamento filosófico, porque cria conceitos como seus entes fundamentais, lança-se exatamente na construção da imanência como seu plano próprio. Ao contrário, um pensar não baseado em conceitos, por exemplo, fundado na idéia de um Deus superior, é transcendente. Porém, a questão se torna mais complexa quando consideramos pensamentos de caráter conceitual, por exemplo, o de Kant e o de Espinosa/Nietzsche. Ambos são pensamentos da imanência, mas, então, como diferenciar a imagem do pensamento neles vigente?

Ora, é que o princípio transcendental em Kant é uma forma de romper a cláusula de imanência do pensamento, justamente porque promove a representação como seu elemento constitutivo ou fundante. Ou seja, na imanência kantiana, o empírico é remetido ao transcendental que o duplica, fazendo do princípio transcendental, não a cláusula de

⁹ DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition* (2e. éd.). Paris, PUF, 1972, p. 169-173.

¹⁰ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: Une Philosophie de l'Événement*, PUF, 1994 p. 7-11.

¹¹ Dicionário

manutenção da imanência, mas a engrenagem pela qual o empírico retoma seus direitos ao ser projetado pela representação. Nesse sentido, podemos afirmar que a filosofia de Kant é um pensamento da imanência, no entanto, esta tem como aval ou credor a representação, sendo, por isso, tributária de *uma imanência imanente à representação*. Ao contrário, o pensamento de Espinosa/Nietzsche levaria mais longe a imanência, não fazendo nenhum acordo com a representação, e almejando por isso a uma imanência pura, ou seja, a não tirar o pensamento de seu próprio plano.

Essa é a tarefa-mor que aproxima os pensamentos de Espinosa e Nietzsche: levar o pensamento a manter ao máximo a pureza de sua imanência, sem transgressões da mesma ou reinoculação de qualquer tipo de transcendência através do falseamento do plano próprio ao pensar por conceitos. É esse passo que nos cabe demonstrar na seqüência: por que e como Espinosa e Nietzsche propõem filosofias da imanência? Em nosso tempo, diga-se de passagem, a construção radical da imanência torna urgentes os imanentismos de Espinosa e Nietzsche, pois estes devem estar em dissensão para com um novo tipo de transcendental que está à altura da imanência e que prevalece em todas as filosofias que tomam a linguagem como arauto de sua imagem, quer dizer, como meio próprio onde os conceitos são criados.

Contudo, a imanência, por mais longe que ela vá, nos conceitos de Espinosa e Nietzsche, não é construída em cada um da mesma forma. Isto significa que, embora se aproximem devido à *luta* pela imanência, isso não quer dizer que ambos os pensadores não se diferenciem e nem quer dizer que não possa haver entre eles desacordos mais ou menos arraigados. Com efeito, inexistente um *modelo* genérico para o plano de imanência. Em Espinosa, temos o caráter imanente da substância divina e, em Nietzsche, a vida como princípio imanente. Por isso, a partir do requisito comum da imanência, já podemos diferenciar, em cada um, a construção de planos peculiares.

Deus, na filosofia de Espinosa, é definido como um verdadeiro conceito ou, se quisermos considerá-lo um princípio em sua filosofia, que seja um princípio ou potência de criação conceitual. Portanto, o Deus de Espinosa, em consonância com a novidade presente em sua criação filosófica, não o amarra, ele o deixa livre para pensar, pois não é um Deus da transcendência. Todo parceiro da imanência tem mais reservas quanto às filosofias que, tendo banido o princípio teológico do sistema de pensamento, continuaram a pressupor

algum tipo de transcendência. Ao contrário, Espinosa procura criar a idéia de um Deus imanente a suas criaturas ou à Natureza, como princípio ontológico em sua filosofia. Deleuze é peremptório a este respeito, e diz: “a *Ética* não parte absolutamente da idéia de Deus como de um incondicionado”¹², visto que a idéia de Deus é condicionada por oito proposições ontológicas que dizem respeito à imanência da substância quanto à distinção formal.

Deus é a substância infinita sem negação, e é principalmente essa cláusula ontológica que figura como ponto de partida de Espinosa, pois “absolutamente infinito” é “tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação”¹³. A disposição imanentista do Deus espinosano aclara-se em várias passagens de sua obra, particularmente na que se segue, onde o filósofo procura, contrapondo-se à tradição, resolver o problema da existência de uma única substância com múltiplos atributos, isto é, a substância em imanência:

tanto a extensão e o pensamento infinitos, quanto os outros atributos infinitos (ou, segundo o vosso estilo, substâncias), não são mais que modos desse único, eterno, infinito ser existente por si mesmo; e de tudo isso [nós] estabelecemos, como foi dito, um Único ou uma Unidade, fora da qual não se pode imaginar coisa alguma¹⁴

A relação entre imanência e substância divina é de importância fundamental para o pensamento de Espinosa. O problema da substância infinita ou divina em sua filosofia não se define como uma espécie de *arché* do pensamento medieval da qual Espinosa não pudera se desvencilhar. Se for verdade que muitas vezes, a questão de Deus torna-se um transcendente que descaracteriza a ambiência imanente dos conceitos, ao contrário, segundo Deleuze, com Espinosa vemos Deus tornar-se um princípio de imanência, um plano, onde vicejam conceitos que reafirmam e realizam esta imanência. Como diz Deleuze em uma de suas aulas dedicadas a Espinosa:

¹² DELEUZE. Spinoza et le Problème de l'Expression, op. cit., p. 277.

¹³ SPINOZA, Baruch. *Ethica, Ordine Geometrico demonstrata, et In quinque Partes distincta/Éthique, démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, ed. latin-français, trad. de Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983, p. 21 (1º tomo Parte I, explicação VI).

¹⁴ SPINOZA, Baruch. *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand/Breve Trattato su Dio, l'Uomo e il suo Bene*, trad. ital. de Filippo Mignini. Roma: L.U. Japadre Editore - L'Aquila, 1986, p. 157 (parte I, Diálogo Primeiro, § 9).

Eis a que Espinosa vai dar o nome de Deus, no primeiro livro da *Ética*, vai ser a coisa mais estranha do mundo. Vai ser o conceito enquanto ele reúne o conjunto de todas essas possibilidades[...] Através do conceito filosófico de Deus, faz-se - e isso não podia se fazer senão nesse nível -, se faz a mais estranha criação da filosofia como sistema de conceitos¹⁵

A imanência como problema ontológico permite alianças, a princípio inconcebíveis, que rompem a suposta continuidade de uma história da filosofia. Por exemplo, particularmente quanto à pertinência do problema teológico, Machado, esmiuçando certas ilações do pensamento deleuzeano, alerta que não é um empecilho alinhar o Espinosa e seu Deus com Nietzsche e a “morte de Deus”, ao mesmo tempo em que é pertinente valorizar o Deus infinito espinosista diante da finitude kantiana do homem¹⁶.

O Deus de Espinosa configura um plano de imanência filosófico. E, como este não é um dado no pensamento, cada um precisa construir o seu. Essa é, segundo Deleuze, a lição espinosista para a filosofia: toda a imanência exige um construtivismo do pensamento, mesmo que em seguida ela venha a ser escamoteada e levada a secretar algum tipo de transcendência¹⁷. A segunda lição é: cada um está ao mesmo tempo criando um modo de vida enquanto constrói a imanência como plano próprio ao pensar, porque o “construtivismo” do pensamento é também um poderoso campo de experimentação. Há, portanto, experimentação vital na potência de pensar, ou seja, ela está envolvida por uma potência de existir. A ontologia e a prática possuem, em Espinosa, um elo que será explicitado mais à frente quanto à questão entre paralelismo ontológico da alma e do corpo. Em vista disso, não hesita em afirmar Deleuze, Espinosa é o “príncipe dos filósofos. Talvez o único a não firmar nenhum compromisso com a transcendência”¹⁸, isto porque ele “pensou o *melhor* plano de imanência, isto é, o mais puro, o que não se dá ao transcendente [...], o que inspira menos ilusões, maus sentimentos e percepções equivocadas”¹⁹.
Ora, com que plano de imanência próprio Nietzsche brindaria essa conquista de Espinosa?

¹⁵ DELEUZE, Gilles. aula sobre Espinosa em 25/11/80, disponível em <http://www.webdeleuze.com>, acessado em 26/11/2002.

¹⁶ MACHADO, Roberto. Deleuze e a Filosofia, Rio de Janeiro: Graal, 1990, p. 78-79.

¹⁷ cf. DELEUZE Gilles & GUATTARI, Félix. Qu'Est-Ce Que La Philosophie? Paris: Minuit, 1991, p. 28, 73 e 79.

¹⁸ Ibid., p. 49.

¹⁹ Ibid., p. 59.

O pensamento de Nietzsche pode ser entendido, em grande parte, como uma crítica ao conceito de *vida* desenvolvido pela história da filosofia, de modo que podemos, dizer, de acordo com nossa hipótese inicial, que o conceito nietzscheano de vida constitui seu plano de imanência, seu modo de construí-la sem trair o plano dos conceitos. Pode-se dizer que Nietzsche descobre que toda filosofia tem como seu solo uma idéia de vida que, na maior parte dos pensadores fica enrustida ou sufocada em função de princípios, supostamente, superiores à vida. Por isso, a tarefa da filosofia nietzscheana pode ser resumida em dois passos. Um deles seria revelar, por baixo de todo pensamento, as torções e adulterações que o solo da vida sofre, enquanto é posta sob suspeita como plano de imanência,

pois basta perguntar-se fundamentalmente: “Por que não queres enganar?”, especialmente se houvesse aparência – e há essa aparência – de que a vida depende de aparência, quero dizer, de erro, impostura, disfarce, cegamento, autocegamento, e se, por outro lado, a grande forma de vida sempre se tivesse mostrado, de fato, do lado mais inescrupuloso *polytropoi*²⁰

O segundo passo seria trazer a primeiro plano um conceito de vida que respeite a imanência de todo pensar. Sendo assim, quais seriam as características que vigorariam na história da filosofia a respeito da vida?

Em primeiro lugar, há a idéia de que a vida é impossível de ser vivida, pois ela é tão sofrível que ninguém pode agüentar vivê-la sem uma ilusão ou sem uma esperança. Em segundo lugar, os filósofos têm pensado que a vida é impossível de ser vivida porque nela imperaria uma vontade marcada pelo desejo de dominar, mesmo que coloquemos à nossa frente lemas de fraternidade e compreensão mútua, o que se vê na história do mundo é uma guerra absurda ou velada entre os indivíduos em busca do domínio do poder. Em terceiro lugar, ainda na perspectiva nietzscheana, o desejo de dominar coloca a vida uma situação sem saída, pois o desejo de dominar é infinito e, se ele explica a vida, o fez de um modo negativo, pois se trata de um princípio que explica o que ocorre na vida e ao mesmo tempo a destrói.

A partir desse dilema colocado pela história da filosofia, mostra Nietzsche, aparecem as filosofias que, como as racionalistas, desejam impor a vida um contrato ou limite para deter a vontade de dominar, como se fosse um ultimato. Se esse limite não for imposto pela

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência, op. cit., § 344; a esse respeito cf. tb. NIETZSCHE, Gênealogie de la morale, op. cit., III dissertação, § 13.

Razão, então o lado obscuro e irracional da vida acaba por destruir a própria vida. Nietzsche denuncia esse esquema como um modo ou artimanha de colocar a vida sob suspeição. Ao contrário, a vida não deveria ter um princípio, ela é o próprio princípio, de modo que todas as filosofias que procuram limitá-la na verdade são falseadoras do plano de imanência chamado *vida*. Primeiro, elas negam a vida, atribuindo-lhe toda sorte de deficiências, para, em seguida, acenar com o antídoto.

Então, o primeiro elemento para caracterização da vida segundo Nietzsche, é que ela é um grande plano sem transcendência. Isso quer dizer que nenhum princípio que destaque um elemento ou relação de elementos que compõe a vida pode ser aceita como à altura dela. A única idéia que explica a vida é que todas as coisas que nela encontramos estão no mesmo plano, isto é, não há privilégios, nem mesmo o privilégio de sermos humanos. Todas as coisas valem pelo fato de que elas afirmam a vida em pé de igualdade.

Como para Nietzsche não há outro princípio além da vida, nada pode ser superior ou mais eterno que ela. Assim, somente duas atitudes são possíveis. A primeira é a renúncia ou fuga, configurando uma vontade de valor negativo, isto é uma atitude de negação da vida. A segunda atitude é a aceitação da vida como ela é, sendo esta uma atitude que configura uma afirmação, isto é, uma vontade positiva diante da vida.

Contudo, o que significa exatamente negar ou afirmar a vida para Nietzsche do ponto de vista da manutenção da imanência que, como vimos, deve ser o ideal de todo pensamento?

Negar a vida quer dizer não suportar permanecer no plano ou superfície que, como vimos, a caracteriza. Para a essência humana a existência no plano da vida é particularmente perigosa, pois, quando o homem não suporta permanecer na superfície, em imanência com as demais coisas, então ele falseia o plano e cria para si um valor superior que o alivia da tensão de existir. Sempre a inoculação da transcendência no seio da imanência.

Enfim, quanto a esse aspecto, podemos concluir que, apesar de Espinosa e Nietzsche construírem a imanência, cada um a seu modo, seja com Deus seja com a vida, respectivamente, tais postulados ontológicos possuem um equivalente do ponto de vista prático ou ético, uma vez que voltados para a ação. A cláusula ontológica da imanência que define uma substância infinita, em Espinosa, como vimos, faz corresponder uma potência de pensar a uma potência de existir; da mesma forma que, em Nietzsche, a imanência da vida como princípio ontológico tem como correspondente uma maneira de viver em

consonância com a afirmação da vida, maneira está que promove uma maneira de pensar afirmativa.

Sendo assim, já podemos iniciar a segunda parte de nosso argumento, conforme indicado inicialmente. Precisamos deduzir, sucintamente, tanto da tese do *paralelismo ontológico*, em Espinosa, como da doutrina da *vontade de potência*, em Nietzsche, elementos que corroborem a aludida vinculação, por assim dizer, onto-prática presente em ambos pensadores.

O paralelismo ontológico é uma cláusula da imanência que permite conferir a idéias e corpos um mesmo estatuto, sem que haja precedência de um sobre o outro. Ora, tal cláusula, no pensamento de Espinosa, dará ao corpo um destaque impensável em filosofias que partem do princípio de que a sensibilidade corpórea deve ser submetida às idéias por ser fonte de erro. O corpo ganha uma plenitude ontológica, um modo de ser próprio.

Podemos chamar o Deus de Espinosa de múltiplo substantivo, como vimos, pois se trata de uma substância única contendo uma infinidade de atributos. Em relação ao múltiplo substantivo, que é Deus, há imanência da realidade formal (atributos) com a realidade objetiva (modos finitos). O problema, na produção dos seres finitos, para redefinirmos a questão estabelecida acima, é de que maneira as “modificações da substância” ou atributos (realidade formal) atualizarão esse ser simultaneamente uno e múltiplo em modos finitos (realidade objetiva). Assim, se dois dos atributos do múltiplo substantivo - aqueles que o homem conhece - são o pensamento e a extensão, coexistindo na substância infinita, então, as expressões finitas desses atributos - respectivamente, a idéia (ou a alma) e o corpo - são modos finitos que exprimem o paralelismo dos atributos, e por isso desfrutam de um mesmo estatuto ontológico no mundo, ou seja, em sua existência atual. A começar por sua definição como modos da substância infinita, a equivalência entre corpo e alma é assegurada por Espinosa em duas proposições básicas: “o pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante”; e “a extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa”²¹.

²¹ SPINOZA, *Ethica, Ordine Geometrico demonstrata, et In quinque Partes distincta/Éthique, démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, op. cit., p. 120-121 (1º tomo, Parte II, proposições I e II).

Ademais, paralelismo ontológico não serve somente para assegurar a maneira como coexistem os atributos no seio da substância múltipla, ele estende o alcance do princípio de imanência à existência dos modos finitos. Corpos e idéias são existências em pé de igualdade na imanência. Em vista disso, é em relação a todo privilégio da mente sobre o corpo que se insurge em última instância a tese do paralelismo ontológico, incluindo a maneira cartesiana de tratar esta questão, posto que, como afirma Hardt, essa tese contém “a rejeição integral da posição cartesiana: o corpo não é apenas formalmente independente da mente, mas é também igual à mente em princípio”²².

Analisando essa demonstração de um problema ontológico, pode-se extrair a novidade trazida pelo pensamento de Espinosa quanto às implicações práticas desse paralelismo. Tradicionalmente, quando a filosofia dedica-se a questões éticas, está muito preocupada em saber se agimos corretamente, de acordo com alguma virtude ou relativamente a algum consenso conforme valores humanos, mas não se preocupa em saber do que um corpo é capaz, como adverte Espinosa, já que :

agir absolutamente por virtude, não é, em nós, outra coisa senão agir, viver e conservar seu ser (estas três coisas significam o mesmo) sob a condução da Razão, segundo o princípio da procura da própria utilidade²³

A questão prática acerca da potência de um corpo torna-se pertinente, uma vez que o mesmo disponha de um estatuto equivalente ao da idéia, ratifica Deleuze²⁴. Caso contrário, estaríamos indagando - e aí estaríamos diante de um questionamento moral - em quê a idéia ou a alma completa uma falta ou deficiência devida ao modo de existência dos corpos. A fim de que a questão prática seja uma extensão imediata do paralelismo ontológico, corpos e idéias precisam atender às mesmas regras, muito embora suas propriedades sejam diferentes, visto que são modos de atributos diversos. A ética espinosana, então, compreende uma física dos corpos e das idéias, tendo em vista seus encontros. Sem esse aspecto, o que comumente denominamos *ética*, para Espinosa, nada mais seria do que uma moral - uma moral onde estivesse em evidência algum tipo de precedência da idéia ou do

²² HARDT, Gilles Deleuze. *An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1993, p. 80.

²³ SPINOZA, *Ethica, Ordine Geometrico demonstrata, et In quinque Partes distincta/Éthique, démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, op. cit., p. 49 (2º tomo, Parte IV, proposição XXIV).

²⁴ Cf. DELEUZE. *Spinoza et le Problème de l'Expression*, op. cit., p. 233-234.

espírito sobre o corpo, assevera Deleuze. Tal equivalência se dá estritamente em virtude da relação entre objeto e idéia específicos que constituem alma, posto que, afirma Espinosa, “o objeto da idéia que constitui a Alma humana é o Corpo, isto é, um certo modo da extensão existente em ato e nada mais”²⁵. E não se pode atribuir à alma qualquer domínio sobre o corpo, pois, além dessa precedência não ser demonstrável do ponto de vista ontológico, também não o é do ponto de vista da contenção do senso comum, pois que, assevera Espinosa:

o Corpo pode, pelas próprias leis de sua natureza, muitas coisas que causam admiração à sua Alma [...] Disso se segue que os homens, quando eles dizem que tal ou qual ação do corpo vem da Alma e que ela tem um império sobre o Corpo, não sabem o que dizem e não fazem nada mais do que confessar em uma linguagem especiosa sua ignorância da verdadeira causa de uma ação²⁶

O imanentismo realizado pelo pensamento de Nietzsche, sem partir da tese de um paralelismo ontológico, também colocará o corpo como elemento em evidência. Isto, como consequência necessária de um dos princípios de sua filosofia, a saber, a *vontade de potência*, a partir da qual se infere que “o corpo humano é um pensamento mais profundo que a alma”²⁷.

Para Nietzsche, quando o homem cria um valor superior, isto significa que sua vontade ficou menor do que a dos outros entes. A invenção de um valor superior ou eterno significa que sua vontade não foi capaz de suportar a tensão da vida, isto é, manter-se em imanência. Trata-se de uma vontade de valor negativo, pois dessa forma, o homem apela para a transcendência e o plano da vida perde sua superfície e passa a ser regado por relações e hierarquias que negam a multiplicidade de relações que existem, caso o homem conseguisse se manter em imanência.

Por exemplo, um corpo pode ser tomado como um plano de expressão da vida. As relações que se estabelecem entre os corpos devem-se, em primeiro lugar, à necessidade de conservá-los vivos. Temos, então, visão do corpo do ponto de vista do organismo que ele é,

²⁵ SPINOZA, *Ethica, Ordine Geometrico demonstrata, et In quinque Partes distincta/Éthique, démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, op. cit., p. 143 (1º tomo, Parte II, proposição XIII).

²⁶ *ibid.*, p. 251 (1º tomo, parte III, proposição II, escólio).

²⁷ NIETZSCHE apud DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie*, op. cit., p. 117.

portanto. Porém, numa perspectiva nietzscheana, nos enganaríamos se pensássemos que a relação orgânica que se estabelece entre corpos ou de um corpo com seu meio é a mais importante que acontece em nossa existência, por ser uma função da sobrevivência e da adaptação ao entorno. Se pensarmos que um corpo é apenas organismo, se o valorizássemos apenas sob este aspecto, então incorreríamos numa vontade de valor negativo, isto é, estaríamos negando uma série de relações que acontecem entre corpos, em função de um acontecimento que projetamos como sendo o mais importante.

A vontade de valor negativo, então, cria valores que lhe são próprios. Nietzsche denunciou até mesmo aqueles valores mais *puros* como sendo feitos de uma atitude moral de julgamento diante da vida: a bondade, a perfeição, a humildade. Particularmente, a bondade da alma diante do caráter lábil do corpo; a perfeição da idéia diante das incertezas do corpo e a humildade do espírito diante da soberba do corpo. Enfim, um sintoma básico da ascensão de valores superiores à vida e da negação da imanência é a depreciação do corpo em uma série de dualismos. Nietzsche convida, assim como Espinosa, a nos admirarmos com a potência de um corpo, pois “o mais surpreendente é, antes, o corpo; não podemos deixar de nos maravilhar com a idéia de que o corpo se tornou possível”²⁸.

As artimanhas da vontade negativa diminuem nossa potência de existir. Ora, a *vontade de potência* é, para sermos sucintos, a força que nos mantém no plano ou superfície da vida. Segundo Nietzsche, toda a atitude que nega e deprecia a vontade de potência está na base da moral tradicional, que ele chama *moral do escravo*. Sendo assim, diante da atitude de vontade de valor negativo diante da vida, que baixa nossa vontade de potência, o que seria uma vontade de valor positivo e qual o lugar ocupa o corpo para ela?

A vontade positiva caracteriza-se pela afirmação diante da vida. Afirmar a vida quer dizer não fugir ao plano da existência, manter-se no plano onde todas as forças se afirmam sem supor um mundo hierarquizado, sem criar valores superiores ou uma outra vida. Dessa forma, a *moral aristocrática* é aquela dirigida por um único valor, a afirmação da vida, ou todas as suas manifestações. Esta valoriza esse mundo como único e próprio ao homem. Não existe outro mundo para ele, pelo contrario, a rejeição do mundo e da vida pela moral do escravo tem como consequência a crença em mundo ideal que viria como recompensa para todos aqueles que a vida supostamente maltratou. Para Nietzsche, o aristocrata sabe

²⁸ Ibid., p. 168.

que ele é apenas corpo, que existe no corpo uma razão que ensina que não há outro mundo, o corpo é aquilo que nos mantém conectados com os outros corpos no plano da vida, ele contém as relações necessárias para que se leve a imanência o mais longe possível, visto que “ corpo é uma grande razão, uma pluralidade com um sentido único, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”²⁹.

Procuramos, até este ponto, seguir o trajeto estabelecido inicialmente, qual seja, aproximar o pensamento de Nietzsche e o de Espinosa quanto a um certo apelo daquele que saúda a este como seu precursor. Se, inicialmente, verifica-se um certo emparelhamento temático entre ambos, que tem como foco a visão moral do mundo, observamos que, mais profundamente, há uma série de ressonâncias quanto aos respectivos posicionamentos ontológicos. Em primeiro lugar, foi necessário observar que Espinosa e Nietzsche estavam juntos quanto à construção de um plano de pensamento que tomava a *imanência* em sua pureza, seja através do conceito de *Deus* seja através do conceito de *vida*, respectivamente. Em segundo lugar, vimos que o princípio imanente de ambos procurava conduzir e manter a imanência do pensamento através de cláusulas, a saber, a do *paralelismo ontológico* e a da *vontade de potência*, que colocavam em evidência o *corpo*, conferindo-lhe plenitude ontológica. Resta-nos, portanto, para cumprir o percurso estipulado, retomar a questão inicial de uma proximidade entre Espinosa e Nietzsche quanto à rejeição de uma ordem moral do mundo, explicitando que tal repúdio, somado às questões onto-práticas de um pensamento da imanência, discutidas de forma resumida no argumento por nós desenvolvido, redundava, positivamente, em um modo de encarar as relações que presidem o mundo que podemos denominar, apropriadamente, *ética da imanência*.

De acordo com Deleuze, a diferença entre *ética* e *moral*, pleiteada tanto por Espinosa quanto por Nietzsche, teria uma tríplice raiz³⁰.

Em primeiro lugar, a visão moral defende a supremacia da alma sobre o corpo, já que esta seria a reserva capaz de subjugar as paixões às quais o corpo está necessariamente submetido. Neste caso, pensar implica uma operação pela qual a consciência domina ou disciplina o corpo, sendo este considerado um estorvo ou obstáculo para o livre curso do

²⁹ NIETZSCHE, F. Also Sprach Zarathustra, I...

³⁰ cf. DELEUZE, Gilles. Spinoza: Philosophie Pratique, 2e. ed., modifiée e augmentée. Paris: Ed. Minuit, p. 29-43.

pensamento. A ética, ao contrário, tem o corpo como modelo, não para afirmar sua superioridade sobre a alma, mas para assegurar que há coisas em nosso corpo que ultrapassam nosso conhecimento. Por exemplo, se eu me encontro com um amigo e me sinto feliz por isso, tenho um encontro alegre, então, meu corpo não me ensina apenas a respeito da alegria desse momento, mas também me permite aprender sobre as relações que estabeleço com os outros seres. Desse modo, através de encontros alegres, posso saber, se observar bem as relações que aí se dão, o que meus encontros com outros corpos reservam, e isso com alguma dose de certeza. A partir dos encontros imediatos dos corpos e de suas afecções - alegria e tristeza - podemos passar a um nível maior de conhecimento, a partir do momento em que começamos a entender as relações que compõem, de modo singular, a relação de nosso corpo com o mundo. Sendo assim, o corpo permite um aprendizado que vai além do conhecimento que seus encontros atuais permitem.

A segunda raiz que opõe moral e ética diz respeito ao problema do Bem e do Mal como valores. De fato, o pensamento que tem como foco o encontro de corpos desafia a ordem moral, pois não opera segundo valores superiores. Não há o Bem e o Mal, apenas bons e maus encontros. Um mau encontro é uma subtração de relação, ele nada acrescenta, é um encontro triste. Ora, sendo assim, os maus encontros não caracterizam o Mal, porque o mal não se entifica, um mau encontro nada cria. Portanto, não se pode falar, neste caso, que algo se cria a partir do Mal. Ora, isso não absolve o desonesto ou o bandido, mas também não faz dele um representante do Mal. O próprio Deleuze evoca a este respeito a questão bíblica da queda de Adão. Este não teria provado do fruto proibido porque escolhera o Mal, mas porque não conhecia a relação do fruto com seu corpo. Ele ignora que o encontro do seu corpo com o fruto o envenenará de certa forma. Quando prova do fruto, altera-se a relação que mantém seu corpo, sua singularidade, assim como se altera sua alma, que é, simplesmente, a idéia do corpo. Adão torna-se outra pessoa, pois ele estabelece, a partir da queda, uma nova relação com o mundo, a qual é resultado de um mau encontro. Como ele desconhece que seu novo estado, sua intoxicação ou envenenamento deve-se a causas naturais da ingestão do fruto, ele projeta essa ignorância das causas e cria a representação de um Deus moral e transcendente, capaz de proibir-lhe certos atos em princípio.

As conseqüências dessa ética centrada no corpo são simples. O bom não é aquele que se guia pelo Bem, mas o que sabe ou busca realizar encontros felizes, encontros que se

componham com outros corpos e com isso aumentem sua potência de existir. É mau, não o que escolheu o Mal, mas aquele cujos encontros se dão ao acaso, aquele que procura encontros a qualquer preço, imprudentemente. O mau não tem como buscar bons encontros, ele se perde, pois sua sede de tudo buscar, inadvertidamente, acaba forçando ou degenerando as relações.

A terceira raiz que opõe moral e ética refere-se ao problema das paixões tristes. Estas podem ser definidas como sendo causadas por maus encontros, isto é, elas decompõem nossa relação com o mundo e, portanto, diminuem nossa potência de existir. Nada há de positivo na tristeza, visto que ela é o resultado de uma decomposição. Com a tristeza, nada aprendemos, nem se pode ensinar por seu intermédio. O germe das paixões tristes encontra-se, até mesmo, em situações de relativo conforto e segurança, por exemplo, em uma escola que propõe recompensa a seus alunos por aprenderem o que é devido. Quanto a essa pedagogia, a lógica é simples ou, antes, simplória, ela vem o sofrimento, deve-se *aguentar* o esforço de aprender, para, em seguida, vir a recompensa. Nesse caso, a escola trata o indivíduo como aquele que deverá suportar a tristeza do conhecimento para, enfim, ter alguma alegria. A mensagem de Espinosa sobre esse tipo de moralidade que contamina as mais simples relações é a seguinte: “aos escravos, não a homens livres, dá-se recompensa por sua boa conduta”³¹.

Deleuze, no mesmo diapasão, sintetiza os modos pelos quais, no pensamento de Nietzsche, se encontra a proposição do que denominamos aqui uma *ética da imanência*. Ele afirma que somente a “Moral” pode nos convencer de que “o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com a verdade”³².

³¹ SPINOZA, Baruch. Tratado teológico-político, trad. esp. de Atilano Domínguez. Madrid: Aliança Ed., 1986, cap. X.

³² DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition* (2e. éd.). Paris, PUF, 1972, p. 202