

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E INCLUSÃO SOCIAL**

ELLEN PARRELA

**O QUE PODEMOS FAZER JUNTOS?
Encontros potentes e produção da alegria
no espaço de uma não-escola imaginada**

**Belo Horizonte
FAE/UFMG
2010**

ELLEN PARRELA

**O QUE PODEMOS FAZER JUNTOS?
Encontros potentes e produção da alegria
no espaço de uma não-escola imaginada**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-
graduação em Educação e Inclusão Social da
Universidade Federal de Minas Gerais, como
requisito parcial para obtenção do título de
Doutora em Educação
Orientador: Prof. Dr. Rogério Cunha Campos**

**Belo Horizonte
2010**

Tese intitulada “**O que podemos fazer juntos? encontros potentes e produção da alegria no espaço de uma não-escola imaginada**”, de autoria da doutoranda Ellen de Cássia Sousa Parrela, examinada pela banca constituída pelos seguintes professores:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rogério Cunha Campos (orientador, FAE / UFMG)

Prof^a. Dra. Bernardina Maria de Sousa Leal (examinadora titular, UFF)

Prof^a Dra. Carmen Lúcia Eiterer (examinadora titular, FAE / UFMG)

Prof^a Dra. Iracema Maria de Macedo G. da Silva (examinadora titular, IFF)

Prof^a Dra. Marlucy Alves Paraíso (examinadora titular, FAE / UFMG)

Prof. Dr. Francisco Carlos de Carvalho Marinho (examinador suplente, EBA/UFMG)

Prof^a Dra. Ângela Imaculada L.F. Dalben (examinadora suplente, FAE / UFMG)

Belo Horizonte, 30 de março de 2010

À Fábio Parrela, por inscrever alegria em minha origem

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Rogério Cunha Campos, meu orientador, que, num lance de simpatia espontânea acolheu prontamente minha proposta de pesquisa e me permitiu ampla liberdade de composição teórica;

À Profª Marlucy Paraíso, cuja empatia atribuo ao consangüíneo ardor pelo Norte de Minas;

Ao Prof. Walter Kohan, pela combinação de crítica austera e pequenos gestos de apoio e carinho;

Aos membros do Colegiado da Pós-graduação por acolherem meu pedido de Bolsa de Estudos para terminar a escrita da tese e à Fapemig, por tê-la concedido;

Às colegas do Grupo de Estudos em Currículo e Cultura, com as quais compartilhei a experiência de forçar os limites de nosso entendimento de pensadores como Foucault e Deleuze;

Aos funcionários da UFMG, particularmente aos da Biblioteca da FAE e da FAFICH e, especialmente aos da Secretaria do Programa de Pós-graduação da FAE, por fazerem, no serviço público, suas experiências pessoais de atenção acolhedora e generosa.

À equipe da Fundação Cultural Genival Tourinho e da TV Geraes, e em especial à Afonso Mendes, por terem compreendido a necessidade do meu longo retiro;

Aos amigos mortos Aline, Edson, Igor e Mário Boy, de quem ouço o tilintar da alegria até hoje, e aos vivos: Tevo, Marise, Valéria, Áurea, Fabrícia, Cristina e Cristiane, por marcarem minha vida com suas alegrias;

À Liu, Luis Carlos, Lucas Felipe, Bia e Lili, parte da minha família em Belo Horizonte e à Zezinho, meu irmão, pelas transmutações que opera em sua vida ;

À minha mãe, Efigênia Parrela, amiga, apoiadora, guardiã da tumultuada rotina de nossa casa; e à Vanda, Geralda e Alessandra, que fazem tudo funcionar perfeitamente.

Aos meus filhos, por me devolverem, cada um, seu dote singular: inteligência, em Alice; graça, em Cecília; beleza em Luíza; força, em Fábio; lealdade a toda prova, em João: não há nada que seja mais alegre para mim do que pensá-los meus melhores inventos.

Ó amigos, mudemos de tom!
Entoemos algo mais prazeroso
E mais alegre
Alegria, formosa centelha divina,
Filha de Eliseo,
Ébria de fogo entramos
Em teu santuário celeste!
Tua magia volta a unir
O que o costume rigorosamente dividiu
Todos os homens se irmanam
Onde teu doce vôo se detém.

Schiller, Ode à alegria

Resumo

Tentando uma conciliação entre a Teoria dos Afetos, de Spinoza, e a Ontologia das Forças, de Nietzsche, este trabalho busca elementos para pensar a aprendizagem como movimento que coincide com a constituição de um campo problemático instituído na composição espontânea entre os corpos-mentes e incrementado pela produtividade própria desses encontros. Como figura de ativação do pensamento, inventa um espaço de aprendizagem que seja favorável ao livre fluxo das forças e à criação estética, que proceda por transvaloração dos poderes morais comumente atribuídos à escola em direção a não-escola, lugar onde se valida o poder indiciário da alegria.

Palavras-chave: Spinoza – Nietzsche – Afeto – Força – Alegria - Aprendizagem

Abstract

At the attempt of conciliation between Spinoza's theory of affection and Nietzsche's ontology of forces, this work searches for elements which may help thinking about the learning process as a movement that coincides with the establishing of a problematic field instituted during spontaneous composition between mind-bodies, a field which is enriched by the productivity of the encounter itself. As a figure of thought activation, it forges a learning space which is favorable to the free flux of forces and aesthetic creation, a space that proceeds by transvaluating the moral powers usually attributed to school towards non-school, the place where the evidentiary power of joy is validated.

Key words: Spinoza – Nietzsche – Affection – Force – Joy – Learning

SUMÁRIO

Abreviaturas.....	10
Introdução.....	14
Capítulo 1: Spinoza e Nietzsche: força dos afetos e conhecimento imanente	23
1.1. Imanência <i>com</i> Deus, imanência <i>sem</i> Deus: imagens de encontros e desencontros anunciados.....	38
Capítulo 2: Imanência com Deus e corpo como fiador da verdade	43
2.1. Cavalgando as velocidades infinitas: pensamento potente e construções na imanência.....	46
2.2. “Existo porque sinto e produzo um pensamento para o que sinto”: correlação entre potência racional e potência afetiva	55
Capítulo 3: Imanência sem Deus, conflito das forças cósmicas e produção humana da verdade.....	63
3.1. Dioniso, Apolo e alegria trágica	64
3.2. Racionalismo, metafísica e transvaloração: o experimento como via de retorno para a imanência.....	77
3.3. Pensamento como força e conceito como vontade: conflito agônico e reconquista do reino da inocência	90
Capítulo 4: Nietzsche, Spinoza e a invenção da não-escola	103
4.1. Quem manda aqui? Poder legislador e experiência de cuidado de si	104
4.2. Experiência e aprendizagem: pela alegria de fazer junto.....	116
Capítulo 5: Concluindo.....	123
Referências	128

Abreviaturas

Referências às obras de Spinoza

As seguintes abreviaturas serão utilizadas para referir-nos às obras de Spinoza:

TRI = Tratado da Reforma da Inteligência

E = Ética

TTP = Tratado Teológico-Político

TP = Tratado Político

Para nos referenciarmos aos cinco livros da Ética, as indicações serão feitas da seguinte maneira:

- Algarismos romanos para cada um dos livros da Ética: por exemplo: EV para se referir à quinta parte da Ética;
- Algarismos ordinais subsequentes, quando for o caso, para: P (proposição); A (axioma); Dem. (demonstração); Cor.(corolário); Def.(definição); L (lema); Post. (postulado); Pref. (prefácio); Esc. (escólio); Apênd. (apêndice).
- As citações da **Ética** apresentadas neste estudo referem-se à edição bilíngue (latim/português) publicada pela Editora Autêntica, em junho de 2007, com tradução de Tomaz Tadeu.
- As citações do **Tratado da reforma da inteligência** referem-se à edição de 1966 da Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- As citações do **Tratado teológico-político e do Tratado político** referem-se ao volume dedicado à Spinoza da Coleção Os Pensadores, da Editora Abril Cultural, São Paulo, de 1973

Para nos referenciarmos aos livros de Nietzsche consultados:

ABM - Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro.

A - Aurora

CI - Crepúsculo dos Ídolos ou como filosofar a marteladas

GM - A genealogia da moral

HDH - Humano, demasiado humano

VS - O viajante e sua sombra.

GC - A gaia ciência

NT - O nascimento da tragédia

EH - Ecce Homo

FP - Fragmentos póstumos (Seguido do número do parágrafo entre colchete e do número do aforismo entre parênteses)

VP - Vontade de potência. (Seguido do número do aforismo entre parênteses)

Quando for o caso, o número do aforismo será colocado logo após a abreviatura da obra;

Quando citadas pela primeira vez, as obras receberam referência completa no corpo do texto, sendo referenciadas apenas pela abreviatura quando citadas novamente.

De onde estou, olho para o que se vê a minha frente: uma casa, plantada na quase esquina de uma rua movimentada; casa em três pisos, com um terraço coroando suas alturas. O que chama a atenção é que o movimento da casa se mistura ao movimento da rua e, se entramos no movimento, de fora para dentro, é como se o fluxo exterior, por alguma potência permeabilizante da casa, pudesse ser levado lá para dentro; com a mesma atenção flanante com que percorremos as ruas da cidade, me sinto encorajada a acompanhar o fluxo nos três andares do prédio de compleição modernista; pego uma via marginal traçada por um pequeno jardim que desemboca numa área livre e, guiada por uma atenção difusa, me oriento pelo movimento das outras pessoas que ocupam aquele espaço: a percepção de uma densidade maior de almas que se debruçam em torno de várias revistas de moda, faz com que me distancie naturalmente daquele grupo, minha atenção buscando vias de menor tráfego. Duas outras pessoas estão ali, mais adiante, tão entretidas em se divertir observando mosaicos coloridos que brotam nas arestas da forma sextavada escondida por um tubo cilíndrico, e há tanta intimidade no ato de dividir o olho do caleidoscópio, que me afasto, receosa de romper a díade; resolvo ir pelo meio, em direção ao coração do primeiro andar, mas sons de riso e movimento me chamam a atenção e pego um pequeno desvio à esquerda: vacilo um momento, de frente para a porta fechada, mas nada naquela casa parece dizer “não”, impressão que coincide com o movimento de alguém que vem por trás, abre a porta e quase que me empurra para dentro, caindo junto comigo num mar de bolas de borracha de cores e tamanhos diferentes (algumas gigantes): estou num cubículo, de mais ou menos 3 x 3 m, e bolas são como partículas visíveis, me cercando por todos os lados, por cima e por baixo. Espaço livre ali se forma só a medida em que forço meu corpo contra a estrutura flexível das bolas e a brincadeira é exatamente essa: emborrachar-se, sem medo de esborrachar-se. Divirto-me até a exaustão e resolvo sair dali, já tão familiarizada com os humores experimentalistas da casa que subo correndo as escadas que levam ao segundo andar. Visivelmente mais sóbrio, o espaço de cima integra um estúdio de fotografia e vídeo em câmaras acústicas, equipadas com toda sorte de

maquinaria; numa sala ao lado dessa, um grupo de umas cinco pessoas se dedica a examinar uma sequência de imagens; percebo que estão editando os vídeos e, como não se dão conta da minha curiosidade, saio pela direita e encontro uma grande sala conjugada onde mais ou menos quinze pessoas fazem exercícios corporais que reconheço como dança-improvisação. Estão todas de olhos fechados e, cegos, os corpos se experimentam em sua superfície de pele e nervos. Nenhuma música os move, mas o exercício cego e mudo exala um ritmo visceral, marcado pela respiração dos dançantes. Tímida, não ousou quebrar o halo que unifica aquelas pessoas, e aproveito minha invisibilidade para continuar o movimento exploratório que me leva ao terceiro andar. O terraço é o lugar ensolarado da casa, na verdade um ambiente cindido em dois: a ponta que se dá para a rua, protegida por um gradil de longos arabescos de ferro retorcido, parece ter sido arquitetada para favorecer banhos de sol e atividades de relaxamento e meditação, com várias espreguiçadeiras se oferecendo em meio a vasos enormes, singela visão de um pequeno éden, acessível ao calor da tarde. No outro extremo coberto do terraço, outros ambientes se formam, cada um organizado em torno de uma experiência diferente: um camarim com uma quantidade enorme de fantasias, peças absolutamente escalafobéticas misturadas a figurinos normais, elegantes, tendo ao lado um espelho de quase dois metros quadrados perto do qual espera uma variedade incrível de maquiagem e adereços; no canto oposto, sobre uma bancada de madeira larga, de mais ou menos dois metros de comprimento, três meninos e duas meninas estão ocupadas em desmontar um carrinho a pilha e um despertador de corda; circuitos eletrônicos e alguns mouses de computador jazem inertes e esvaziados próximo a uma caixa que parece o que será o protótipo de uma pequena máquina andante; em outro espaço mais ao fundo, separados por um biombo, numa mesa de silk-screen, adolescentes estampam filosofia em camisetas; olho por sobre seus ombros e vejo na tela, em negativo que pouco a pouco se revela, como um grito manchando a superfície branca da camisa, “vida como aventura, morte como apoteo...”; quero perguntar de quem é a frase, mas sou impedida pela visão de um produto gourmet recém saído da bancada da cozinha mais a frente: quatro pessoas comemoram o sucesso estético de uma receita...meio...estranha: ovo frito com morangos flambados sobre a gema em sol maior rodeada por cinco círculos perfeitamente concêntricos, feitos de calda para cobertura de sorvete, nas cores do arco-íris. Por pura curiosidade, não resisto ao convite para saborear o invento – que se come furando a gema do ovo com pequenos pedaços de um pão macio, nem doce nem salgado, e junto-me ao grupo, surpreendendo-me com o sabor resultante. Fico por ali, trocando receitas, até sentir vontade de fazer o caminho de volta. Desço pelo elevador externo que me leva do terraço ao jardim do início, cruzo, meio delirante, a via de acesso salpicada por pitangueiras carregadas de flor e ganho novamente o fluxo da rua.

Introdução

Tanto a teoria dos afetos de Spinoza quanto a ontologia das forças de Nietzsche são pensamentos que afirmam o paralelismo implicado no funcionamento corpo-mente, paralelismo que não se reduz à mera causalidade mútua entre um e outro: partindo de um imanentismo radical, Spinoza defende a absoluta imbricação entre o modo extensivo do corpo e o modo pensante da mente, expressões distintas de uma mesma substância. Assim, não há nada no corpo que possa determinar a mente e vice versa, não porque sejam incomunicáveis, mas, simplesmente, porque um **é** o outro, apenas funcionando em modo de existência diferente¹. Por seu turno, Nietzsche, sublevando-se contra a superestimação que os homens modernos do seu tempo fazem dos poderes da razão, esconjura os “desprezadores do corpo”, evocando a grande razão para afirmar: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é apenas designativo de qualquer coisa do corpo”², afirmação que é uma clara reverberação – não intencional - da tese spinozista segundo a qual a mente é a idéia que o corpo faz de si³. Para ambos os filósofos, o que está na mente está, simultaneamente, no corpo, o que equivale a dizer que o corpo percebe e conhece tanto quanto a mente⁴, junto com a mente.

Entre as implicações da adesão às teses spinozistas e nietzschianas como referência para se pensar a educação, as relações de aprendizagem, a produção de conhecimento, a consideração ao corpo que “entende” se apresenta como campo de escavações promissoras; o corpo aqui não é mais o “suporte” físico para os processos da mente, metafisicamente entendida como instância superior que dirige, decide, pensa as ações desse corpo levado à reboque. É à unidade corpo-mente que teremos que nos remeter, com Spinoza e Nietzsche, para deslindar os processos de compreensibilidade que retornam à unidade referida em forma de “afetos”, aumentando ou diminuindo sua potência de agir e de pensar. Para Spinoza, o conhecimento, o mais potente dos afetos, produz incremento do poder de agir do corpo, ao afetá-lo de alegria. No processo de conhecer, a alegria sentida pelo corpo-mente é efeito da produção de idéias adequadas, ou seja, aquelas que se

1 EIII,P2,Esc: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso,ou a qualquer outro estado (se é que isso existe).(...) “a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão”. (Cf. também EII,P7,Esc.).

2 NIETZSCHE,F. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo:Editora Escala, 2008.p.46

3 “O objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa” (EII,P.13)

4 Spinoza afirma, claramente, que a mente só percebe aquilo que afeta o corpo, conclusão óbvia a partir da proposição de que corpo e mente são uma só coisa. Cf. EII, P. 26 “A mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato, senão por meio das afecções de seu próprio corpo”.

formam como **causa** de si mesmas⁵, e que expressam a potência determinadora da mente, o uso potente que se pode fazer da inteligência. Se uma idéia verdadeira é resultado da potência da mente em produzi-la, é o corpo que sente, dessa idéia, sua força intrínseca, força essa que se basta enquanto medida de sua veracidade.

No entanto, não se pode pensar a unidade corpo-mente fora de seu contexto relacional: estamos envolvidos por outros corpos-mentes, configurados como vetores de força que nos afetam diretamente e durante todo o tempo. Na relação com outros corpos, através dessas relações, apuramos nossa percepção, ao mesmo tempo, sobre nossa potência de afetar e de sermos afetadas, potências que se equivalem e se correspondem: afetamos na mesma proporção da nossa capacidade de sermos afetadas.

O projeto ético de Spinoza é o entendimento pleno de nossos afetos e isso quer dizer o conhecimento sobre o nosso poder de afetar e sobre a forma como somos afetadas, o entendimento de quais afetos aumentam ou diminuem nossa potência de agir e de pensar, sendo o pensamento uma forma outra de ação, em tudo correspondente ao poder de afetar e de ser afetado que, simultaneamente, atribuímos ao corpo. A *Ética* spinozana, portanto, propõe uma leitura direta, imanente, dos sinais de alegria e tristeza percebidos em nossa relação com o mundo. Devimos eticamente quando tornamo-nos ativos, quando, compreendendo a dinâmica de nossos afetos, buscamos realizar encontros que nos fortaleçam, aumentando nossa capacidade de agir. É o *desejo* o afeto que orienta essa busca.

Em Spinoza, desejo é o “o apetite do qual se tem consciência”, entendendo apetite como o esforço do ser em perseverar em sua existência. *Conatus* é o conceito que resume esses esforços, medida da singularidade de cada indivíduo, ora mais forte, ora mais fraco, ao compasso dos encontros mais ou menos potencializadores que temos no decurso de nossa existência. O conceito spinozano de *conatus*, como força bruta, pré-reflexiva, que insufla os corpos e os coloca em movimento, nos remete à “vontade de potência” nietzschiana. No entanto é necessário considerar que, em Nietzsche, a vontade de potência coincide, *in totum*, com a própria expressão da vida, não podendo se confundir com o “desejo de algo”, mais próximo da “consciência” à qual se refere Spinoza. Orgânica, plural, absolutamente imanente, manifesta: a vontade de potência de Nietzsche é a própria vida se expressando, livre de qualquer metafísica, como pura afirmação. Por outro lado, não se trata, também, de

⁵ “Por idéia adequada compreendo uma idéia que, embora considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira. Digo intrínsecas para excluir a propriedade extrínseca, a saber, a que se refere à concordância da idéia com seu ideado” (EII, Def. 4, Exp.),

compreender a vontade de potência como “vontade em si” geradora de efeitos diversos, quer pensemos esses “efeitos” como as coisas existentes, quer como sua representação ou ainda como a expressão de um desejo concebido por uma “consciência”. Compreender assim a “vontade de potência” seria aceitá-la como substância a partir da qual se materializariam efeitos correspondentes, nisso se constituindo a discordância de Nietzsche em relação à Schopenhauer⁶, seu mestre. Em Nietzsche, a vontade de potência é a própria efetivação da força, sendo comum a todo o existente, e dispensa qualquer referência metafísica, seja relacionada à substância, de inspiração aristotélica, seja à metafísica moderna centrada num sujeito portador de vontade e de intencionalidade em relação aos objetos. Mesmo não se dando a esse tipo de (des) entendimento, a “vontade de potência” nietzschiana, como força, está sujeita às relações vetoriais que decorrem de sua natureza expressiva e de sua fisicalidade, o que explica que possa se concentrar ou se precipitar conforme os estímulos externos que agem sobre ela.⁷ Em passagens como o Segundo Tratado da *Genealogia da Moral*⁸ Nietzsche se refere ao trabalho de orquestração das forças em si, não como exercício de domínio da vontade ou de sua anulação, mas como criação de novos valores que desobstruam sua expressividade, tarefa diligente a que devem se dedicar aquelas que concedem em fazer da própria vida uma obra de arte, dobrando a força para chegar a ser o que é.

Seguindo a senda imanentista do pensar de Spinoza e Nietzsche, esse trabalho se serve da teoria dos afetos e da ontologia das forças concebidas, respectivamente, pelos filósofos de nossa eleição, para pensar a aprendizagem como dramática experiência de quem, existindo, está fadada ao encontro com um outro, encontro que se inscreve na carne viva do existente tanto quanto em sua mente, modificando a ambos.

A casa de três andares do início do texto existe vividamente como imagem⁹, é como uma

⁶ Em “O Mundo como Vontade e Representação”, Schopenhauer defende o mundo como um grande teatro. Assumindo a distinção kantiana entre “fenômeno” e “coisa em si”, Schopenhauer vai atribuir, ao mundo e aos objetos e invenções que o povoam, sua existência como representações, ou seja, objetivações de uma vontade transcendental, inscrita como fundamento constitutivo do ser. Para Schopenhauer o conhecer tem um papel secundário, submetido que está à realidade fenomenal que, por sua vez, é inferior à metafísica da vontade, entendida como “coisa em si”. Portanto, a vontade schopenhauriana corresponde a um “em si” universal da representação, que não pode ser apreendida pelo “conhecimento”, pela razão, uma vez que é anterior a ela, residindo na raiz dos fenômenos. Enquanto princípio gerador, a vontade é indivisível e é somente ao precipitar-se como fenômeno e como representação da diversidade dos fenômenos, é que a vontade ganha visibilidade. Schopenhauer. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1965.

⁷ “No menor organismo se forma continuamente uma força que deve depois descarregar: ou por si, quando há plenitude, ou quando lhe chega um estímulo do exterior”. (Nietzsche, FP, p.11)

⁸ NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. São Paulo: Editora Escola, 2009, pp.61-105.

⁹ A casa existe de fato, está desocupada há um ano e, nesse momento, estamos estudando a possibilidade de, naquele espaço, implementar o Espaço de Produção da Fundação Cultural Genival Tourinho, dirigida por nós, como núcleo de produção áudio-visual; aberto à agenciamentos com a escola formal, o Espaço de Produção produzirá para a TV Geraes, canal educativo mantido pela Fundação, a partir de experiências encaminhadas com alunos e alunas das escolas públicas e particulares da cidade, naquele espaço.

mentira adivinhada ou como figura fantasmática do desejo de viver determinadas experiências de aprendizagem ou de viver a aprendizagem como uma determinada experiência. Em sua virtualidade, o fantasma desse desejo nos assombra com a possibilidade de recompor experiência e experimento, relação corrompida com a inauguração da racionalidade cartesiana que funda o sujeito do conhecimento unicamente sobre as bases da razão; nesse processo, a sensibilidade, a imaginação e o desejo, elementos com os quais urdimos nossa experiência do mundo, são acantonados como pouco confiáveis.

Seguindo Agamben¹⁰, que por sua vez segue as trilhas abertas por Walter Benjamin¹¹ em sua crítica ao depauperamento da experiência operado pelas práticas da cultura de massa próprias do nosso tempo, vemos a experiência tradicional, fundada na narratividade espontânea dos que compartilham uma vivência comum, ser colocada sob suspeita: o projeto fundamental da ciência moderna procede à crítica sistemática da experiência de existir, que ocorre sob o signo do acaso, e funda o “experimento”, versão racional, medida, pesada, disposta sobre determinada ordem, ponderada, contínua, reta, indutiva e dedutiva da nossa experiência cotidiana.

A melhor demonstração é de longe a experiência desde que se atenha rigorosamente ao experimento. Se procurarmos aplicá-la a outros fatos tidos por semelhantes, a não ser que se proceda da forma correta e metódica, é falaciosa.¹²

A conversão da experiência em experimento é simultânea da fusão do sujeito que vive a vida, navegando seu fluxo, ao sujeito que transforma essa experiência comum em método para se chegar ao conhecimento. É a consciência que está, na verdade, a ser reinventada com o *cogito* cartesiano. A partir dessa fusão está instituída a “ciência experimental”, labor do sujeito consciente em busca por certezas e evidências, desconfiado dos sentidos como do demônio enganador que lhe passa a perna quando se distrai com o que ouve, vê, gosta ou sente.

A mudança no significado da experiência atinge diretamente o estatuto da imaginação: o que na Antiguidade era, segundo Agamben, o meio de contato entre o mundo sensível e o mundo inteligível, a forma assumida pelo conhecimento na comunicação entre esses dois mundos, deverá ser isolada em sua dimensão de irrealidade, alucinação, visões, reino dos fenômenos mágicos. Além de desautorizar a referência dos sentidos para legitimação da

¹⁰ AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

¹¹ BENJAMIN, W. *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1985

¹² BACON, F. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da natureza*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Parágrafo LXX, p.39

experiência de mundo, a racionalidade moderna desapropria a fantasia, passando a subestimá-la como indício de alienação mental, da qual deveria se precaver toda experiência autenticamente racional.

Processo semelhante é relatado por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, quando o filósofo alemão avalia e dimensiona a influência do gesto racional de Sócrates que resultou na contaminação da força mítica dos gregos pela dialética. O poder da razão, que sofrerá nova potencialização na modernidade, será tratado com toda a reserva por Nietzsche que não se cansará de inquiri-lo sobre suas verdadeiras razões...Também Spinoza relegará o conhecimento racional a um lugar intermediário entre o “conhecimento pelo ouvir dizer” e o conhecimento intuitivo, considerado por ele como a forma mais elevada de conhecimento porque propicia nossa integração com o Todo-Uno do qual fazemos parte.

Spinoza manterá, em relação à imaginação duas posições bem distintas: de uma maneira em geral, diz-se que “imaginamos” quando produzimos idéias que nos representam os corpos exteriores como estando presentes. Nesse sentido, considerada em si mesma, a imaginação não contém nenhum erro; pelo contrário constitui-se uma virtude porquanto representar a potência de imaginar que depende exclusivamente da natureza de cada uma.¹³ Quando, ou por que, a imaginação nos induziria ao erro? Segundo Spinoza, porque, quando imaginamos, o que imaginamos se refere mais ao estado do nosso corpo do que à natureza do corpo imaginado. Considerando que a imagem das coisas nos afeta como se estivessem presentes, corremos o risco de nos deixar afetar por coisas que não conhecemos devidamente. Por outro lado, a imaginação, exatamente pelo poder que é o seu, de conferir realidade à coisas que as vezes nem existem, pode ser usada para vivificar conhecimentos racionalmente determinados que, pela potência com que nos afetaram, foram inscritos, fortemente, em nossa memória. Percebe-se, assim, que Spinoza formulou uma relação ardilosa entre conhecimento, imaginação e afeto que favorece a que pensemos em termos de um “desejo racional”, ou seja, em termos da potência de desejarmos aquilo que nos fortalece, desenvolvida porque, tendo sido tocadas, afetadas, naquilo que é forte em nós, passamos a conhecer o que se assemelha ao que em nós é força e por isso buscamos, racionalmente, isso que nos fortalece, nem que seja mantendo viva, na mente, a imagem da coisa e da potência que ela nos sugere; dessa forma a imaginação pode não só nos ajudar a destruir as paixões nocivas, como a viver ativamente aqueles afetos que aumentam nossa potência de pensar e de agir.

¹³ EII, P17, Esc.

Por seu turno, Nietzsche, ao realizar a genealogia dos nossos afetos morais e, tendo descoberto a raiz metafísica que subjaz ao nosso desejo de negar a realidade e buscar no além mundo as idéias perfeitas prometidas desde Platão, percebe a mesma raiz na conversão do platonismo ao racionalismo eidético, em tudo contaminado pelo “em si” das coisas. Negando a substância, as essências que, quando não nos alucinam em busca de um mundo para além deste, nos fazem mergulhar na ilusão de um sujeito estável do qual tudo emana, Nietzsche vai celebrar o devir como única realidade, depor o ser em favor do *vir a ser* e declarar esse mundo instável como merecedor de nossos esforços de transvaloração de todos os valores que nos apassivam, nos enfraquecem, nos desvitalizam. “Tentemos!”, é o convite que Nietzsche nos faz frente à tarefa de devolver a este mundo a inocência perdida. E é o “experimento” a via para nos desincumbirmos dessa tarefa; não o experimento baconiano, obviamente, porque para Nietzsche nada mais divino no homem que seu poder de produzir o erro, o artifício, o simulacro e dar-lhes um sentido e um valor: trata-se de experimentar, em nosso próprio corpo, a alegria – e as vezes a dor – de legislarmos a favor da nossa vida, e não contra ela, para que possamos, no fluxo do viver e ao seu final, nos contemplarmos e à nossa existência como obras de arte, cheias de sentidos e de valores singulares.

É por aceitarmos o convite do poeta-filósofo de nossa preferência, que escrevemos este trabalho a partir de um “possível”, de um “não-existente”, de uma “Idéia”: nossa não-escola imaginada é o nosso experimento. Nela, aprender não é processar informação, nem representar uma idéia correta; não é fixar um algoritmo, não é sujeitar o corpo em favor do trabalho abstrato da mente, não é aceitar prescrições que não nos dizem respeito. E ficamos por aqui em termos de definições negativas: aprendemos, com Spinoza, que a melhor definição é a que afirma a potência da coisa que se quer definir. Mas, é possível conferir potência ao que não é existente, de forma que, ao fazê-lo, estejamos fazendo mais do que um exercício de imaginação? E por quais vias esse experimento imaginário pretende passar à realidade? Que valores vitais lhe dão consistência? A partir de quais relações pretende apurar sentidos? O que busca em Nietzsche e de Spinoza para constituir seu corpo próprio? Como pretende sustentar essa aliança entre experiência e experimento, segundo Agamben impossível desde o início da modernidade? Como não-escola, que lugar atribui ao conhecimento, à ciência, ao método? Que conseqüências normativas lhe colocam a teoria dos afetos, a ontologia das forças, o pensamento da imanência?

Fica evidente que não estou partindo de uma questão central, ou de um conjunto coeso de questões. Meu ponto de partida é uma “Idéia” e todas as questões levantadas emergem da problematização da Idéia. “Os problemas são as próprias idéias”, nos diz Deleuze a respeito

da mesma afirmação em Kant:

Kant não pára de lembrar que as Idéias são essencialmente “problemáticas”. Inversamente, os problemas são as próprias idéias. (...) As vezes Kant diz que as Idéias são “problemas sem solução”. Com isso ele quer dizer não que as Idéias sejam necessariamente falsos problemas, logo insolúveis, mas, ao contrário, que os verdadeiros problemas são Idéias e que essas Idéias não são suprimidas por “suas” soluções, pois são a condição indispensável sem a qual nenhuma solução jamais existiria”¹⁴

Se as proposições já se configuram como uma resposta determinada, o problema-idéia, em sua indeterminação inicial, torna-se indiretamente determinável quando colocado em relação aos objetos da experiência que ele abarca, e efetivamente determinado quando assume valores específicos relacionados a esses objetos. Nietzsche parece querer dizer a mesma coisa ao problematizar a noção de falso e verdadeiro propondo sua substituição pelas noções rigorosas de sentido e de valor. Mas, e é Deleuze que novamente esclarece sobre as condições dessa substituição, para Nietzsche a noção de valor é, necessariamente, inseparável, em primeiro lugar, de uma crítica radical e completa do mundo, o que ele faz com selvagem ferocidade, a golpes de martelo sobre toda e qualquer idolatria; e, segundo, a noção de valor é inseparável também de uma criação não menos radical, como a que Nietzsche realiza com a proposta de transvaloração de todos os valores.¹⁵

O que faremos neste trabalho é examinar parte da proposta de transvaloração de Nietzsche e associá-la à potência dos afetos racionalmente determinados de Spinoza, arriscando-nos a cair prisioneiras de antinomias insolúveis dada a dificuldade de conciliar a defesa dos instintos e do esbanjamento de força realizada por Nietzsche, ao apuro formal, geométrico, de Spinoza em sua busca pelo cristalino equilíbrio necessário à formulação da “idéia adequada” e à diluição, no corpo, dos efeitos das paixões passivas.

Se são enormes as diferenças entre os dois filósofos, mais intensos são os encontros entre eles: ambos decretam a verdade como produção desse mundo, em virtude de relações que colocam em condição de igualdade e reciprocidade o “determinante” e o “determinado”: causamos na mesma medida em que somos causadas e há que se celebrar a potência produtiva que nos faz instituidoras da realidade ao mesmo tempo que instituídas por ela.

Em quatro capítulos, esta tese examinará as concepções de Spinoza e Nietzsche em relação à produção da verdade (aqui assemelhada a conhecimento), ao que cumpre aos

¹⁴ DELEUZE, 2006, p. 242

¹⁵ Cf. DELEUZE, G. Sobre Nietzsche e a imagem do pensamento. In: _____ *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2006. pp.175-183

afetos nessa produção, e a produtos como alegria e criação estética, normalmente exilados da escola como elementos que pouco dizem aos processos formais de processamento de informação e reconhecimento que ali tem lugar. Embora tenha partido de uma figura fantasmática, de uma imagem, de uma idéia, de alguma coisa que não pode ser uma escola tal qual a conhecemos, por isso chamada aqui de uma não-escola, importa-nos reunir elementos para dar um corpo a esse não-ente apreendido em seu devir “espaço de produção”. Por isso o esforço em determinar as condições de autonomia da definição, encontradas no método de fabricação da “idéia adequada” de Spinoza; importante também realizar a análise das condições de uma outra normatividade, gerada na imanência, análise içada do pensamento nietzschiano da transvaloração. A idéia geral é a de que, ao acolhermos a imanência, ponto de interseção do pensamento dos dois filósofos, como o plano geral onde se encenará a ereção de um espaço que favoreça os encontros produtivos, há que se estabelecer então as condições de existência desse espaço. As condições iniciais são dadas, neste trabalho, por sua definição genética, aquela que, segundo Deleuze responde pelo quem, quanto, como, onde, quando de uma idéia; e também pela definição das condições de normatividade de um invento que, recusando indicadores morais que remetem ao sujeito educado das pedagogias tradicionais, reivindica o poder indiciário da alegria como medida da potência dos encontros.

Assim, o primeiro capítulo é dedicado a traçar as linhas mestras da tese, detalhando os pontos que nos interessam no pensamento de Spinoza e de Nietzsche e demarcando as diferenças até certo ponto inconciliáveis entre os dois filósofos; o segundo e terceiro capítulos se dedicam, respectivamente, à contribuição de Spinoza quanto as condições necessárias para gerar a “definição” ou a “idéia adequada” – os afetos se incluindo aí como elementos substantivos da definição – e, à contribuição de Nietzsche quanto ao caráter conflituoso da produção da verdade: não existe criação sem destruição; do que submerge como força decadente e do que emerge como força dominante importa saber que valores decaem e que novos valores são trazidos a tona; a empresa nietzschiana, por excelência, é a criação de novos valores, exclusivamente comprometidos com a afirmação da vida. Com isso presente, balbucio, no quarto capítulo, uma definição do que será esse “Espaço de Produção”, ainda em gestação real, e tateio um *modus operandi* para esse invento; aparecem aí as técnicas do “cuidado de si” aproximadas à auto-prescrições aplicáveis ao “si” da experiência e entendidas como parte das condições necessárias para que se institua um “plano da experiência”; o propósito de pensá-lo a partir da noção da “norma” faz parte de um esforço de atualização dirigido à trazer o Espaço de Produção, em sua virtualidade, à condição de existente, por determinação de seus elementos singulares; pensa-se as condições imanentes de atualização desse virtual como condição mesma de se pensar o

que há de ser, o que há de vir. Se mantemos a noção de “normatividade” - que nos expõe ao risco de aproximação com qualquer intenção reguladora da experiência -, é por lealdade ao pensamento dos filósofos examinados, que não cansaram de fabricar, para si, preceitos de condução de suas vidas. Ao procedermos à definição genética do nosso espaço de aprendizagem, em seguida, nesse mesmo quarto capítulo, pensamos poder ampliar a compreensão do sentido de uma “normatização imanente” que corta o plano da experiência sem sobrecodificá-lo ou, em linguagem deleuziana, sem fazer com que as determinações sejam maiores do que o determinado.

Por fim, ao concluir, tento detalhar, minimamente, a imagem desse espaço de aprendizagem do nosso pensamento: é a própria imagem do nosso pensamento da aprendizagem que se expressa aí.

Capítulo 1: Spinoza e Nietzsche: força dos afetos e conhecimento imanente

Spinoza contava 24 anos incompletos quando foi excomungado pelos “Senhores de Mahamad”, conselheiros da sinagoga e membros da comunidade judaica de Amsterdã, cidade onde morava desde o nascimento. Apesar da precocidade desse fato, o que mais intriga é que o filósofo holandês trabalhou para consumir a excomunhão, não obstante os esforços de conciliação por parte dos rabinos¹⁶. Precipitando a ruptura, escreveu uma “Apologia” para justificar a sua saída da Sinagoga, onde denunciava o caráter humano do Antigo Testamento¹⁷. Mais tarde desenvolveria uma hermenêutica das Sagradas Escrituras, publicada em seu *Tratado Teológico-Político*, definindo regras de interpretação do texto bíblico de forma a não apenas impedir que os textos sagrados fossem interpretados segundo os interesses pessoais exclusivos dos teólogos, mas também para estabelecer as condições de receptividade à sua própria filosofia.

Defensor da causa republicana na Holanda, Spinoza alargou seu círculo de interesses, após a excomunhão, mantendo intenso debate com pensadores e intelectuais liberais e participou ativamente da política do seu tempo. Os republicanistas, representados politicamente por Johannes de Witt¹⁸, se somavam aos libertinos calvinistas para defenderem a tolerância intelectual e religiosa e afirmarem que o poder civil deveria sobrepujar a autoridade religiosa na condução das ações do Estado. Quando, em 1670, publica seu *Tratado teológico-político*, o que Spinoza pretendia era estabelecer uma “topologia dos poderes”¹⁹, atribuindo ao Estado, às organizações religiosas e aos civis diferentes esferas de poder e de ação, de forma a preservar a liberdade individual de pensar, consoante à ordem da natureza, a qual defendia. Ao publicar a referida obra, o faz tomando o cuidado de não ser identificado como seu autor, precaução que se justificava em função da ebulição do clima político na Holanda àquela época, quando os republicanos se debatiam com os calvinistas ortodoxos que, por sua vez, defendiam que o Estado continuasse sob domínio das forças religiosas. Em clima

¹⁶ Uma biografia condensada de Spinoza bem como boas referências sobre a questão semita desde a primeira diáspora dos judeus em Israel até a formação da grande comunidade judaica sefardita de Amsterdã pode ser encontrada em PONCZEC, R.L. *Deus, ou seja, a natureza: Spinoza e os novos paradigmas da física*. Salvador: Edufba:2009. pp. 45-63

¹⁷ Cf. DELEUZE, G. *Espinoza e os signos*. Cidade do Porto: Rés Editora, s/d

¹⁸ A Holanda da segunda metade dos seiscentos se dividia entre as forças ortodoxas do partido calvinista que propunha um Estado monárquico forte apoiado pelos poderes da igreja, e o partido republicano liderado pelos irmãos De Witt, maiores pensionários e ativistas da liberdade econômica, religiosa e intelectual do país. A república que subsistia pela força dos irmãos De Witt, não se legitimava, porém, no apoio do povo, que a ela se sujeitou não por preferência, mas por mera casualidade e por falta de um rei. Entende-se, por isso, que o povo tenha apoiado o golpe que restituiu o poder à Casa de Orange, preferindo aplacar as crises políticas e econômicas que afligiam o país, constantemente ameaçado pelas demais potências européias, especialmente pela Inglaterra, para isso escolhendo um governo centralizador. Depois do linchamento dos irmãos De Witt, Spinoza se dedica a pensar a servidão humana, as razões do fracasso da democracia, a possibilidade de, algum dia, a multidão se converter em coletividade de homens livres e não de escravos. (Cf. DELEUZE, (s/d), pp.9-24)

¹⁹ Cf. Posf. de Adélia Melo em *Espinoza e os signos*, op.cit., p.179.

de insurgência popular a favor da posição ortodoxa, é restabelecida a aliança entre o poder monárquico, representado pelo Príncipe de Orange, e o poder da igreja. Os irmãos De Witt são assassinados.

Para aquele que, diante da iminência de um golpe de Estado por parte da casa de Orange, alertou para a nocividade das revoluções, para ele que se alinhou com a conduta racional típica do republicanismo, que pregou uma política de paz fundada na liberalidade da economia e de um ambiente político tolerante à liberdade de pensamento, o assassinato dos irmãos De Witt representa um ato de barbaridade última, que o confronta diretamente com o poder do ressentimento, do ódio e da culpabilidade na conformação da servitude das massas. A partir daí, os interesses de Spinoza migram da tentativa de estabelecer os princípios fundadores de um Estado cujas leis e costumes possibilitassem a conduta racional por parte dos concidadãos, para a avaliação do poder das massas (as quais denominou “multitude”) em qualquer sistema político.

Toda a atividade política de Spinoza bem como as obras que resultaram dessa atividade e que a subsidiaram expressam uma só e mesma preocupação do filósofo holandês: a compreensão das emoções²⁰ que são comuns a nossa natureza e que determinam a passagem de uma menor a uma maior potência de agir, ou ao contrário, à diminuição dessa potência e ao apassivamento dos indivíduos, o que os dispõem, conseqüentemente, à servidão. A essa finalidade, ou seja, ao propósito de afirmar a vida como potência e ação, seja como coisa extensa – potência de agir do corpo – seja como coisa pensante, quando esse poder se refere ao pensamento, isto é, ao poder de produzir Idéia²¹, Spinoza dedicou sua obra maior, a *Ética*.

²⁰Embora Deleuze, nas aulas ministradas sobre Spinoza em Vincennes, nos tenha alertado para a necessidade de distinguirmos afeto (affectus) e afecção (affectio), seguindo a própria distinção feita por Spinoza, bem como para não os confundir com “sentimento”, como o fazem alguns comentadores da obra spinozana ignorando o uso dos dois termos distintos pelo próprio Spinoza, ao afirmar que nosso filósofo se dedicou a estudar as “emoções” características da natureza humana, estou partindo do texto do *Tratado Político*, onde, em seu primeiro capítulo, Spinoza escreve: “Os filósofos concebem as emoções que se combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituaram a ridicularizá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los” (Tratado Político. Trad. Marilena Chauí. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo:Ed. Abril Cultural, 1977:314). Em *Espinoza e os signos*, é o próprio Deleuze que vai renomear os afetos spinozanos de “affectos-sentimentos” alegres ou tristes, para se referir à variação de alegria ou de tristeza que sentimos quando nos encontramos com outros modos que convém ou não com nosso próprio corpo. (Cf. Deleuze (s/d), p.120-121)

²¹Quisemos enfatizar “Idéia”, maiusculamente, dado o lugar que o termo ocupa na obra spinozana, como produto – e produtividade - da potência da coisa pensante. No *Tratado da reforma da inteligência*, Spinoza escreve, em nota ao parágrafo 33, que “além da idéia não existe nenhuma afirmação, negação ou vontade” (op.cit.,p.57), ou seja, o que se afirma, o que se nega e o que se deseja é sempre uma idéia; a idéia não apenas coincide com a natureza da coisa pensante, relacionada à sua potência intrínseca, como é fabricação dela, sendo o que caracteriza o exercício da razão, tão privilegiado por Spinoza como o móvel que coloca a unidade corpo-mente em ação, quando o pensar se torna suficientemente potente para tal. Sobre a importância da concepção spinozana de “idéia” cf. GLEIZER, M.A. *Verdade e certeza em Spinoza*. Porto Alegre:L&PM, 1999. Cap.1: pp.31-72

A *Ética* é uma obra escrita em cinco partes, onde Spinoza expõe, ao modo dos geômetras, ou seja, encadeando postulados, definições, proposições, demonstrações, corolários, escólios, axiomas e lemas, cada um dos elementos remetendo ao outro como referência, um sistema profundamente complexo – e ao mesmo tempo de uma simplicidade clarividente - a sua concepção de Deus, da mente, dos afetos, da servidão e da liberdade humanas.

Na parte primeira, dedicada a “Deus”, Spinoza demonstra a natureza de Deus como existente, única, causa livre de todas as coisas, existindo e agindo exclusivamente pela necessidade de sua natureza, da qual todo o resto depende, não podendo nem existir nem ser concebido sem ela; se todas as coisas são determinadas por Deus, assim é não pela liberdade de sua vontade, uma vez que a Deus não é atribuída nenhuma finalidade ou nenhuma semelhança com os desígnios humanos, mas apenas em função de sua absoluta potência. Nessa parte, Spinoza faz a crítica do preconceito segundo o qual as coisas naturais, entre elas Deus, agem, como nos seres humanos, em função de uma finalidade, ou seja, que existiria uma “vontade de Deus”, contingente e parcial, pela qual Deus ajuizaria sobre tudo o que existe, preconceito a que os humanos incorrem por assimilar todo o existente à sua própria natureza e por serem ignorantes das causas de seus próprios apetites e pensamentos. Tomando esse preconceito como “refúgio da ignorância”, Spinoza vai propor um encadeamento de causas, a partir de Deus, de cuja essência e existência decorrem infinitos atributos e modos infinitos representados pelo universo bem como pelas leis que regem esses atributos, chegando aos modos finitos que são todos os corpos presentes no universo.

Ponczec (2008) resume bem essa concepção e esclarece como se relacionam Deus, coisa extensa e coisa pensante:

Na metafísica de Spinoza, Deus é causa de si mesmo projetando-se em seus infinitos atributos, estes causam os modos infinitos imediatos (as leis da natureza); estes, por sua vez, causam os modos infinitos mediatos (as relações de movimento e repouso de todo o universo) que, por sua vez, causam os modos finitos (os corpos finitos que compõem o universo). De forma análoga, o modo infinito imediato sob o atributo pensamento é o Intelecto Divino, essência da inteligibilidade. Deste decorre o modo infinito mediato que é o conjunto de todas as idéias existentes e deste o modo finito como sendo os encadeamentos e nexos das idéias que existem na mente²²

Enquanto a lógica aristotélica discrimina causas eficientes, formais, materiais e finais²³, na metafísica spinozana todas as causas decorrem de uma necessidade da substância que tem com os atributos e modos desses atributos uma relação lógico-causal de imanência.

²² ²²PONCZEC, R.L. op.cit., p. 80

²³ Aristóteles é considerado o primeiro filósofo a fazer uma análise profunda da noção de *causa*. É ele que afirma, pela primeira vez, que a grande tarefa da ciência e de toda busca por conhecimento é determinar a causa dos fenômenos. Por outro lado, a pergunta pela *causa* é a pergunta pelo *porquê* das coisas o que leva Aristóteles a

Na segunda parte, dedicada à “Natureza e origem da mente”, Spinoza demonstra, de início, que a mente decorre, naturalmente, do ente eterno, infinito e necessário que é Deus. As idéias são conceitos da mente, não apenas percepções, mas ações da mente, que a mente forma porque, como atributo de Deus, é uma coisa pensante. Pela atividade de pensar, ou seja, pela ação da mente, pode-se conferir mais ou menos realidade ou perfeição aos entes, o que coloca em relação direta a potência de pensar e a potência de agir. E isso é assim porque “a ordem e a conexão das idéias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”²⁴, o que por sua vez está fundamentado na definição segundo a qual a substância extensa e a substância pensante são uma só e mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro. Portanto, participamos tanto mais ativamente da natureza divina da qual somos efeito quanto mais perfeitas forem as ações que realizamos²⁵. Tal disposição implica um código ético orientado pelo amor e pela generosidade, não como frutos de uma misericórdia impotente, nem como obrigação ou ainda por superstição, mas apenas como governo da razão, vinculado às exigências das circunstâncias, para que se faça o que é mais adequado a cada ocasião.

Na terceira parte, “A origem e a natureza dos afetos”, Spinoza afirma que os afetos e os modos de vida próprios do humano seguem as leis comuns da natureza. Dessa forma, não nos constituímos como “um império dentro de um império”, não possuímos poder absoluto sobre nossas próprias ações, muito menos sobre a natureza, uma vez que somos determinadas por Deus, e Deus – ou Natureza – é sempre o mesmo, assim como, em toda a parte, é sempre a mesma sua virtude e potência de agir. Assim, estamos sujeitas às leis e regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e transformam. Segue-se daí que somente existe uma forma de compreendermo-nos a nós mesmas e aos nossos afetos, enquanto resultam, como coisas singulares, da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza: compreendendo suas causas e propriedades precisas,

concluir que esse *porquê* pode ser diferente, para cada situação, o que determina várias espécies de causas. Num primeiro sentido, é causa aquilo de que uma coisa é feita e que permanece nela, como, p. ex., o mármore é causa da estátua. Num segundo sentido, a causa é a essência necessária ou substância de uma coisa; nesse sentido, é causa do homem a natureza racional que o define. Num terceiro sentido, é causa aquilo que provoca mudança num determinado estado de coisas; p. ex., o autor de uma decisão é a causa dela, o pai é causa do filho, o escultor de sua obra, ou seja, o que produz a mudança é causa da mudança. Num quarto sentido, a causa é a finalidade, p. ex., a saúde é a causa da prática de exercícios. Respectivamente e de acordo com esses diferentes sentidos, *causa material, causa formal, causa eficiente e causa final* são, portanto, todas as causas possíveis, segundo Aristóteles.” Cf. ABBAGNAMO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003; Cf. ainda: Aristóteles. Física, II, 3, 194 b 16; Metafísica, V, 2, 1013 a-b

²⁴ EII, P.7

²⁵ A idéia da perfeição é cara ao sistema spinozano. Spinoza relaciona perfeição a um maior grau de realidade conferido sempre, por sua vez, em relação à proximidade que temos com a essência das coisas. A idéia é aplicada também à constituição de regras de conduta, ou seja, a um código ético que podemos utilizar conforme as circunstâncias e que baseiam a compreensão em afetos como o amor e a generosidade. Cf. T.R.I., a partir do parágrafo 92, onde Spinoza lança as bases do seu método de condução do intelecto, e toda a parte V da Ética. Voltaremos à idéia da relação entre perfeição e realidade ao longo desse capítulo.

conhecendo também a potência de nossa mente sobre eles, de forma a que possamos ser causa adequada de nossos afetos e, aumentando nossa capacidade de auto-determinação, isto é, aumentando nossa potência de agir, nosso *conatus*, possamos participar mais ativamente da própria potência de agir de Deus.

Na quarta parte, denominada “A servidão humana ou a força dos afetos”, Spinoza vai analisar a impotência humana para a tarefa de regular e refrear os afetos, causa de nossa servidão e sujeição a eles. Isso se dá porque, uma vez que somos partes da natureza, não podemos ser concebidas por nós mesmas, sem as demais partes com as quais estamos em relação permanente. Padecemos, portanto, quando surge alguma coisa em nós da qual somos, apenas, causa parcial. E, uma vez que nossa força é muitas vezes limitada e superada pela potência das causas externas, vemos nossa própria potência oscilar pela ação da potência dos outros corpos com os quais estamos em relação. Como é impossível que não soframos outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de nossa própria natureza, o que temos a fazer é, primeiramente, conhecer as causas de nossos apetites, a fim de que nos constituamos, o mais frequentemente possível, como causa adequada de nossos próprios afetos. Isso se dá pelo conhecimento daquilo que é bom ou mau para nós, daquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia nossa capacidade de agir, nos afetando de alegria ou de tristeza, aproximando-nos ou afastando-nos de uma maior perfeição.

Spinoza considera que podemos conceber a perfeição, de uma maneira geral, como a própria realidade, isto é, como a essência de uma coisa qualquer, enquanto existe e age de uma maneira determinada. Por outro lado, podemos conceber a perfeição também a partir do hábito que temos de estabelecer modelos para nós mesmas, como resultado da faculdade de comparar entre coisas distintas da mesma espécie. Entretanto, tais modelos não tem um valor em si mesmos e nada mais são do que modos de pensar, úteis, no entanto, para discernirmos o quão próximas estamos do que concebemos como o modelo mais perfeito. Com efeito, quando dizemos que alguém passou de uma perfeição menor para uma perfeição maior, não estamos dizendo que mudou de essência ou forma, mas apenas que houve mudança na sua potência de agir; assim, não é pelo conhecimento do bem e do mal ou do que é mais ou menos perfeito que refreamos nossos afetos, mas apenas quando o conhecimento é o próprio afeto, e um afeto potente, que efetivamente impulse nossa capacidade de agir, é que somos capazes de refrear afetos que nos entristecem por não estarem de acordo com nossa natureza.

A partir dessas proposições Spinoza fará, nessa quarta parte da *Ética*, um inventário dos afetos, partindo da alegria, da tristeza e do desejo como afetos primordiais e passando pelo contentamento, pela melancolia, excitação e dor, amor e ódio, esperança e medo, pela soberba, comiseração e humildade, conforme sejam predisponentes à alegria ou à tristeza, ou seja, conforme aumentem ou diminuam nossa capacidade de agir, de perseverar na virtude da auto-afirmação de nós mesmas e da vida, enfim.

Spinoza reserva a quinta e última parte da *Ética*, “A potência do intelecto ou a liberdade humana”, para tratar do caminho que conduz à liberdade aqui equiparada com a potência da razão e o seu poder sobre os afetos. Reconhece que “não temos, com efeito, um domínio absoluto sobre os afetos”, e que o “domínio” ao qual se refere não se equipara a um movimento de “domesticação” das paixões, de seu “adestramento” pelos juízos corretos; dessa forma, discordará frontalmente de Descartes quanto à idéia deste de uma mente abstrata ligada ao corpo unicamente através da glândula pineal na qual se inscrevem os movimentos do corpo e da alma, e que se sujeita ao querer da mente, determinando o corpo à ação em obediência a esse querer, a essa vontade; discordará, por fim, de todo o restante do pensamento cartesiano quanto ao poder absoluto de nossa determinação sobre a vontade “por meio de juízos seguros e firmes”, que nos levariam ao absoluto domínio de nossas paixões. Reafirmando que a potência da mente é definida única e exclusivamente por nossa inteligência, Spinoza reafirmará também que é pelo exclusivo conhecimento da mente que determinaremos os remédios contra os afetos apassivadores e conquistaremos a suprema beatitude.

Podemos objetar, pertinentemente, que se usamos nossa inteligência para compreender e dominar nossos afetos, mesmo que tal ação não se reduza a um adestramento levado a efeito pela vontade, estamos, de alguma forma, exercendo o poder mental sobre os afetos que atingem o corpo. A resposta a essa objeção nos leva a lembrar a tese do paralelismo corpo-mente segundo a qual “é exatamente da mesma maneira que se ordenam e se concatenam os pensamentos e as idéias das coisas na mente que também se ordenam e se concatenam as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas no corpo”²⁶, razão pela qual não existe poder ou proeminência de um sobre o outro, mas tão somente simultaneidade e equivalência de ambos os modos. Nesse sentido, Spinoza determinará as ações da mente capazes de neutralizar os afetos que diminuem nossa potência de agir, fundamentado na certeza de que um afeto é a idéia de uma afecção do corpo a qual, por isso, deve envolver um conceito claro e distinto, passível, por esse motivo de ser formulado

²⁶ EV,P 1

pela inteligência. “Não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa de nosso poder que seja melhor para os afetos do que aquele que consiste no verdadeiro conhecimento deles, pois não existe nenhuma outra potência da mente que não seja a de pensar e de formar idéias adequadas”²⁷

A capacidade de formarmos idéias adequadas se relaciona, no entanto, à potência para ultrapassarmos gêneros de conhecimento primários²⁸, baseados nas percepções sensíveis e nos conceitos que nos vem da imaginação, enquanto atividade da mente em que ela supõe presentes e atuantes coisas que estão ausentes e que, enfim, talvez nem existam. Ao trabalharmos para pensar as coisas de forma a entender suas semelhanças, diferenças e oposições, ou seja, para chegar ao conhecimento das “propriedades” das coisas, vamos formando “noções comuns”, definidas por Spinoza como “a idéia daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado têm de comum e próprio, e que existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores”²⁹. Somente desse segundo gênero de conhecimento podemos aceder ao terceiro gênero, denominado por Spinoza de “ciência intuitiva”, conhecimento da essência das coisas ao qual chegamos pela idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus. Ao chegarmos ao terceiro gênero de conhecimento, experimentamos a união intuitiva com toda a natureza através da experiência de nossa própria realidade e eternidade.

O subtítulo da *Ética* - “demonstrada segundo a ordem geométrica” - nos remete à contemporaneidade de Spinoza e Descartes, nossa referência maior de racionalidade científica; Descartes se propôs a nortear sua busca por conhecimento por princípios tão seguros quanto os da geometria³⁰ e, assim como Spinoza, escreveu, alguns anos antes, o

²⁷ EV,P4,Esc.

²⁸ O *Tratado da correção da inteligência* é obra anterior à *Ética*; ali, Spinoza falará de quatro “modos de percepção: 1º) percepção que temos pelo ouvir falar ou por algum outro sinal que se designa convencionalmente; 2º) (...) percepção que se adquire da experiência vaga, isto é, de uma experiência que não é determinada pela inteligência; 3º) percepção em que a essência de uma coisa se conclui de outra, mas não adequadamente, o que se dá quando de algum efeito deduzimos sua causa, ou quando se conclui de algo universal, que vem sempre acompanhado de alguma outra propriedade; 4º) finalmente, há uma percepção em que uma coisa é percebida só pela sua essência ou pelo conhecimento de sua causa próxima” (TRI, 1966, p.93). Na *Ética*, esses quatro modos de percepção se transformam em três “gêneros de conhecimento”, com a fusão dos dois primeiros (como percepções enganosas, que facilmente nos levam ao erro) e a manutenção dos dois últimos – agora como o segundo e terceiro “gêneros de conhecimento” – únicas formas de acedermos às idéias adequadas. Essa mudança na forma como Spinoza denomina os modos de conhecimento reflete o trabalho do filósofo para aperfeiçoamento de sua doutrina, no sentido de enfatizar a necessária atividade da mente na elaboração de idéias adequadas; tal trabalho de reelaboração está explícito na definição de “idéia” que aparece na EII,Def.3: “por idéia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante” e a subsequente explicação onde Spinoza esclarece que, para definir “idéia” usa a palavra *conceito* e não *percepção*, porque a palavra percepção “parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto conceito parece exprimir uma ação da mente” (EII, Def.3,Exp.)

²⁹ EII,P.39

³⁰ “Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações haviam-me dado ocasião de imaginar que todas as coisas possíveis

seu *Discurso do Método* onde se propunha a elaborar os princípios para “bem conduzir a própria razão e buscar a verdade nas ciências”, como um sistema tão bem construído que cada idéia se encaixa numa estrutura lógica exata, encadeando, simetricamente, proposições e demonstrações, a fim de se chegar à verdade, em sua indubitável evidência.

O fato de Spinoza também ter optado por uma estrutura geométrica para a *Ética*, assim como Descartes o fez para o seu *Discurso do Método*, talvez justifique a forma vaga com que nosso filósofo é classificado entre os historiadores da filosofia, segundo os quais o pensamento spinozano se divide entre a herança da filosofia medieval da qual não conseguiu se livrar e a adesão malograda a um cartesianismo que não se consumou³¹. No entanto, a leitura da *Ética*, bem como da correspondência que Spinoza manteve com amigos e intelectuais de seu tempo, mostra não só as passagens em que o filósofo holandês diverge explicitamente do francês e declara sua divergência, quanto torna possível deduzir as teses spinozanas que se opõem ao pensamento de Descartes. Para o que vimos defender neste trabalho, importa-nos discutir, mais detidamente, apenas um dos pontos de discordância entre Spinoza e Descartes: a separação entre corpo e mente, defendida por Descartes, a suposta superioridade da mente e sua função na tarefa de dominar as paixões do corpo, refreando sua sensorialidade, como condição primeira para se chegar à verdade.

Para Spinoza, como dissemos na Introdução deste trabalho e detalharemos ao longo do segundo capítulo, corpo e mente se referem a dois atributos distintos de uma mesma substância e se encontram completamente imbricados nessa substância infinita que é Deus (ou Natureza). Como conseqüência, qualquer coisa que afeta o corpo, afeta simultaneamente a mente, de tal forma que, a um fato material do qual o corpo participa corresponderia sempre um pensamento na mente; portanto, há isomorfismo e isonomia entre o mundo físico e o mundo das idéias o que, inclusive, desmente o poder moral da mente sobre o corpo. Em Spinoza, a relação entre corpo e mente é de absoluta correspondência e simultaneidade o que é totalmente distinto da relação causal pretendida por Descartes e pelo racionalismo, de uma maneira em geral.

de cair sob o conhecimento dos homens seguem-se umas às outras da mesma maneira e que contando que nos abstenhamos somente de aceitar por verdadeiras qualquer que não o seja, e que guardemos sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode haver quaisquer tão afastadas a que não se chegue por fim, nem tão ocultas que não se descubram (...); e considerando que, entre todos os que precedentemente buscaram a verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é, algumas razões certas e evidentes, não duvidei de modo algum que não fosse pelas mesmas que eles examinaram” (DESCARTES, R. *O discurso do método*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 46-47).

³¹ Cf. apresentação escrita por Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Helio Rebello Cardoso Jr. para a tradução que fizeram das aulas de Deleuze sobre Spinoza, em Vincenes. Disponível em www.frewebtown.com/spinoza

Ao afirmar que “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe).(…)[e que] a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão”³², Spinoza dirige-se explicitamente ao racionalismo cartesiano, no sentido de afirmar que ambos os atributos – corpo e espírito – possuem a mesma dignidade, rejeitando toda a eminência de um sobre o outro, ao contrário, afirmando sua correspondência e equivalência. A identidade de ordem de Spinoza, essa correspondência sem causalidade, não se confunde, portanto, com a causalidade ideal dos cartesianos, para quem uma ação do espírito pode refrear uma ação do corpo e vice-versa. Ao negar a ação de um sobre o outro, o que Spinoza faz é diluir a dualidade, romper com a dicotomia que mantém o corpo em posição inferior na hierarquia de valores herdada da escolástica e tributária tanto do idealismo quanto do racionalismo.

A conseqüência prática dessa equivalência é clara e imediata: ao invés da tarefa moral reservada ao espírito na purificação do corpo para torná-lo digno das verdades transcendentais a que a mente deve aceder, vemos emergir a unidade mente-corpo como univocidade da substância que se exprime de dois modos distintos mas equivalentes, sem que um seja reservado à perfeição do pai celestial e o outro remetido à terrena imperfeição de suas criaturas, condenadas em sua origem, pelo pecado de Adão.

Emergindo do mesmo plano imanente, a unidade corpo-mente processa simultaneamente ações e paixões que resultam do seu contato com o mundo; nas palavras de Spinoza: “a ordem das ações e das paixões do nosso corpo vai, por natureza, de par com a ordem das ações e paixões do espírito”³³. Necessariamente, portanto, corpo e mente pelejam juntos para, na interação com outros corpos-mentes, conhecerem-se a si mesmos, à sua própria potência de agir e ao modo como equilibram poder de afetar e de serem afetados. Da capacidade de ganharem autonomia nesse processo, criando idéias adequadas a respeito dessas relações, de forma a gerar, como efeito, o incremento de alegria necessário à afirmação de sua própria virtude, depende o destino desse trabalho de auto-conhecimento.

A referência a Descartes para acentuar a discordância de Spinoza em relação ao pensamento racionalista de sua época, nos serve como ponto de apoio para o deslocamento que nos levará até Nietzsche, dois séculos a frente: foi contra o mesmo cartesianismo – e contra vários outros inimigos declarados - que Nietzsche lançou suas flechas flamejantes.

³² EIII,P2

³³ EIII,P2,Esc.

Em 1888, Nietzsche foi internado pela família – mãe e irmã – em um sanatório para loucos, após uma crise delirante, documentada nas cartas escritas para os amigos de toda a sua vida, em que assinava como “Dionísio” e “O Crucificado”. Comentadores como Pierre Klossowski (2000) dão um sentido apoteótico à “euforia de Turim”, interpretando o acesso de loucura como uma escolha de Nietzsche diante da possibilidade de fazer estilhaçar toda a consciência e toda a identidade, e mergulhar nos ciclos do eterno retorno “pela série das vibrações infinitas do ser, pelas intensidades que projetam para fora de si o eu individual”.³⁴

Independentemente da sedução que possa exercer em nós a idéia de um mergulho de Nietzsche no reino da desrazão de onde poderia ter voltado, “com os olhos injetados de sangue”, revigorado pela completude e pelo reinício do ciclo, pela experiência simultânea da re-existência e impermanência de cada dor e de cada gozo, de cada pensamento e de cada máscara, não menos real por sua transitoriedade, é possível visitar a loucura de Nietzsche como uma experiência-limite, um “impulso ao abismo” como anseio obstinado por vida em toda a sua plenitude, vida que é, principalmente, abandono de si mesmo e que o personagem trágico deve levar às últimas consequências. Como bem lembrado por Viesenteiner³⁵, a respeito de Hördelin³⁶, poeta alemão contemporâneo de Goethe, amigo de Hegel e de Schiller, de quem Nietzsche era leitor, “o perecimento pela sedução do abismo é a aceitação do que há de produtivo na aniquilação”.

De fato, a experiência da destruição criativa tem um sentido muito especial para o filósofo da transvaloração, que se dispôs a filosofar a golpes de martelo e cuja concepção do mundo como campo aberto ao livre trânsito das forças cósmicas - e do homem como expressão movente dessas mesmas forças - depõe o “ser” a favor do “vir a ser”.

Nada mais incoerente com o martelo de Nietzsche, portanto, do que a crença cartesiana no sujeito que sai vitorioso da dúvida metódica, aplicando a si mesmo, com o mesmo rigor, o método com que compreende o mundo natural. O cogito cartesiano não deixa de representar um itinerário seguro a quantos se aventuram pela experiência do pensamento tencionando sair dela nutridos por verdades cristalinas. Nietzsche desprezará o “fio

³⁴ Klossowski, P. *Nietzsche e o ciclo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin Editora, 2000, p.93.

³⁵ Viesenteiner, J. L. *Blanchot e Hördelin: impulso ao abismo e infidelidade divina*. In: Revista Letras, N. 67, p. 91-108, set./dez. 2005. Curitiba: Editora UFPR, 2005; também disponível em www.lettras.ufpr.br

³⁶ Hördelin, poeta do romantismo alemão, que também perdeu a razão aos 34 anos, incensado por Nietzsche e estudado por Blanchot, que sobre sua obra escreveu dois textos importantes para a compreensão da experiência-limite como perda da identidade e fusão com o absoluto, tema caro à nossa apropriação da obra de Spinoza e da do próprio Nietzsche como veremos ao longo deste trabalho. Cf. BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

condutor” da boa razão, preferindo adivinhar a deduzir³⁷; inventa para si seus próprios duendes³⁸, forja as verdades que lhe interessam, “onde não encontrei o que *precisava*, tive que obtê-lo à força de artifício, de falsificá-lo e criá-lo poeticamente para mim”³⁹; sabe que fala e escreve para poucos e não investe um átimo do seu tempo a demonstrar e convencer sobre o que quer que seja: “Por quê? Perguntas por quê? Eu não pertenço ao número daqueles a quem é lícito interrogar sobre seu porquê. Por acaso, nasci ontem? Há muito tempo, tudo o que opino repousa sobre experiências vividas”.⁴⁰ Nietzsche recorrerá muitas vezes à necessidade da experiência como condição de aproximação com sua obra e elabora, claramente, o perfil do leitor que deseja: “Quando formo a imagem de um leitor perfeito, surge sempre um monstro de coragem e curiosidade, e também, algo suave, ardiloso, cauteloso, um aventureiro e descobridor nato”⁴¹. Curiosidade e cautela é o que Nietzsche sugere aos aventureiros do pensamento, mesmo porque, contrariamente à busca obsessiva de Descartes pela verdade, Nietzsche preferirá o enigma, o mistério, a inventividade. É por isso que, desconfiado, dirá ao cartesianismo e ao racionalista perseguidor da verdade: “parece-me incrível que o senhor não se equivoque nunca, mas por que anseia por encontrar a verdade acima de tudo, sem limitação de esforços?”⁴². Para Nietzsche, a busca pela verdade se relaciona à tenacidade humana na imposição de suas convicções - “convicções são inimigas da verdade mais perigosas que a mentira”⁴³ - com prejuízo certo da disposição para continuidade da investigação: assentadas sobre nossas convicções, perdemos o interesse por seguir com o movimento exploratório, principalmente se a verdade se reveste de valor moral e nos constrange quando aprofundamos a dúvida. Limitamo-nos, assim, a pisar e repisar o barro de nossas convicções, satisfeitos em interpretar e reinterpretar seus fundamentos, apenas trocando de lugar a mobília conceitual de um aposento que é sempre o mesmo. É nesse sentido que Nietzsche acredita que faltou radicalidade à dúvida de Descartes.⁴⁴

Nietzsche interpelará a obra de Descartes também em relação à pressuposição do “eu” do cogito. Para o filósofo alemão, a pressuposição do “eu que pensa” revela que incorremos

³⁷ “A vós, audazes buscadores, tentadores, e a quem quer que, com arditas velas navegou por mares temíveis, a vós ébrios de enigmas, que se alegram com a luz do crepúsculo, cuja alma é atraída com flautas a enganosos sorvedouros: pois não quereis, tateando, seguir um fio com mão covarde, e onde podeis *adivinhar*, detestais *deduzir*”. (AFZ, p.171. grifos do autor).

³⁸ “Gosto de ver duendes em torno de mim porque sou corajoso. A coragem afugenta os fantasmas, mas cria seus próprios duendes. A coragem gosta de rir.” (AFZ, p.52)

³⁹ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.7, grifo do autor

⁴⁰ AFZ, p.142

⁴¹ Nietzsche, F. *Ecce homo*. São Paulo: Editora Escala, 2006, parágrafo 3, p. 59

⁴² Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Hemus, 1977. parágrafo 16, p.32

⁴³ HDH, op. cit., aforismo 483, p.239

⁴⁴ “Descartes não é, para mim, suficientemente radical. Face a sua exigência de obter algo de mais seguro e ao seu “eu não quero ser enganado” é necessário perguntar: “por que não”? NIETZSCHE, F. Fragmentos póstumos. 40 (10), p. 632. In: GIACÓIA JR. *Textos didáticos*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.

em um vício de rotina gramatical, já que pensar é uma ação e toda ação pressupõe um sujeito que a pratica.

No entanto, diz Nietzsche, é necessário reconhecer que “um pensamento ocorre apenas quando quer e não quando “eu” quero”⁴⁵, fato que desmantela a relação causal de um sujeito como fonte da ação de pensar. É certo que “algo” pensa, o que, na perspectiva de Nietzsche, deve ser tratado apenas como uma hipótese e nunca como uma certeza imediata, razão pela qual não se pode tomá-la como fiadora do cogito em sua relação com o existir. Semelhantemente ao que acontece em relação à busca da verdade, a crença na existência do “eu que pensa” serve para transferir a um sujeito a posse do pensamento, com a mesma finalidade de alcançar a estabilidade, unidade e identidade, fundamentos do edifício cartesiano e da metafísica, de maneira em geral.

Na perspectiva nietzschiana, ao aceitarmos um sujeito que pensa, fechamos os olhos para a multiplicidade de forças que atravessam o pensar e as relações fortuitas entre essas forças. É essa multiplicidade que dificulta a formulação de um “eu” unitário e estável, encastelado no pensamento, como o quer Descartes. Ao erigir boa parte de sua obra sobre uma “ontologia das forças”, Nietzsche vai desconstruir o sujeito, o “venerável eu”, da mesma forma como desconstrói as teorias atomistas que, a seu ver, confundem “a força atuante” e o local sobre o qual incide essa força⁴⁶.

Deleuze afirma que a filosofia de Nietzsche só é compreensível quando consideramos seu pluralismo intrínseco: não existe um único pensamento, palavra, fenômeno, acontecimento ou ser cujo sentido não seja múltiplo. A tese da pluralidade dos sentidos encontra perfeita ressonância na ontologia das forças proposta por Nietzsche: “alguma coisa é ora isto, ora aquilo, ora algo de mais complicado segundo as forças que delas se apoderam”⁴⁷. Deleuze vê na idéia pluralista de que uma coisa tem vários sentidos, na idéia de que há, sempre, várias coisas, “isto e depois aquilo” numa mesma coisa, a conquista maior da filosofia, sua maturidade, conquista que traz novas responsabilidades à tarefa do filósofo como aquele que desempenha a delicada e rigorosa arte da “pesagem”.⁴⁸ Pesar uma força, experimentá-

⁴⁵ ABM, op. cit., p. 32. Spinoza fala exatamente a mesma coisa quando afirma: “Não somos nós que jamais afirmamos ou negamos algo de uma coisa, mas é ela mesma que em nós afirma ou nega algo de si mesma”, colocação encontrada no Breve Tratado, II, 16,5. (apud MERÇON, 2008, p. 42),

⁴⁶ Sobre a polêmica de Nietzsche em torno do atomismo cf., por exemplo, ABM, aforismo 12. op. cit. p.28

⁴⁷ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.p. 3

⁴⁸ Só um lembrete: “pesar” uma força não pode se confundir com sentir “pesada” uma força, ou “carregar” uma força, no sentido de quem carrega o peso de valores, de convicções, de ideais, do que quer que seja que possa ser necessário ou que represente um compromisso que nós, almas sérias e responsáveis, tenhamos que assumir. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche lembrará, a respeito da maioria dos pensadores e dos eruditos ocupados, seriamente, com sua filosofia: “Eles se representam toda a necessidade como uma dificuldade, como a penosa coação de ir adiante até mesmo pensar que é para eles alguma coisa de lento, de hesitante, quase como uma tortura e muitas vezes como uma coisa “digna do suor dos nobres”, mas nunca como uma coisa de

la, avaliar o sentido de cada força sentida: tarefa necessária para que saibamos como as forças definem, a cada instante, os aspectos de uma coisa e como ela se relaciona com as outras coisas. Tarefa necessária ainda porque nem todos os sentidos se equivalem, “uma coisa tem tantos sentidos quantas forem as forças capazes de se apoderar dela”⁴⁹, mas a própria coisa da qual as forças se apoderam não é neutra, ela própria é uma força, expressão de uma força, e pode ter mais ou menos afinidade com as forças que, naquele momento, dela se apoderam. Assim, a noção de “essência” ganha nova significação: diremos “essencial”, entre todos os sentidos de uma coisa, aquele que apresenta mais afinidade com ela.

Na cosmologia - e ontologia - nietzschianas, portanto, toda força está numa relação com outra força, toda força é um composto de forças; objetos, seres e fenômenos são expressões dessa relação de forças; pluralidade, movimento, é o que somos; na origem, temos, portanto, dinamismo, e Nietzsche recusará todas as teorias atomistas por quererem mascarar esse dinamismo e pluralidade que estão na origem.

Ao expressarmos-nos, o composto de forças que somos nós e todo o restante dos fenômenos, manifestamos uma relação de dominação de uma força sobre outra. É nesse sentido que Nietzsche chamará a força de “vontade”. A vontade não atua, misteriosamente, sobre objetos, sobre a matéria, de maneira em geral; não é porque a força-vontade incidiu sobre minha musculatura que me pus a andar; uma força se exerce somente sobre outra força e isso quer dizer que uma vontade se exerce sobre outra vontade no sentido de subordiná-la. “Em todo querer se trata simplesmente de mandar e de obedecer, dentro de uma estrutura coletiva complexa, constituída por “muitas almas”⁵⁰. Portanto, é necessário não desprezar que o problema, na origem, é de uma hierarquia das forças: qual a força que domina e qual obedece e se subordina.

Não sendo nós a origem das forças, temos, no entanto, um trabalho a realizar com elas, que consiste na tarefa da “valoração”. Impregnar alguma coisa de “valor” é, exatamente, exercer a “pesagem”, aplicar sobre ela o perspectivismo inevitável à tomada de posição, à assunção de um sentido, por mais injusto que pareça esse exercício da limitação, ou da delimitação de uma perspectiva.

leve, de divino, que é parente próximo da dança e da petulância!”(ABM,p.135). “Pesar uma força” é, no sentido que o adotamos, avaliar até que ponto a força que “pesamos” ou o objeto de nossa avaliação é suficientemente leve para nos fazer dançar; portanto, na tarefa de “pesar” está embutida já uma valoração no sentido de que medimos ou pesamos alguma coisa em relação ao que é desejável para nós.

⁴⁹ Deleuze, 1976, p.4.

⁵⁰ ABM, p.35

Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram elas os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração (...) também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. Você deve aprender a injustiça necessária de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como condicionada pela perspectiva e sua injustiça.⁵¹

Independentemente do desconforto que se possa experimentar na “tomada de posição” implicada na assunção de uma perspectiva, não há como declinar da tarefa, mesmo porque – e se isso serve de atenuante para o peso dessa responsabilidade – sempre se poderá, com alguma leveza, deslocar-se de um ponto a outro, mudando de perspectiva. No entanto, seja de que ponto for, será necessário avaliarmos o território e a paisagem que se abrem a nossa frente, avaliando antes o sentido da força que nos levou até ali.

O caminho que leva da interpretação à avaliação e daí à valoração é, propriamente, o percurso do genealogista, investigador do processo histórico da formação e cristalização dos valores, cuja pergunta insistirá sempre: “o que quer “isso” que me faz querer?”, “o que quer essa força que me toma, nesse momento?”⁵², “que expressões posso dar a ela?”, “em qual sentido aponta essa força?”, “que afinidades guarda com aquilo que é mais forte em mim?”; como aqui não se busca uma verdade irreduzível, o trabalho de valoração atende à necessidade de perceber as formas assumidas pelas coisas, como se apresentam, como se expressam, que desenho constroem num dado momento da relação de forças sobre elas e de sua relação com as forças. Não se trata, em absoluto, de se dobrar à esperança teleológica, no sentido de crer numa finalidade e labutar para “ser carregado”, naquela direção; toda valoração se dá num plano de imanência muito bem localizado, delimitado, mesmo porque, conforme se avance no percurso, vê-se a disposição das coisas sob uma nova perspectiva⁵³. O genealogista, assim como o cartógrafo, serve-se de um aguçado instinto de orientação (pensando com Nietzsche que “o instinto, de todas as espécies de

⁵¹ HDH, p.12, grifos do autor.

⁵² Nietzsche aconselha aos que querem conhecer e explicar como nasceram as afirmações metafísicas mais transcendentes de certos filósofos, que se perguntem, antes de tudo: “A que moral querem conduzir-nos?” (ABM, p.21)

⁵³ Citando Jean-Pierre Luminet, Deleuze e Gattari distinguem o horizonte “relativo” e o “absoluto”, aquele como o “horizonte terrestre centrado sobre um observador e se deslocando com ele”, e este como o “horizonte dos acontecimentos, independente de todo observador e que separa os acontecimentos em duas categorias, vistos e não vistos, comunicáveis e não comunicáveis” (Deleuze e Gattari, 1992:52). Estamos discutindo aqui a ação de considerar uma determinada perspectiva a partir de uma tomada de posição; trata-se, portanto, de posicionar-se em relação ao acontecido, em relação a um horizonte terrestre, portanto, em relação a forças que já adquiriram um ponto de condensação determinado, não no sentido de “fazer-nos novamente prisioneiros de um horizonte relativo” (idem, p.67), mas de aceitar a tarefa de assumir, nietzschianamente, uma perspectiva e secretar valores a partir dela.

inteligência, é o mais inteligente⁵⁴), para perceber a topologia do terreno em que se encontra, desviar-se dos acidentes, encontrar paragens mais agradáveis; da mesma forma, desenvolve uma habilidade para acessar, em cada momento, a principal linha de força de sua existência, fazendo com que, se necessário, as demais forças se dobrem a ela ou, o que também é vital, para deixar-se levar por ela, em movimentos sincrônicos com a vida que se agita e busca novas paragens.

Em resumo: “o sentido de alguma coisa é a relação desta coisa com a força que se apodera dela; o valor de alguma coisa é a hierarquia das forças que se exprimem na coisa enquanto fenômeno complexo”⁵⁵. Apreender o sentido, compreendendo a relação das forças com a coisa em questão; atribuir valor, como o próprio exercício de hierarquização, pelo qual uma força submete outra força: eis a arte de si mesmo que a teoria das forças de Nietzsche nos obriga a considerar.

Em que medida a teoria dos afetos de Spinoza, apresentada na primeira parte dessa seção, se aproxima da teoria das forças de Nietzsche e com que finalidade pensamos essa aproximação? Se cotejarmos as terminologias utilizadas pelo filósofo seiscentista e aquelas preferidas pelo poeta-filósofo alemão duzentos anos a frente, que convergências podemos perceber? É possível alinhar Spinoza, representante do racionalismo moderno que, por mais que se nos apresente hoje como o “anômalo selvagem” de Antônio Negri⁵⁶, por ter filosofado contra os ideais transcendentais de sua época, ainda faz a defesa do domínio das paixões apassivadoras pelos afetos ativos, é possível alinhar esse pensamento com o pensamento tempestuoso de Nietzsche e de sua defesa da paixão e da irracionalidade dos instintos? Em que ponto duas teorias aparentemente tão divergentes se encontram? E que importância tem esse encontro possível para o que vimos defender neste trabalho – a possibilidade – ou *necessidade*, no sentido que tanto Nietzsche quanto Spinoza conferem ao termo – de experimentarmos outros arranjos produtivos *da* e *na* experiência de aprendizagem, partilhando das condições físicas, imanentes, instituídas pelas composições do desejo em circunstâncias concretas e, nesses territórios assim constituídos, experimentar a produtividade de natureza estética e a invenção?

No percurso que nos levará a essas respostas e antes de nos aproximarmos delas, vamos examinar, mais detidamente, a natureza das divergências entre os dois filósofos. Na próxima seção localizaremos as diferenças conceituais entre Nietzsche e Spinoza e, apesar

⁵⁴ ABM, p.155

⁵⁵ DELEUZE, 1976, p.6

⁵⁶ NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro:Ed.34, 1993.

delas, sustentaremos que ambos os filósofos estabeleceram um território *na* imanência a partir do qual foi possível pensar uma determinada relação com o conhecimento.

1.1. Imanência *com* Deus, imanência *sem* Deus: imagens de encontros e desencontros anunciados

A convergência entre o pensamento dos dois filósofos foi indicada pelo próprio Nietzsche que, na afamada carta de julho de 1881 ao amigo Franz Overbeck, aponta uma tendência geral em sua obra idêntica a do filósofo holandês: “fazer do conhecimento o mais potente dos afetos”.⁵⁷ Além dessa linha mestra, Nietzsche indica ainda mais cinco pontos que confirmam a proximidade do seu pensamento ao de Spinoza: “ele nega a liberdade da vontade; os fins; a ordem moral do mundo; o não egoísmo [ou o desinteresse]; o mal”. Na seqüência da carta, Nietzsche reconhece que, apesar das semelhanças, as divergências com Spinoza também eram enormes mas devidas, principalmente, à diferença “do tempo, da cultura e da ciência”. O filósofo alemão termina a carta expressando, poeticamente, sua alegria por ter encontrado seu único predecessor: “minha solidão, que, como sobre o cume de elevadas montanhas, tantas e tantas vezes tornou minha respiração difícil e me fez sangrar, é, ao menos agora, uma “dualidão”.⁵⁸

A partir de 1882, porém, com a publicação de *A gaia ciência*, Nietzsche iniciará uma série de ataques a Spinoza, que se estenderão em *Além do bem e do mal* (1886) e *A genealogia da moral*, (1887). As diferenças apontadas então na carta à Overbeck e minimizadas àquela época, se acentuam ao ponto de caracterizarem uma clara ambivalência de Nietzsche em relação à Spinoza: o ponto principal da convergência confessada à Overbeck em 1881 – o conhecimento como o mais potente dos afetos – vai se desfazer no rastro do que Nietzsche credits como idealismo e purismo de Spinoza em relação ao que seja o “conhecimento”. Ao conselho spinozano de “não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender!”, Nietzsche vai retrucar:

“Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos [rir, lamentar, detestar] tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento (...). A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas uma certa relação dos impulsos

⁵⁷ Nietzsche toma contato com as idéias de Spinoza através do livro de Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Tomo 1, Livro 2, Munique, Verlagsbuchhandlung Von Fr. Vassermann, 1880. É de Fischer, portanto, e não de Spinoza, a formulação segundo a qual “o conhecimento é o mais potente dos afetos”. Cf. Ponton, O. (2009, p. 37).

⁵⁸ Carta de Nietzsche a Franz Overbeck datada de 30 de julho de 1881. In: Martins, A. (org). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

entre si(...).Sim, pode haver no nosso interior em luta muito heroísmo oculto, mas certamente nada de divino, nada repousando eternamente em si, como queria Spinoza”⁵⁹

Aquele que antes era para Nietzsche o “gênio do saber”, ao lado de Kepler, capaz de suportar seus sofrimentos e privações porque “pode mais seguramente contar com a posteridade e se despojar do presente”⁶⁰, se transformará no idealista de aspecto vampiresco, em toda a sua “anêmica e fria aparência”, consumido pela “dessensualização interpretada de forma cada vez mais idealista”⁶¹. Nietzsche será implacável também com a idéia mestra de Spinoza do *conatus* como “esforço do ser para perseverar em sua existência”; usando de uma estratégia que lhe é peculiar – lançar mão de um pensador para atingir um outro, Nietzsche utilizará da compreensão um tanto equivocada que faz da idéia de conservação em Spinoza⁶² para golpear o darwinismo e o mecanismo de adaptação como fundamental à conservação da espécie. Defensor do extravasamento, dos excessos, dos instintos de expansão que asseguram a renovação das forças, a plena utilização do potencial humano, a inventividade, Nietzsche escreverá no belo aforismo 349 de *A gaia ciência*:

Veja-se como sintomático que alguns filósofos – por exemplo Spinoza, que era tuberculoso – consideravam, tinham que considerar decisivo justamente o chamado instinto de autoconservação: eles eram, precisamente, homens em estado de indigência (...) Todo o darwinismo inglês exala como que o ar sufocante do excesso populacional inglês, o odor de miséria e aperto da arraia-miúda. Mas um investigador da natureza deveria sair de seu reduto humano: e na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo. 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, do crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder que é justamente a vontade de vida”.⁶³

É possível atribuir o tom agressivo, quase maledicente, de Nietzsche em relação a Spinoza, ao estilo do primeiro, de explorar as contradições, de abordar uma questão sempre a partir de várias perspectivas, de declarar solenemente seus inimigos. Nietzsche formulará e aplicará suas próprias regras ao esgrimir-se com outros pensadores e tratará da mesma

⁵⁹ NIETZSCHE. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. aforismo 333, pp. 220-221. grifos do autor

⁶⁰ HDH, aforismo 157. op.cit., pp.111-112

⁶¹ GC, aforismo 372. op.cit., pp 275-276. grifos do autor

⁶² Nietzsche interpreta a idéia spinozana de realização da existência e do esforço por conservar-se na duração, intrínseco ao existir, como “impulso de autoconservação”, resistência à mudança e ainda como temor à impermanência. Carregando nas tintas heracliteanas, Nietzsche interpretará o “conservar-se” e o “perseverar na existência” como tendência ao imobilismo, à fixidez, à ilusão de permanência, considerados por ele como “expressão de um estado indigente, de limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida que tende à expansão do poder”(GC, aforismo 349). Para expandir-se, a vontade de poder sacrificaria a própria autoconservação.

⁶³ GC, aforismo 349, op. cit., pp. 243-244, grifos do autor

forma, ou seja, com um quase desprezo, aqueles com quem teve a honra de se confrontar: Sócrates, Platão, Kant, Schopenhauer, principalmente.⁶⁴ Mas, em relação a nenhum desses, Nietzsche declarou tão enfática e alegremente sua afiliação da forma como o fez em relação à Spinoza, o que nos encoraja a explorar, mais detidamente, os pontos de semelhança entre eles, com o objetivo de perceber até que ponto podemos colocar na mesma linha de análise *conatus* e vontade de potência, afetos e impulsos, desejo e afirmação da vida.

Ao estabelecer Deus – ou Natureza – como substância primordial e princípio produtivo que, a partir de sua infinita potência, produz todos os inumeráveis modos existentes; ao estabelecer também os princípios corolários deste – todos os corpos possuindo (e sendo possuídos) pela mesma natureza, e a própria Natureza como um único indivíduo variando ao infinito pela força da variedade e variação de seus infinitos modos, o que Spinoza fez foi estabelecer um plano de imanência onde se dispõem, em coexistência, as almas, os corpos e as imprecisas partículas que vão compor esses corpos. É a partir desse plano de imanência, diagramático, geométrico, que vão se dar todas as composições e agenciamentos produtivos da realidade. Ao negar qualquer poder transcendente à efetuação dessas composições, Spinoza estabelece um plano de imanência absoluto e a partir dele considera todas as suas expressões.

Ao declarar a “morte de Deus”, Nietzsche é movido pela mesma presunção de imanência: o que morre com Deus é qualquer apelo à transcendência, qualquer tentativa de antropomorfização da natureza, qualquer subjugação do corpo a favor de uma alma imaterial. Em seu lugar, Nietzsche busca a divinização do homem, não como reificação do “sujeito” e revalorização do humanismo, não como figura abstrata de uma inatingível meta de perfeição humana, mas como árduo processo de dominação das forças inferiores, fracas, subalternas e subalternizantes, em favor da elevação do homem para além de si mesmo, em direção ao super-homem.

Temos aí – no imanentismo característico de ambas as filosofias - um primeiro encontro, um primeiro ponto de partida. Scarlett Marton⁶⁵ e Yirmiyahu Yovel⁶⁶, ponderam, no entanto que

⁶⁴ É em *Ecce homo* que Nietzsche estabelece uma ética para orientar sua “prática de guerra” no confronto com outros pensadores e causas, resumida em quatro princípios: “Primeiro: só ataco causas vitoriosas (...);segundo: só ataco coisas contra as quais não posso encontrar nenhum aliado, onde avanço sozinho – onde só me comprometo a mim mesmo...nunca dei um passo que não fosse comprometedor (...). Terceiro: não ataco nunca as pessoas – eu me sirvo da pessoa apenas como uma grande lente de aumento, por meio da qual se chega a perceber uma situação desesperadora (...). Quarto: (...) atacar é para mim um sinal de benevolência e, de acordo com a situação, de gratidão. Presto homenagem, distingo até, associando meu nome a uma coisa, a uma pessoa: pró ou contra – para mim é o mesmo, de acordo com a circunstância”. (EH, op. cit. p. 31)

⁶⁵ MARTON, S. Nietzsche e Spinoza: os dois irmãos-inimigos da filosofia moderna. In: MARTINS, A. O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p.13

cada um dos dois filósofos experimenta a imanência de forma completamente diferente: Spinoza a partir do estatuto divino dos infinitos atributos de Deus; Nietzsche a partir das forças cósmicas criadoras de um dinamismo natural do mundo e de campos de força localizados, instáveis, em permanente tensão. Em Spinoza a imanência nos leva à aceitação da necessidade de tudo o que advém do *amor dei intellectualis* e ao desejo de partilhar da racionalidade divina universal; em Nietzsche a imanência nos leva a aceitar o fluxo contínuo do mundo, a irracionalidade caótica do movimento das forças e ao desafio do *amor fati*, do amor ao destino, aceitação absoluta do que “é” e do que devém. Para Yovel, de cuja posição Marton compartilha, Nietzsche teria levado o spinozismo à máxima radicalidade, com rejeição completa de qualquer antropomorfização da figura de Deus e sem nenhuma nostalgia do Deus criador, infinito e perfeito.

Considerando, de início, essas diferenças, vamos usar temporariamente de um efeito suspensivo que permita pensar Spinoza e Nietzsche como filósofos da imanência, simplesmente. De fato, ambos negam a transcendência, negam qualquer carácter teleológico do universo, qualquer finalidade a atingir, qualquer propósito a realizar; para ambos o homem é um ser natural e, acima de tudo, ambos afirmam a positividade de tudo o que devém, e a crença na absoluta necessidade de tudo o que se efetiva. Estamos às voltas, portanto, com dois pensadores que se encontram na afirmação da vida imanente. Embora o pensamento da imanência tenha coloração diferente em cada um deles, o ponto de interseção entre Nietzsche e Spinoza é a recusa de qualquer elemento transcendente seja para motivar e justificar a busca da verdade, seja como fator de validação ou parâmetro para o valor epistemológico de suas afirmações. A estratégia de partirmos dessa linha de analogia, acatando o imanentismo como ponto de interseção das duas filosofias, possibilitará a que possamos explorar, com o devido reconhecimento às diferenças “do tempo, da cultura e da ciência”, o que está acima dessas diferenças, o que ainda persiste como “dualidão”, aliança atemporal dos filósofos.

Os próximos dois capítulos serão dedicados a análise de como cada uma das partes que compõem essa aliança em torno da imanência trata a busca pelo conhecimento e pela verdade. Detalharemos, primeiramente, a maneira singular com que Spinoza preserva o aspecto formal de suas “idéias adequadas” ao mesmo tempo que atribui aos afetos o poder de orientar a ativação do pensamento potente, aquele capaz de conferir mais “realidade” ao conhecimento. Desde o *Tratado da reforma da inteligência*, Spinoza aponta a direção da “correção” por ele empreendida: não há, para nós, nenhuma verdade senão aquela que nós

⁶⁶ YOVEL, Y. Nietzsche and Spinoza: amor fati and amor dei. In: _____ Nietzsche as affirmative thinker. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986.p. 187

criamos por nossa própria inteligência. Isso não significa que não exista nada que nos exceda ou que estejamos confinadas aos nossos próprios limites; significa, simplesmente, que a verdade não está em nenhum poder fora de nós, assim como não existe nenhuma instância superior ou transcendente que possa estabelecer critérios para sua validação. O vínculo ontológico imanente entre a substância – Deus – e seus modos - idéias e corpos que povoam o mundo – longe de querer dizer a existência de um poder substancial cuja atividade se traduz na produção de idéias que estão nele e que nos chegam dele, afirma essa idéia do Ser Perfeitíssimo, apresentada nas páginas iniciais deste trabalho, causa primeira e única de todas as essências e existências, como a suprema realização da inteligência humana, a mais alta verdade a qual chegamos, única e exclusivamente, pelo conhecimento de nossas próprias idéias. A originalidade do pensamento spinozano é que, a formulação das “idéias adequadas”, que poderia ser atribuída ao estrito trabalho da razão, possui como móvel o desejo, elemento afetivo que guia o existir, na imanência.

No terceiro capítulo, analisaremos a relação com a verdade na perspectiva da ontologia das forças nietzschiana: o trabalho genealógico busca deslindar a natureza artificiosa de nossas crenças e revela, sempre, o mecanismo hierárquico com que um pensamento submete outro e se impõe como verdadeiro; veremos a forma como Nietzsche procura desvencilhar-se das determinações morais que normalmente subjazem a esse processo sem, contudo, abrir mão do poder normativo das construções epistêmicas. Finalmente, mostraremos que, embora trilhando rotas bifurcantes, Spinoza e Nietzsche se reencontram na afirmação do corpo como o lugar da “depuração” do conhecimento: o lugar da experiência afetiva que condiciona o conhecer potente, em Spinoza; o lugar do conflito de forças na busca pela auto superação permanente em Nietzsche. Apolo e Dioniso em plena operação.

Capítulo 2: Imanência com Deus e corpo como fiador da verdade

A primeira e mais espontânea identificação sentida por Nietzsche em relação à Spinoza foi quanto ao filósofo holandês postular o “conhecimento como o mais potente dos afetos”. Por que era tão importante para Nietzsche tal similitude? Que pontos de sua teoria Nietzsche pensava ver reforçados pela idéia do conhecimento como afeto potente? No aforismo 110 de *A gaia ciência*, Nietzsche coloca em questão os erros que a humanidade perpetrou por se revelarem úteis e ajudarem na conservação da espécie. Que tipo de erros? “por exemplo, que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece, que nosso querer é livre, que o que é bom para mim é bom em si”. Todos “erros” que o senso comum julga “verdadeiros” desde tempos muito, muito longínquos. “Erros” que, para a maioria de nós são verdades confortáveis, que permitem que lidemos com o mundo de forma mais segura e previsível. Muito tempo depois, esses mesmos erros tornados úteis, esses erros que representam o que há de mais forte no humano porque respondem por seus impulsos de sobrevivência, deram origem à “verdade”.

Também Spinoza faz um inventário, não de “erros-verdade” aos quais aderimos, mas dos “modos de percepção”, ou “gêneros de conhecimento”, que são modos de pensar que utilizamos e que tem valor de “verdades”. Os dois primeiros modos são o “conhecimento pelo ouvir dizer” e o que nos vem da “experiência vaga”, não determinada pela inteligência. São conhecimentos obscuros, engendrados pelas afecções do nosso corpo, ou seja, pelas percepções sensíveis que temos em relação ao mundo exterior, ou de conceitos confusamente imaginados, resultado do nosso esforço de tornar presente alguma coisa ausente ou inexistente. Aos conhecimentos assim imaginados ou àqueles que generalizamos a partir de semelhanças ou diferenças sensíveis, Spinoza chamará de “abstrações” ou conhecimentos universais. Spinoza deixa claro que tais conhecimentos se referem ao “uso da vida”; tem, portanto, uma utilidade prática, relacionada à nossa necessidade de sobrevivência⁶⁷: não nos questionamos o porquê de termos água quente quando a colocamos no fogo, de nos queimarmos quando tocamos algo quente, ou de nos aquecermos com o calor de uma estrela que se encontra muito distante de nós; ou seja, operamos com esses conhecimentos, mesmo que não nos esforcemos por conhecer suas causas.

O terceiro e o quarto modos de conhecimento são os que caracterizam, propriamente, o uso

⁶⁷ Sobre os quatro “modos de percepção” e da utilidade dos conhecimentos da “experiência vaga” para a vida, cf. parágrafos 19 e 20 do *Tratado da Reforma da Inteligência*. op. cit. p.93-94; sobre as idéias inadequadas ver EII, P.17 e seguintes; particularmente sobre os gêneros de conhecimento na *Ética*, cf. EII, P40, Esc 2.

da inteligência. O terceiro modo seria aquele que “de algum efeito deduzimos sua causa, ou quando se conclui a partir de algo universal que vem sempre acompanhado de alguma outra propriedade”⁶⁸. Ou seja, no terceiro modo temos o uso das propriedades dedutivas da razão, de sua capacidade de estabelecer diferenças, semelhanças, isto é, de conhecer a partir das características das coisas e do que há de comum entre essas características nos corpos, coisas ou objetos. As “noções comuns” se inserem nesse modo de percepção e são consideradas por Spinoza como idéias adequadas porquanto se constituírem como idéia “daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado têm de comum e próprio”⁶⁹. É um conhecimento relacional, portanto: não se diz “comum” por se referirem igualmente a todos os corpos, mas por serem comuns aos corpos enquanto relacionados entre si. As “noções comuns” se revestem de uma importância especial: essa categoria de conhecimento não aparece no *Tratado da Reforma da Inteligência*, onde Spinoza apresenta, pela primeira vez, sua teoria dos “modos de percepção”. Ela ganha uma outra dimensão na *Ética* porque se associa à teoria dos afetos: é porque sou capaz de perceber relações de conveniência entre o meu corpo e um outro, e é porque sinto alegria toda vez que isso acontece, que ganho forças para formar uma noção comum⁷⁰. As “noções comuns” são generalidades – no sentido de não serem ainda o conhecimento das singularidades, das essências particulares dos seres; elas se aplicam aos modos existentes a partir da percepção do que é comum a eles, e “o que é comum a todas as coisas não pode se constituir como essência de alguma coisa singular”⁷¹; mas de nenhuma forma são abstrações, isto é, não se relacionam à idéias imaginadas ou à ficções; expressam um primeiro movimento da inteligência para, a partir de seu interior, formular um conhecimento que não se reduz às afecções que os corpos exteriores podem provocar, não está sujeito a essas afecções nem passivo em relação a elas, mas busca composição entre corpos naquilo que têm de comum. Por isso, somente a partir desse segundo gênero de conhecimento (terceiro modo, no T.R.I), é que podemos aceder ao terceiro gênero (quarto modo, no T.R.I), denominado por Spinoza de “conhecimento ou ciência intuitiva”, isto é, gênero de conhecimento em que as coisas singulares são percebidas em sua essência ou pelo conhecimento de sua causa próxima. Conduzidos pelas noções comuns – isto é, por nossa capacidade de considerar as propriedades dos corpos exteriores em relação a sua semelhança com o nosso - passamos à compreensão da essência de Deus em sua correlação com as essências singulares dos seres reais (terceiro gênero de conhecimento, ou

⁶⁸ T.R.I., parágrafo 20.

⁶⁹ EII, P 39

⁷⁰ Deleuze dirá das “noções comuns” que elas são mais biológicas que matemáticas porque permitem que capturemos a composição das relações reais entre os modos ou indivíduos existentes, tal como os indivíduos encarnam essas relações, o que favorece o entendimento da unidade de composição da natureza inteira e as variações dessa unidade. Cf. Deleuze (s/d), p. 112-113.

⁷¹ EII, P37

quarto modo de percepção do T.R.I).

E aqui se dá uma coisa interessante: pode parecer que existe hierarquia e ruptura do segundo gênero de conhecimento em relação ao terceiro; mas na verdade existe passagem, condução de um a outro: saímos de um modo de percepção comandado pela razão, pelo uso das faculdades dedutivas, de raciocínios comparativos capazes de nos darem as diferenças, semelhanças e oposições entre os corpos – conhecimento racional que não basta, por si, para nos levar à suma perfeição⁷² - para aceder ao conhecimento intuitivo em que entramos em relação direta com a essência das coisas – quando essa coisa existe em si, ou seja, quando é causa de si mesma – ou, senão, com suas causas próximas, quando tratamos daquelas coisas que requerem uma causa para existir. Dito de outra forma, a capacidade para formar “noções comuns” é a primeira condição - necessária, mas não suficiente - para podermos chegar ao conhecimento intuitivo. A transição do segundo para o terceiro gênero de conhecimento supõe assim, primeiramente, uma capacidade de perceber e relacionar as propriedades das coisas e, em segundo lugar, de superar o conhecimento racional das generalidades compreendidas pelas propriedades comuns das coisas em direção à compreensão de sua essência particular. O arco do conhecimento, em Spinoza, parece cumprir uma trajetória que vai das abstrações auferidas dos signos das coisas e da experiência superficial que temos delas, para o uso dos poderes dedutivos da razão sobre as propriedades comuns das coisas, até a superação do conhecimento racional, preso à exterioridade das coisas, em direção ao conhecimento direto de sua essência ou pelo conhecimento de sua causa próxima. Pelo conhecimento intuitivo, portanto, conhecemos as essências das coisas que são causa de si mesmas e das que não são causa de si mesmas e que, nessa condição, são geradas a partir de outras causas. Em ambas as situações, experimentamos a unidade e a totalidade das coisas, paradoxalmente, ao percebermos aquilo que é singular nelas. Esse terceiro gênero de conhecimento é considerado por Spinoza como o único meio de conhecermos a Deus, de deduzir a unidade a partir da idéia do Ser Perfeitíssimo, ou de nos integrarmos ao Todo.

É importante aqui parar e examinar detidamente a radicalidade do pensamento spinozano da imanência, sem o que nós, tendo, com Nietzsche, aceitado a morte de Deus⁷³, nos

⁷² No parágrafo 28 do T.R.I., Spinoza nos adverte que embora pelo terceiro modo de percepção (segundo gênero de conhecimento, da *Ética*) possamos chegar a formar idéias adequadas ou “podemos concluir sem perigo de erro”, o uso da razão característico desse modo de conhecimento não basta, por si, como meio para adquirirmos maior perfeição. Segundo Lívio Teixeira, comentador do *Tratado*, essa passagem faz uma referência clara ao conhecimento racional próprio dos matemáticos, que “justamente por si não leva à perfeição, porque, tomadas abstratamente, separadas da dedução total a partir da idéia do Ser Perfeito, as matemáticas não nos levam a integrar-nos no pensamento do Todo”. Cf. Nota 16 da tradução de Lívio Teixeira à edição do T.R.I. op. cit., p. 97.

⁷³ A *Gaia Ciência* é o livro de Nietzsche que anuncia a “morte de Deus” como marco da derrocada dos velhos ideais metafísicos de identidade, estabilidade, transcendência.

vemos arriscadas a nos confundir com o que parece mesmo restos da escolástica possivelmente renitentes em Spinoza. Veremos que o Deus de Spinoza é pura imanência e que, portanto, o conhecimento de Deus remete à capacidade de fluir na imanência, o que, por sua vez, requer o reconhecimento de que um acontecimento – qualquer acontecimento, sujeitos e objetos aí incluídos - está ligado ao seu entorno, a suas causas próximas. O conhecimento do todo passa a ser, nessa perspectiva, a relação com as coisas como partes desse todo, do qual também somos partes.

2.1. Cavalgando as velocidades infinitas: pensamento potente e construções na imanência

Spinoza define Deus como substância de potência produtiva infinita. Pela potência infinita de Deus são produzidos infinitos modos, cada um dos quais exprime sua essência eterna e infinita; ou seja, Deus e os modos produzidos comungam a mesma essência eterna e infinita. É aí que Spinoza vai romper com os princípios teológicos tradicionais: Deus não é poder criativo transcendente; Deus é potência produtiva imanente, equiparada à Natureza. É no aspecto produtivo que Deus e Natureza se equivalem. A potência infinita de Deus está no fato da Natureza ser causa livre de tudo o que existe. É por si que Deus – ou Natureza – é determinado a agir. Nada o constrange, nada o limita. Enfim, a presença de Deus é absolutamente afirmativa, Deus é.

Por outro lado, nós, humanas, apesar de compartilharmos da essência infinita e eterna de Deus-Natureza, somos modos finitos da substância infinita que é Deus, modificações dessa substância, e isso quer dizer que estamos sujeitas a constrangimentos, podemos ser limitadas por outras coisas mais potentes; na maioria das vezes somos coagidas por forças externas com as quais entramos em relação, estamos sujeitas a essas forças externas que participam de nossa constituição.

Dois modos nos caracterizam, como corpo, em nossa finitude: somos formadas por uma infinidade de partículas relacionadas entre si por uma composição característica, única, singular, de repouso e movimento, velocidade e lentidão; em segundo lugar, esse corpo único assim constituído – por relações de repouso e movimento de suas partículas constitutivas, as próprias partículas, da mesma forma, compostas - também se define pelo poder de afetar e de ser afetado por outros corpos.

É interessante pensar em nossa natureza híbrida: se por um lado compartilhamos da

essência e potência infinitas de Deus, enquanto produções dessa essência e potência somos modos que se relacionam com outros modos, tomamos parte de uma composição finita na unidade infinita que é Deus-Natureza. Todos, portanto – corpos, pensamentos, coisas – habitamos o mesmo plano de imanência da natureza e gozamos de uma condição de paralelismo e horizontalidade que exclui qualquer subalternidade em relação à Natureza que nos reúne. O plano de imanência spinozano, por rejeitar qualquer transcendência, não pode ser pensado sob nenhum tipo de hierarquia. Como produtos da potência infinita da Natureza, mantemos com ela relações genéticas que nos fazem reproduzir sua potência produtiva, em cadeia. Assim, no sistema spinozano, os atributos mantêm relações formais comuns com Deus, sendo infinitos em seu gênero e por isso gozam da perfeição comum a tudo o que é infinito⁷⁴; da mesma forma, os modos engendram-se mutuamente, causando-se e promovendo a existência uns dos outros. A imanência é, portanto, o pressuposto dos conceitos spinozanos de substância, atributos e modos.

Deleuze enfatiza a importância de pensarmos a imanência como imanência absoluta e não como imanência “a” alguma coisa. Toda vez que inserimos um elemento em relação ao qual pensamos a imanência, interpretando a imanência como “imanência a algo”, reintroduzimos a transcendência e produzimos a hierarquia, seja sob a forma de um Sujeito que reflete sobre o mundo, ou de um Objeto ao qual contemplamos, ou ainda de um Outro com quem temos que estabelecer comunicação. A imanência não é o fluxo do vivido imanente a um “eu”; não é em relação a um sujeito que se apropria dos objetos intencionais que povoam o mundo que pensamos a imanência; não podemos pensá-la também como transcendência privilegiada materializada nas relações intersubjetivas que reificam o Outro como um outro “eu” em suas variadas formas, individuais ou coletivas.

A imanência de Spinoza – e também a de Nietzsche – é o próprio acontecer do mundo e isso envolve uma velocidade infinita, sem nenhum comando transcendente. Para lidarmos com a velocidade infinita sem sermos destruídas por ela, nós, “seres lentos”, podemos, conforme nos ensinam Deleuze e Guattari, erigir um “plano de imanência” como corte no caos, como um diagrama, de forma a instaurar um solo propício à que o pensamento ganhe consistência sem renunciar ao movimento infinito. Os conceitos – as “idéias” spinozanas⁷⁵ –

⁷⁴ Na Carta nº 9 ao amigo Simon de Vries, Spinoza reafirmará a sua definição de substância e atributo de forma a deixar clara a isomorfia entre eles: “Entendo por substância aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não envolve o conceito de uma outra coisa. Por atributo entendo a mesma coisa, a não ser que o atributo é dito em relação ao intelecto que atribui à substância uma certa natureza”. SPINOZA. *Correspondência*. Carta nº 9. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973).

⁷⁵ Deleuze diferenciará “Idéia” e “Conceito”, estabelecendo entre eles uma diferença de natureza: a idéia consistiria de elementos destituídos de forma sensível e de função, mas reciprocamente determináveis, por exemplo, os fonemas, ou as partículas físicas ou os genes biológicos: só podemos determinar os diferenciais desses elementos quando invocamos um princípio de determinação recíproca entre eles. Disso decorreria a natureza puramente

traçam as coordenadas intensivas no movimento infinito, criando superfícies que povoam o plano; embora totalmente correlativos, os conceitos não se confundem com o plano:

Os conceitos são superfícies ou volumes absolutos, disformes e fragmentários, enquanto o plano é o absoluto ilimitado, informe, nem superfície nem volume (...). Os conceitos são agenciamentos concretos como configurações de uma máquina, mas o plano é a máquina abstrata cujos agenciamentos são as peças (...);⁷⁶

Como atributo da substância infinita, o pensamento guarda com a substância a mesma essência infinita: é movimento infinito e movimento *do* infinito; como afecções da substância, ou seja, como aquilo que não é concebido por si, mas a partir de outra causa, as idéias – ou conceitos spinozanos - são movimentos finitos (embora de velocidade infinita), modos do pensamento, e vão ocupando o plano de imanência em posições diferenciais, criando sempre um volume, um contorno, conferindo determinada topologia ao plano. Importante, portanto, entender essa relação para não confundir os acidentes e volumes criados com o próprio plano que os sustenta, ou seja, para não tomar a idéia ou conceito, em sua finitude, pelo traçado diagramático que não cessa de diferir-se, mas que permite a produção da idéia como “uma parada no grau de proliferação”⁷⁷ do movimento infinito. Todas as vezes que confundimos o Todo-Unificado que é o plano de imanência, com o conceito criado para povoar o plano, estamos incorrendo na introdução do elemento transcendental que faz com que o conceito se converta em um “universal transcendente” e o plano, que é infinito em seu movimento porque movimento do infinito, se torne um simples campo de fenômenos, secundário e subsumido à relação com o elemento transcendental introduzido. Perde-se a infinita potência da imanência como horizonte absoluto de acontecimentos, absoluta multiplicidade e proliferação da diferença, e corrompe-se o conceito por atribuir a ele uma validade transcendental, uma universalidade vazia⁷⁸.

virtual da idéia: ela só se atualiza “à medida que suas relações diferenciais se encarnam em espécies ou qualidades separadas (...): uma espécie é feita de relações diferenciais entre genes”, por exemplo. Assim uma idéia, que é pura virtualidade, se atualiza por “diferenciação”, termo cunhado por Deleuze como complementar às operações de “diferenciação”: “uma coisa em idéia pode ser completamente determinada (diferenciada), e, todavia, carecer das determinações que constituem a existência atual (ela é indiferenciada)(...). É nesse sentido que a Idéia é dionisíaca, nessa zona de distinção obscura que ela conserva em si, nessa indiferenciação que não deixa de ser perfeitamente determinada: sua embriaguez”. O conceito seria a completa atualização desses elementos indiferenciados; como se “dramatizassem” os dinamismos espaço-temporais por uma regra de especificação a partir da qual se dividem logicamente, os conceitos usam das especificações do tipo: Quem? Quando? Como? Onde? Quanto? para operarem a diferenciação da Idéia, para encarnarem-se a partir das linhas abstratas que lhe compõe o estofo. Obviamente que, em Spinoza, a “idéia” não goza de tal complexidade e se equivale a “conceito”, simplesmente. A análise dos processos de diferenciação e diferenciação da idéia se encontra no texto: “O método de dramatização” In: DELEUZE, G. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2008. pp. 129-154

⁷⁶ Deleuze, G.; Guattari, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

⁷⁷ Idem, p.56.

⁷⁸ Uma passagem de Nietzsche, em *O anticristo*, é especialmente significativa para ilustrar a imiscuição do elemento transcendente nas searas da moral; dirigindo-se a Kant e aos processos de idealização de qualquer natureza, ele afirma: “A virtude deve ser *nossa* invenção, deve ser *nossa* legítima defesa e *nossa* urgência mais pessoais; em qualquer outro sentido não passa de um perigo. O que não é necessidade para nossa vida lhe causa *prejuízo* (...). A “virtude”, o “dever”, o “bem em si”, o bem caracterizado pela impessoalidade e pela universalidade – coisas vãs em que se exprimem o declínio, a última debilitação da vida (...) que cada um invente a *sua* virtude, o seu imperativo categórico”. (NIETZSCHE, F. *O anticristo*. São Paulo: Ed. Escala, 2008. p. 32

Da mesma forma, quando Nietzsche nos adverte para a necessária desconfiança que devemos manter em relação aos conceitos, ele está nos lembrando da sua natureza de artefato, da sua condição terrena, finita, implicada em séries causais que muitas vezes ignoramos. E não é que isso se constitua um aspecto condenável do conceito, ou que deva ser ultrapassado como condição de perseguição a uma verdade pura. O que muda com o pensamento da imanência, sua consequência prática, é que talvez devêssemos abdicar da relação com “A” verdade, com essa verdade transcendente, para aceitar que a verdade é o que o pensamento cria e legitima, que pensamento é criação e não “vontade de verdade”.

Ao pensar os modos de percepção, os gêneros de conhecimento, e desprezar os universais – os conhecimentos de primeiro gênero - como puras abstrações que nenhuma relação guardam com a essência das coisas -, Spinoza está estabelecendo uma diferença clara entre o tipo de conhecimento que engendramos pela experiência vaga que temos, ordinariamente, *no* e *do* mundo – e que favorecem as “abstrações” porque não tem uma consistência, uma densidade que só o trabalho da inteligência internamente determinada poderia conferir-lhes - e aqueles que resultam de uma mente internamente disposta a interagir com o mundo, a perceber as propriedades comuns entre as coisas até se ver capaz de perceber-lhes a singularidade, ou seja, uma mente disposta a formular conceitos, a pensar a idéia adequada. Compreender a singularidade de um corpo é ação possível porque nos sabemos um modo entre outros modos, expressões de uma mesma substância e, portanto, capazes de relacionar todas as coisas a nós mesmas. Nisso se constitui o conhecimento das essências ou das singularidades: no fato de podermos particularizar, trazer para próximo, localizar, presentificar, romper as barreiras que confinam sujeito e objeto em espaços distintos para misturá-los, captar o que têm de comum, colocá-los em relação. É essa produção de “verdade” como conhecimento circunstancial, como delimitação de perspectiva, como entendimento do singular que é favorecida pelo pensamento de Spinoza.

Um tal conhecimento implica a unidade corpo-mente em sua totalidade: a mente pensa o que afeta o corpo⁷⁹ e o corpo existe tal qual o sentimos⁸⁰. Conhecimento e afeto carregam, portanto, em Spinoza, uma relação de mútua determinação, embora difiram em sua natureza; ou seja, embora possamos pensar, pela definição geral dos afetos apresentada

⁷⁹ EII, P26, Dem.

⁸⁰ EII, P17, Esc.

por Spinoza na terceira parte da *Ética*⁸¹, que as afecções do corpo se equivalem às idéias dessas afecções formadas na mente, o que é correto, é necessário resguardar que afeto e idéia são modos distintos porque se referem a dois atributos distintos – extensão e pensamento. Assim, o afeto não se reduz a uma comparação racional das idéias, razão pela qual Spinoza afirma que não basta conhecermos intelectualmente o que é bom e o que é mau, por exemplo, para escolhermos o que é bom; apenas quando esse conhecimento é afeto, ou seja, somente quando ele é experimentado pelo corpo como um afeto mais potente em relação ao afeto produzido por outra idéia, é que o corpo se dispõe a agir em direção ao que é conhecido como “bom”. Temos ai, portanto, uma relação de intensidade, ou uma relação entre intensidades, que é fundamental à nossa compreensão dos afetos e da relação de causalidade que guardam com as idéias: as idéias determinam os afetos mas os afetos não se reduzem às idéias. O afeto é *transittio*⁸², isto é, ele se constitui pela passagem ou pela transição de um grau de perfeição a outro enquanto essa passagem é determinada pelas idéias. Mas uma idéia é uma idéia e um afeto é um índice de intensidade percebido pelo corpo, um “resvalo”, para cima ou para baixo, conforme sentimos alegria ou tristeza com as idéias que produzimos em função dos encontros felizes ou infelizes que vamos tendo, vida a fora.

A idéia tem uma realidade objetiva enquanto representação de qualquer coisa; a realidade objetiva da idéia é a relação entre a idéia e o objeto que ela representa: temos um círculo e temos a idéia do círculo. O afeto não representa nada: querer, desejar, alegrar-se, entristecer-se, odiar, amar, são afetos e, embora possamos formar uma idéia do objeto do desejo, da alegria, da tristeza, do ódio ou do amor, o afeto, em si, nada representa.

Mas a idéia, além de sua realidade objetiva, também possui uma realidade formal, isto é, a idéia possui uma realidade em si, enquanto idéia; portanto, enquanto a idéia é ela mesma alguma coisa, podemos formar uma idéia da idéia. À realidade formal da idéia Spinoza atribuirá um grau de realidade ou perfeição que essa idéia possui.

O que acontece de fato? Se prestarmos atenção, veremos que são as idéias que nos tem e não nós que as temos: as idéias se revezam em nós em fluxo contínuo e vertiginoso e com a variação das idéias varia também nossa disposição corporal, nossa força de existir. Continuamente passamos de um grau de perfeição a outro, de um grau de potência a outro, em função da qualidade intrínseca das idéias que temos (ou que nos tem).

⁸¹ “Por afeto compreendo as afecções do corpo pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções”.E III, Def. 3.

⁸² Cf. Definição dos afetos na *Ética*, op.cit. pp.237-257, mais especificamente na Exp. das Def. 2 e 3, p.239.

Sobre essa linha de variação constituída pelos afetos estamos sempre atravessando um gradiente de sentimentos que tem na alegria e na tristeza cada um dos seus pólos: toda vez que sinto alegria minha força de existir é aumentada; ao contrário, toda vez que sinto tristeza, minha força de existir é diminuída. Correspondentemente, minha potência de pensar é aumentada ou diminuída a cada vez que sentir alegria ou tristeza.

Mas, em que condições o corpo faz a leitura das idéias produzidas na mente e emite um pulso que é por nós decodificado como alegria ou tristeza? Vamos lembrar que Spinoza define um corpo a partir de duas características fundamentais: uma primeira se refere às relações de velocidade e lentidão, de repouso e movimento das partículas que o constituem. Por menor que seja, um corpo é sempre composto de uma infinidade de partículas; portanto temos aqui uma variação ao infinito das relações de movimento presentes em cada imprecisa partícula do corpo. A segunda característica pela qual Spinoza define um corpo diz respeito ao fato de que possui uma capacidade de afetar diretamente proporcional à capacidade de ser afetado. Portanto, esse poder de afetar e de ser afetado também define a individualidade de um corpo.

Se definimos o afeto pela variação de nossa potência de agir, definimos a afecção como o efeito que um corpo produz sobre um outro, como a ação que um corpo sofre em seu contato com um outro. Nas relações que constituímos, nos encontros que realizamos, estamos, o tempo todo, nos misturando a outros corpos, em relações mais ou menos compossíveis com nossa própria constituição singular. Quando encontramos um corpo que se compõe com o nosso, cujas relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, são compatíveis com as do nosso corpo, então sentimos aumentar nossa força de existir, sentimos alegria, nossos pensamentos se tornam mais potentes, simultaneamente, e sentimos que daquela composição resultou um terceiro corpo mais potente, mais consistente. Tudo acontece ao contrário quando nos relacionamos com um corpo cuja constituição é incompatível com a do nosso corpo: sentimos tristeza, então, nossa potência de agir e de pensar é diminuída, nossas idéias se tornam confusas, padecemos.

Esse poder de afetar e de ser afetada é, ao mesmo tempo, nossa força e nossa vulnerabilidade. Como modos finitos da substância infinita somos seres determinados – ou coagidos - a agir por causas externas: dado um corpo qualquer, existirá sempre um outro mais potente que determinará nosso movimento ou nosso repouso.⁸³ No entanto, e em

⁸³ Cf. EII, P13, LEM3

compensação, quanto mais somos, em comparação com outros corpos, capazes de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer, simultaneamente, de um número maior de coisas, tanto mais nossa mente é capaz, em comparação com outras, de perceber um número maior de coisas. Esse é um critério que define uma mente superior, para Spinoza.⁸⁴

A educação de nossos afetos consiste, portanto, em aumentar a sensibilidade do corpo; torná-lo cada vez mais sensível ao mundo é condição diretamente associada à potência da mente para o conhecimento. Ao aumentar a sensibilidade do corpo, estamos abrindo-o às determinações de causas exteriores; no entanto, a busca pelo conhecimento supõe que o corpo se torne, pouca a pouca, mais ativo, isto é, que deixe de padecer pelas afecções que resultam do contato com outros corpos, e que conquiste uma sensibilidade forte, flexível, e sobretudo dinâmica pela capacidade de usar as forças externas na regeneração de suas próprias forças. Enfim, sabendo que o que a mente pode conhecer é correlato do que o corpo pode experimentar, e não podendo desenvolver um processo de “desafecção” que o tornaria impermeável ao mundo exterior, resta à unidade corpo-mente tornar-se cada vez mais apta a ser afetada e, concomitantemente, ampliar sua compreensão dos processos afetivos, transformando-se em causa adequada dos encadeamentos das afecções corporais e correspondentes idéias dessas afecções. Para Spinoza, o mecanismo que torna possível a liberdade é: a compreensão dos afetos e o domínio das afecções através da construção de um corpo-mente cada vez mais potente para a formação de idéias a partir de si mesmo, que o torne mais autônomo em relação às forças externas.

Essa seria, portanto, a forma de habitarmos a imanência: erigir um plano, um traçado diagramático que corte o caos, imponha um crivo, uma referência valorativa para nossos atos de composição com o mundo e, sem abjurar o movimento infinito, povoar o plano de conceitos; ao formar os conceitos, estamos esquadrinhando o plano, agora a partir de coordenadas intensivas, de maneira que as idéias criadas façam configurar uma topologia própria, dando uma determinada consistência ao plano e à nossa existência no plano, sem impor embaraços ao livre movimento das forças que devem nos perpassar e cuidar de nossa regeneração. Dito de outra maneira, o plano de imanência é um “universo particular”, isto é, um diagrama que responde a nossa necessidade de segmentar o caos e habitá-lo; o procedimento correlativo à instauração do plano de imanência é a criação de conceitos passíveis de serem aplicados a situações particulares, à convivência com os vizinhos, à avaliação das circunstâncias, dos seres e da vida.

⁸⁴ Cf. EII, P13, Esc

Que tipo de idéias correspondem à possibilidade de fluir na imanência, cavalgar as velocidades infinitas pela potência do pensamento? Certamente não as idéias-afecções⁸⁵, idéias do primeiro gênero de conhecimento, formadas ao sabor das variações de nossa potência de agir, pelo efeito fortuito que os corpos exteriores geram sobre o nosso corpo, pela experiência limitada - porque destituída de um pensamento potente – que temos do mundo. No encontro entre o meu e um outro corpo, acolho a marca do outro sobre mim, me entristeço, caso as relações constitutivas do corpo exterior não se componham bem com as minhas próprias relações constitutivas; pelo contrário, me alegro, se realizo uma composição favorável. A esses afetos de alegria e de tristeza, sempre oscilantes, Spinoza chamará “paixões”. Em ambos os casos estou a mercê dos efeitos que o outro exerce sobre mim, estou passiva, portanto. O conhecimento que formamos a partir dessas afecções é extremamente limitado: o que percebemos das coisas revelam muito mais a constituição e a disposição de nosso próprio corpo, num determinado momento, do que propriamente dizem da verdade – ou da realidade - do corpo que nos afeta. Por isso Spinoza chamará inadequado o conhecimento advindo dessas afecções. Quase nada se pode erigir e se manter a partir deles.

A atividade criadora de conceitos que corresponde à necessidade de formularmos nossos universos existenciais supõe uma potência de agir determinada, que se desdobra em dois movimentos: um, voltado para fora, que requer uma sensibilidade instintiva, uma aguda capacidade de perceber os movimentos exteriores e, nele, os corpos semelhantes, cuja constituição pode se somar a do nosso próprio corpo, no sentido de expandir sua força. Desde Empédocles esse é o princípio fundamental da formação de mundos: “a *philia* quer triunfar sobre o império dos *neikos* (...). A mola íntima dessa tendência é a nostalgia do semelhante; a união dos díspares engendra a dor, a união dos semelhantes engendra a alegria”⁸⁶. Deleuze e Guattari também afirmam ser a *philia* o gesto que traça o plano de imanência porque “só os amigos podem estender um plano de imanência como um solo que se esquia dos ídolos”⁸⁷. Horizontalidade e composição, nenhuma hierarquia, nenhuma idolatria, nenhum poder transcendente que possa se colocar como legislador num território do qual não seja parte: o conhecimento de outro corpo exige combinação, correlação, produção de contato, proximidade, vizinhança, a igualdade como primeiro, igualdade em

⁸⁵ Deleuze renomeará assim, como “idéias-afecção”, aquelas constituídas pelo contato com o mundo sensível, isto é, pelo que conseguimos perceber e reter da ação de outros corpos sobre o nosso. Cf. aulas de Deleuze sobre Spinoza, em Vincennes. Curso de 24/01/1978. Disponível em www.freewebtown.com/spinoza

⁸⁶ Os *Pré-Socráticos*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 2000.p. 200. A citação foi retirada do texto de Nietzsche sobre Empédocles publicado em *O nascimento da filosofia na época da tragédia grega*, que integra esse volume da Coleção Os Pensadores, pp. 189-201

⁸⁷ Deleuze e Gattari, 1992, p.61

ato, como princípio, condição da composição. Portanto, o primeiro movimento é voltado para fora, na medida em que somos seres relacionais, causados, inevitavelmente sujeitos à ação das forças externas; ao mesmo tempo, esse movimento requer uma certa orientação para o semelhante, para o que pode se compor favoravelmente conosco, para o bom encontro.

Num segundo movimento, na medida em que interiorizamos a relação com o mundo externo, construímos a capacidade de pesar essas forças em relação às próprias forças que nos constituem, como esforço de compreensão da ação dessas forças em nós e, conseqüentemente, do que nos favorece, do que nos fortifica; trata-se da compreensão da causa pela compreensão do efeito, necessária a que nos transformemos em causa eficiente de nós mesmas pela produção do efeito que nos convém.

Nesse sentido, o conhecimento que interessa à formação das idéias adequadas, o conhecimento que nos torna potentes para habitar o caos sem sermos destruídas por ele e sem abdicar do movimento infinito que nos regenera é, em primeiro lugar, profundamente relacional: conhecemos a partir dos efeitos dos outros corpos sobre o nosso. Este é um ponto importante da interlocução entre Spinoza e Descartes: a impossibilidade do cogito como atividade solipsista, que confere aos objetos uma natureza neutra em relação a nossa capacidade de pensá-lo; Spinoza contestará, veementemente, a atribuição ao ser que pensa de um super-poder sobre os objetos inertes, porque acredita que o conhecimento começa na relação viva entre quem conhece e o objeto de sua atenção, no fato de nos medirmos a partir do efeito que o objeto gera em nós. Mas a contestação do cogito cartesiano terá também outro sentido importante: a dúvida essencial de Descartes parecerá incompreensível e inadequada à filosofia afirmativa de Spinoza, particularmente se convertida em condição do conhecimento. O radical imanentismo spinozano o leva a propor que o conhecimento das coisas se deva tirar de alguma “essência particular afirmativa ou de uma verdadeira e legítima definição”⁸⁸. Isso equivale a dizer que não existem “critérios de verdade” os quais devem ser submetidos ao procedimento da dúvida metódica; o princípio geral do conhecimento verdadeiro, segundo Spinoza, está relacionado ao fato da mente ser causa formal, eficiente e adequada de suas idéias, isto é, as produções da mente devem se explicar inteira e unicamente por sua potência. Existe, portanto, uma única condição para que algo seja dito verdadeiro: o fato dele ser perfeitamente concebido. Essa é, então, a segunda característica do pensamento potente.

⁸⁸ T.R.I., parágrafo 93

Segundo Spinoza, somos “autômatos espirituais”⁸⁹, isto é, estamos fadados a relacionar as coisas existentes e suas idéias correspondentes, se não quisermos ser tragadas pela imensidão das coisas e idéias que nos cercam. Se cabe à mente, particularmente, validar as idéias que ela mesma produz, sem que seja necessário utilizar qualquer critério exterior de verdade, é sobre as condições de uma boa definição, ou seja, é sobre o mecanismo de produção das idéias adequadas que recairá, portanto, o acento do método spinozano. É o que veremos na próxima seção.

2.2. “Existo porque sinto e produzo um pensamento para o que sinto”: correlação entre potência racional e potência afetiva

Na exposição do seu método, Spinoza afirmará que, para que seja perfeita, uma definição deve ultrapassar as propriedades das coisas e alcançar sua essência íntima. Por exemplo: se queremos definir bem um círculo, não o faremos a partir da idéia de uma figura em que as linhas traçadas do centro à periferia da circunferência são iguais, pois dessa forma estaríamos presas à idéia do raio da circunferência que consiste em uma propriedade do círculo. O essencial do círculo teria que ser pensado de tal forma que de sua definição se pudesse depreender todas as suas demais propriedades, e não o contrário.⁹⁰ Spinoza considera simples fazermos isso em relação a um ente matemático, mas, o que seria a essência dos seres físicos e reais, por exemplo, o ser humano?

Para responder a essa pergunta devemos lembrar que um dos pontos fundamentais da filosofia imanentista de Spinoza é a identidade entre essência e potência. Por que essa identidade seria uma condição natural da imanência? É o conjunto das proposições contidas

⁸⁹ A menção ao termo “autômato espiritual” está no parágrafo 85 do T.R.I. O texto é: “(...) a verdadeira ciência procede da causa para o efeito; com esta diferença que, ao que eu saiba, nunca, como nós aqui, conceberam a alma a agir sob determinadas leis e, por assim dizer, como um autômato intelectual”. Qualquer definição nominal de “autômato” nos dará que é “figura que faz movimentos por meio de mecanismos ocultos”(Dicionário Michaelis, vol. único), ou seja, nos remete à idéia de um mecanismo automático do qual não participa a inteligência ou a volição. Contrariamente às definições correntes, Spinoza valoriza a idéia do “autômato espiritual” dada a natureza maquinal da existência das coisas e das idéias, uma vez que se encontram sempre envolvidas em redes causais que as engendram e determinam. O que está em evidência aqui é a natureza relacional das idéias, particularmente das idéias que envolvem certeza – embora as ficções também resultem de relações dedutivas – e que devem ser buscadas segundo uma ordem universal. Essa é, por exemplo, a compreensão de Lívio Teixeira: “A certeza intrínseca do pensamento está, pois, ligada à ordem em que as idéias se relacionam umas com as outras pela causalidade racional. (...) A capacidade de formar idéias absolutas ou dependentes de outras é a expressão do dinamismo natural da mente, do seu automatismo”. (prefácio de Lívio Teixeira ao T.R.I., op. cit. p. 74, grifo nosso). A referência à mente humana como um “autômato espiritual” servirá também para reforçar e valorizar a concepção spinozana segundo a qual somos naturalmente levadas, pelo dinamismo natural de nossa mente, a produzir idéias, condição inicial para produzirmos “idéias verdadeiras”: “Donde se conclui que o Método não é outra coisa senão o conhecimento reflexivo ou a idéia da idéia; e como não há idéia da idéia a não ser que primeiro haja a idéia, segue-se que não há Método a não ser que haja primeiramente uma idéia” (SPINOZA, T.R.I. op. cit. p. 101).

⁹⁰ A definição do círculo considerada por Spinoza como que expressando sua essência é dada por: “figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra móvel”, definição esta que compreenderia a causa próxima do círculo. (T.R.I., p. 131)

no primeiro livro da *Ética* que responde a essa pergunta. Voltemos a elas: pela proposição 17⁹¹ Spinoza afirma que não há nada de contingente na natureza: Deus age exclusivamente por necessidade de sua natureza divina, sendo causa primeira e eficiente de todas as coisas. Ora, desde a tradição teológico-metafísica que, partindo de Aristóteles, estabeleceu a distinção entre “necessidade” e “liberdade” - entendendo por “necessário” tudo aquilo de que Deus é causa eficiente e por “livre” tudo o mais que articula causa formal (a essência do agente) e causa final (a finalidade da ação) – Deus tem poder sobre o necessário, o possível e o contingente. O homem, feito à sua imagem e semelhança, é concebido, pela tradição, como agente livre, dotado de vontade livre. Essa idéia adquire uma importância ainda maior, uma vez que identificamos o “agir em função de fins” como pressupondo inteligência e razão, marcos aristotélicos da essência do humano. Assim, não estaria em nosso poder o que acontece por necessidade natural, nem o que acontece por acaso, mas somente o que é da ordem do “possível”, ou seja, daquilo que *pode* acontecer se houver um agente com poder para fazê-lo acontecer. Desde Aristóteles esse agente é a *vontade* e, pelo parentesco com Deus, ao homem é garantido o poder de usar de sua vontade em todas as questões que supõem uma escolha voluntária, isto é, ao homem é garantido o “livre-arbítrio”. Por seu turno, ao identificar poder como vontade, a tradição teológico-metafísica, projetando em Deus a imagem superlativizada da pretensa virtude humana da liberdade de ação, faz da onipotência divina o poder contingente para fazer ou não fazer aquilo que segue de Sua natureza. Ou seja, tudo o que se encontra no poder de Deus não é, necessariamente, tudo o que o poder de Deus determina; em outras palavras “o possível é mais vasto que o necessário”⁹² e realizar o necessário é uma escolha contingente pelo qual o poder de Deus escolhe um possível e o faz materializar-se, ou seja, o faz existente.

Rompendo com a tradição teológico-metafísica, Spinoza acusará de “adversários de Deus” esses que instituíram um Deus que só cria aquilo que decidiu, por uma vontade absoluta, criar; isso seria o mesmo que dizer que Deus declina-se de sua potência. A proposição de Spinoza é:

da mesma maneira que da natureza do triângulo se segue, desde a eternidade e por toda a eternidade, que a soma de seus três ângulos é igual a dois ângulos retos, da suprema potência de Deus, ou seja, de sua natureza infinita, necessariamente se seguiriam – ou melhor se seguem sempre com a mesma necessidade – infinitas coisas, de infinitas maneiras, isto é, tudo.⁹³

⁹¹ “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém” (EI, P 17)

⁹² Cf. CHAUI, M. Spinoza: da impotência à potência ou da imagem do livre arbítrio à idéia de liberdade. In: MARTINS, A. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

⁹³ EI, P17, Esc.

Pelo trecho da proposição 17, citado acima, vemos que o Deus de Spinoza é tão existente e tão real quanto uma definição afirmativa, que não pode ser negada, nem contradita e que por isso é uma verdade eterna.⁹⁴ Não podendo contradizer que tudo o que existe é e está, não por força de um poder transcendente que usa de sua benevolência e que pode, se quiser, negar-lhe a existência, mas por pura necessidade da potência infinita que faz com que as coisas sejam o que são, simplesmente, Spinoza afirmará a existência de Deus e a absoluta necessidade de tudo o que existe nele, de todo o real existente. E mais, que o grau de realidade das coisas que existem, seu grau de perfeição, varia de acordo com sua complexidade, ou seja, será tanto mais real ou mais perfeita a coisa a qual mais atributos lhe competir⁹⁵. Portanto, tudo se segue, necessariamente, da infinita potência de Deus, e “tudo” são os modos⁹⁶, isto é, os corpos e pensamentos finitos, afecções da substância; dito de outra forma, só existe o que é causa de si (a substância) ou o que é causado (os modos)⁹⁷. Da relação genética entre substância e modos decorre que a substância imprime nos modos sua própria essência infinita⁹⁸. Isso quer dizer que o homem é efeito finito de uma causa imanente infinita, causa essa que, por ser imanente, nele não apenas se exprime, mas também lhe imprime sua marca essencial: ser uma potência causal. É esta, portanto, a resposta ao que nos perguntamos no início dessa seção (qual seria a essência de um ser “físico e real”, como o ser humano, que pudesse ser usada para sua definição; em termos spinozanos isso equivale a perguntar: como “afirmar” o ser humano?): a nossa essência é a nossa potência para gerar efeitos, em outras palavras, nossa potência para afetar – e, correlativamente, nossa potência para sermos afetadas - afirmação que, ao mesmo tempo, constitui a conclusão do primeiro livro da *Ética*: a essência dos corpos e mentes é sua potência para agir, para produzir efeitos⁹⁹.

Nesse sentido, a definição que melhor se refere a nossa essência teria que contemplar os afetos de que somos capazes e isso quer dizer uma medida de singularidade que envolva, ao mesmo tempo, a estrutura do nosso corpo – as relações de movimento e repouso que o constituem – e o poder de afetar e de sermos afetadas, ou seja, a forma como nosso corpo se compõe com os demais corpos, as composições que lhes são favoráveis, o que aumenta

⁹⁴ A definição de Spinoza para “verdade eterna” demonstra bem a natureza formal afirmativa de uma verdade em oposição às proposições que podem ser negadas: “Por verdade eterna entendo que, se é afirmativa, nunca pode ser negativa. Assim, a primeira verdade eterna é “Deus existe”; não é, porém, uma verdade eterna dizer: “Adão pensa”. “A quimera não existe” é uma verdade eterna; não, porém, “Adão não pensa”. (T.R.I. nota nº 3, op. cit. p. 109). A verdade eterna é a que reúne em si, como sua qualidade formal, a condição de não contradição.

⁹⁵ EI, P9

⁹⁶ Os atributos – a extensão, o pensamento - são a mesma substância, só que como percebida pelo intelecto. Cf. nota 52 deste capítulo.

⁹⁷ “Além das substâncias e dos modos não existe nada”. (EI, P15, Dem).

⁹⁸ “Como o intelecto de Deus é a única causa das coisas, isto é, tanto de sua essência como de sua existência, ele deve, necessariamente delas diferir, seja no que toca à essência, seja no que toca à existência. Com efeito, o que é causado difere da respectiva causa precisamente naquilo que ele recebe dela” (EI, P17, Esc. p. 41).

⁹⁹ “Não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito” (EI, P36).

ou diminui sua potência de agir e de pensar. A ética spinozana é profundamente relacional, como vemos. Importa para Spinoza saber: “de que afetos um corpo é capaz?” ou, como aumentar a capacidade de afetar de um corpo? E ainda, reciprocamente: como tornar um corpo mais favorável aos afetos? Toda tentativa de conhecer um corpo que não seja pela singularidade das relações que o compõem e que conferem a ele um certo poder particular de afetar e de ser afetado resulta inócua, mera abstração¹⁰⁰. Pela ética spinozana, portanto, os seres deveriam ser classificados em função dos afetos comuns que apresentam¹⁰¹. Por pensar dessa forma, Spinoza divergirá dos sistemas de classificação convencionais que se baseiam em propriedades abstratas dos seres, sem considerar o que lhes é essencial. Peremptoriamente, ele afirmará:

Nunca nos será permitido, enquanto tratamos da investigação das coisas, concluir qualquer coisa a partir de abstrações e, cuidadosamente, devemos precaver-nos para não misturar as coisas que existem só na inteligência com o que existe na realidade. Mas a melhor conclusão deverá ser tirada de alguma essência particular afirmativa ou de uma verdadeira e legítima definição. Pois que só de axiomas universais não pode a inteligência descer às coisas singulares, uma vez que os axiomas se estendem a infinitas coisas e não determinam a inteligência no sentido de considerar uma certa coisa singular mais que qualquer outra.¹⁰²

A inteligência determinada o é pelo trato com a singularidade das coisas, com o que constitui a essência das coisas em sua relação conosco. Spinoza afirma que “só de axiomas universais não pode a inteligência *descer às coisas singulares*” o que nos leva a pensar em um movimento no qual a inteligência se volta para o que é terra, para o imanente, e daí, para o que está localizado em nós como afeto, de modo que a realidade deve “forçar” a inteligência a atentar para o que está próximo e que nos afeta, como condição para que possamos perceber o que é singular “mais do que qualquer outra coisa”. Confirmando essa idéia, Spinoza dirá em seguida:

Antes de mais nada, é necessário que sempre deduzamos nossas idéias a partir das coisas físicas, ou seja, dos seres reais, avançando, quanto for possível, segundo a série das causas, de um ser real para outro ser real, para que desse modo não nos desviemos para as idéias abstratas e universais, a fim de evitarmos concluir delas algo real ou, também, que de algo real tiremos idéias abstratas, pois que tanto uma coisa como outra interrompe o verdadeiro progresso da inteligência.¹⁰³

¹⁰⁰ “Por isso é conveniente observar, sobretudo, o quão facilmente nos enganamos quando confundimos os universais com os singulares e os entes da razão e abstratos com os reais.” (E II, P49, Esc).

¹⁰¹ Cf., por exemplo, EIII, P51, Esc., “quando comparamos os homens entre si, nós os distinguimos unicamente pela diferença dos afetos, chamando uns de intrépidos, outros de tímidos e outros ainda, enfim, por outro nome”.

¹⁰² T.R.I., op. cit. p. 130

¹⁰³ T.R.I., p. 133

De um ser real para outro ser real – o que equivale a dizer: de causa próxima à causa próxima - até chegarmos à perfeição – à causa primeira – que é um Deus pleno de realidade, preenchido pela essência, pela microrealidade de cada coisa por nós pesada, avaliada, contemplada: a realidade como um traço intensivo, denso, resultado do adensamento provocado pelo alinhamento das essências que passaram a existência pelo poder afirmativo de nossas definições. Por isso entendemos porque o cogito cartesiano não satisfaz a Spinoza: é possível pensar sem que tenhamos “realidade”, um “peso” característico, uma densidade característica do que é “realmente” existente, do que conseguiu alinhar essência-potência e existência afirmativa.

No entanto, é bom lembrarmos que, assim como Deus é causa primeira, livre e necessária de tudo o que existe, nós, como seres causados, somos determinadas a agir, tanto pela causa primeira, Deus, quanto por outras séries causais que nos constituem e das quais fazemos parte, também como causadoras, produzindo efeitos a partir de nós mesmas. Ou seja, nós não somos causa livre do que nos acontece, não somos nós que damos as cartas, proposição que faz desabar um dos principais monumentos da racionalidade ocidental: a tese do livre arbítrio como causalidade contingente, independente, que se reveste da possibilidade de escolher entre acontecimentos possíveis, movidas apenas pela força da nossa vontade. Rompendo com o livre arbítrio como poder de escolher entre possíveis, Spinoza introduzirá a liberdade, no último livro da *Ética*, como a potência para compreender e realizar plenamente a força de nossos afetos, identificando, portanto, potência racional e potência afetiva.

A liberdade maior não será, então, exercer o livre desígnio (com o contraponto da imputação de responsabilidade que tem como conseqüência, quase sempre, a culpabilidade e a má consciência associada ao livre arbítrio), mas algo que parecerá talvez bem menos pretensioso: criar conceitos para os afetos, preencher-lhes a aleatoriedade com um pensamento que os faça voltarem-se a nosso favor, engravidá-los de sentidos singulares, atribuir-lhes uma densidade e uma intensidade, imantá-los, magnetizá-los, para que sejam setas conectivas, encontrantes, encaixantes com as forças exteriores, criando circuitos e possibilitando os fluxos regenerativos. O que parecerá, eminentemente, um trabalho da razão, terá, no entanto, outro móvel: o desejo.

Para compreender o sentido do desejo em Spinoza, vamos lembrar sua proposição de que tudo o que é vivo se esforça por durar, por perseverar em seu ser¹⁰⁴. Em seguida a essa

¹⁰⁴ “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIII,P6)

proposição, Spinoza afirma que tal esforço com que cada coisa persevera em seu ser é sua essência atual, seu *conatus*, da qual necessariamente seguem-se certas conseqüências. Vimos, nas páginas anteriores, que Spinoza identifica essência e potência, relação que está explícita na proposição 7 do livro III da *Ética*:

Da essência dada de uma coisa qualquer seguem-se necessariamente certas conseqüências. Além disso, as coisas não podem fazer senão aquilo que necessariamente se segue de sua natureza determinada. Por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, quer sozinha, quer em conjunto com outras, ela age ou se esforça por agir, isto é, a potência ou o esforço pelo qual ela se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é que sua essência dada ou atual.

Tudo quer durar. Nos seres humanos, onde o esforço para durar pode chegar à consciência, essa potência para perseverar na existência, que é próprio da essência de tudo o que é vivo, é chamada “desejo”¹⁰⁵. O desejo é, em Spinoza, a essência de nosso esforço para durar. Nesse sentido, o desejo é uma ação: a ação de fazermos o que determina nossa natureza, nossa essência, como necessidade de afirmar-se, de perseverar na existência. O desejo é, portanto, a própria potência se exprimindo.

Pela proposição 4 do terceiro livro da *Ética*, temos que “nenhuma coisa pode ser destruída, senão por uma causa exterior”. Essa afirmação, coerentemente com a proposição de que tudo o que existe se esforça para perseverar em seu ser, explicita, mais uma vez ainda, a natureza afirmativa da ontologia spinozana: tudo o que existe se afirma e afirma sua singularidade: “poder existir é potência”¹⁰⁶. Dito de outra forma, existir é poder exercitar a potência. O desejo, afeto pelo qual agimos, segundo nossa natureza, para continuar existindo é, portanto, medida que diferencia, medida de nossa singularidade, porque relacionada à forma como cada uma de nós se esforça para perseverar em sua existência, para afirmá-la.

Ao desejo aplica-se a regra geral dos afetos: de cada um se pode formar uma idéia, adequada ou inadequada, o que leva Spinoza a afirmar, na proposição 49 do livro II: “Não há, na mente, nenhuma volição, ou seja, nenhuma afirmação ou negação, além daquela que a idéia, enquanto idéia, envolve”. Enquanto potência afirmativa o desejo envolve um conceito que o particulariza: é como idéia, envolvendo também memória e imaginação, que o desejo é decisão e predispõe à ação; por isso Spinoza conclui: “vontade e intelecto são

¹⁰⁵ “Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas a medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se appetite (...). Além disso, entre appetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida em que estão conscientes de seus appetites.” (EIII, P9)

¹⁰⁶ EII, P11, Dem. Alternativa e Esc.

uma só e mesma coisa”¹⁰⁷. Portanto, o que existe é a afirmação ou a negação: quando sentimos, quando desejamos, quando pensamos, enquanto perseveramos em nosso ser, o que fazemos é afirmar ou negar alguma coisa.

A afirmação de que “poder existir é potência” confirma integralmente o que dissemos acima e está relacionada, na proposição 11 da segunda parte da *Ética*, à outra afirmação: “se poder existir é potência, segue-se que, quanto mais realidade a natureza de uma coisa possuir, tanto mais ela terá forças para existir por si mesma”.

Vimos anteriormente que a idéia de realidade está relacionada à idéia de perfeição em Spinoza; vimos ainda, que é a alegria o afeto que sinaliza a passagem de uma menor a uma maior perfeição. Vimos também não apenas o paralelismo corpo-mente, mas as relações de causalidade entre idéia e afeto. Vimos enfim, que um corpo apto a perceber muitas coisas é correlato de uma mente potente para o “múltiplo simultâneo”¹⁰⁸, aproximando-a das velocidades infinitas. Concluimos, portanto, por uma causalidade circular envolvendo perfeição/realidade, desejo, alegria e conceito em Spinoza: conferimos maior perfeição e realidade à nossa existência quando, a partir de nós mesmas, a partir de uma disposição interna, abrimos nossa sensibilidade para o infinito, tornamo-nos capazes de perceber o todo e de nos mantermos integradas a ele, ao mesmo tempo que, criando determinações para nossos desejos, criamos, concomitantemente e por imantação, um plano na imanência favorável ao fluxo de nossas intensidades, de forma a que, aos sinais de alegria percebidos nas nossas relações com as coisas exteriores venham se adensar outras alegrias, formando topologias mais afeitas à nossa singularidade. Este seria, ao modo spinozano, um caminho para realizarmo-nos como obra de arte.

Em resumo, o desejo é a “linha de prumo” a partir da qual erigimos nossos planos de imanência, regiões recortadas do caos onde podemos fazer habitar nossos conceitos. Determinar nossos desejos, isto é, transformarmo-nos em causa adequada deles, é, portanto, uma condição não só de ganharmos potência para a ereção dos nossos universos particulares quanto para a determinação também da qualidade dos seres com que iremos mobiliá-los.

Nesse ponto, voltamos a nossa questão inicial: porque a tese spinozana do conhecimento como o mais potente dos afetos pareceu a Nietzsche o ponto de maior proximidade com o

¹⁰⁷ EII, P49, Cor.

¹⁰⁸ Essa expressão está em CHAUÍ, M. (2009) p. 62.

filósofo holandês? É a essa questão que tentaremos responder ao longo do terceiro capítulo, no intuito de compreender a “dualidão” dos filósofos de nossa eleição.

Capítulo 3: Imanência sem Deus, conflito das forças cósmicas e produção humana da verdade

Já mencionamos nas páginas anteriores alguns pontos onde se intersectam as linhas de pensamento de Spinoza e Nietzsche, bem como onde se bifurcam, indicando dessemelhanças até certo ponto inconciliáveis. No entanto, como veremos ao longo deste capítulo, semelhantemente à Spinoza, Nietzsche reivindica as mesmas condições imanentes na produção de nossas verdades. Nessa seção, vamos focalizar o pensamento nietzschiano no ponto em que, partindo de uma cosmologia que estabelece o conflito de forças como condição de todo o existente, declina-se para a terra com o objetivo de examinar o caráter mundano de nosso comportamento moral, réplica humanizada dos mesmos conflitos de força que engendram os mundos e de tudo o que está nele, verdades e conceitos aí incluídos. As figuras de Apolo e Dioniso, que aparecem no livro inaugural de Nietzsche – *A origem da tragédia*, de 1872 -, são trazidas para esse momento do trabalho como personagens conceituais¹⁰⁹ que personificam essas disputas. O recurso aos mitos gregos, além de reproduzir a versão nietzschiana do conflito inerente ao mundo fenomênico, serve a que pensemos a natureza dinâmica que subjaz à aparição de toda forma, material e imaterial, e talvez nos sirva, ainda, para pensarmos movimentos de aprendizagem que tenham incorporado o devir como condição para seguirem as linhas do desejo e atuarem diretamente **com** o que faz, em cada uma de nós, produzir a centelha do pensamento potente.

Na segunda subseção apresentaremos a genealogia dos afetos e pensamentos proposta por Nietzsche como condição de enfrentamento da metafísica; tomaremos contato com o conhecer nietzschiano e com a natureza ficcional das verdades que criamos e que servem ao exercício de nossa vontade de potência. A análise recupera as condições de normatividade do conhecimento autodeterminado ao mesmo tempo em que acompanha Nietzsche no convite que faz aos espíritos livres quanto a imaginarem o mundo pós metafísica: “que forma terá a sociedade humana, sob a influência de um tal modo de

¹⁰⁹ Os “personagens conceituais”, expressão Deleuze-guattariana que designa a encarnação dos conceitos em figuras que os veiculam, “operam os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor, e intervêm na própria criação de seus conceitos” (Deleuze e Gattari, 2006,p.85).O autor os usa para representá-lo – e nesse caso reveste-o de uma aura de simpatia -, ou para servir de figura de oposição a partir do qual se rejeitará determinado aspecto de uma teoria ou de uma filosofia, quando encarnará características antipáticas, que provoquem rejeição. Dioniso será um personagem conceitual para Nietzsche: pelo corpo de Dioniso, o filósofo alemão dançará, cometerá excessos, defenderá a guerra, o conflito, o obscuro, o enigma, qualidades que ele intensificará, traçando-as de forma positiva, na descrição do mito grego. Deleuze e Gattari complementam: “O personagem conceitual nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive, ele insiste. O filósofo é a idiosincrasia de seus personagens conceituais. (...) Na enunciação filosófica, não se faz algo dizendo-o, mas faz-se o movimento pensando-o, por intermédio de um personagem conceitual. Assim, os personagens conceituais são os verdadeiros agentes da enunciação”. (idem, pp.86 e 87)

pensar?”. A provocação incita a que nos tornemos cobaias de nós mesmas, no experimento de nos livrarmos do poder normativo da metafísica teórica e dogmática, produzindo em nossos próprios corpos e almas o efeito de um pensamento livre da especulação transcendental.

3.1. Dioniso, Apolo e alegria trágica

À pergunta sobre sua concepção de mundo, Nietzsche responde com um belíssimo aforismo contido nos Fragmentos Póstumos; de sua leitura, saímos com a impressão de termos sido remetidas ao caótico movimento das forças plasmadoras do universo para concluir, ao final, que somos, nós mesmas, partes da tempestuosa relação de forças que coloca o mundo em movimento. Permitam-me uma citação mais longa para que seja possível experimentarmos juntas o efeito cinético do trecho em questão:

E sabeis também o que é “o mundo” para mim?(...)Este mundo: uma imensidão de força, sem princípio, sem fim, uma grandeza fixa, férrea de força que não se torna nem maior nem menor, que não se consome, mas somente se transforma, como totalidade imutavelmente da mesma grandeza, um balanço sem despesas e sem perdas, mas também sem incremento, sem entradas, circunscrito pelo “nada” como seu confim (...) mas como força para todo onde, como jogo de forças e de ondas energéticas, uno e “muito” a um só tempo, que enquanto se acumula por um lado, por outro diminui, um mar de forças em si mesmas tempestuosas e flutuantes, em eterna transformação, em eterno recurso, com anos incomensuráveis de retorno, com fluxo e refluxo de suas formas, afastando-se violentamente da simplicidade à mais variada multiplicidade, da quietude, fixidez e frieza máxima à incandescência, ao descontrolo mais selvagem, à máxima contradição, para depois voltar da superabundância à simplicidade, dos jogos das contradições anterior até o prazer do unísono, em contínua afirmação de si mesmo também nessa identidade dos seus anos orbitais, e bendizente a si mesmo como aquilo que, em eterno, não pode não retornar, como um devir que não conhece saciedade, fastio, cansaço -: este meu mundo dionisíaco, de eterna auto-criação, de eterna auto-destruição, este mundo misterioso de volúpias duplas, este meu além do bem e do mal (...) – quereis vós um nome para este mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz também para vós, que sois os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais noturnos? – Este mundo é a vontade de potência – e nada mais do que isto! E vós mesmos sois esta vontade de potência – e nenhuma outra coisa que isto!¹¹⁰

O fragmento deixa expostas algumas questões interessantes para entendermos a cosmologia nietzschiana e dela apreender elementos importantes de sua ontologia das forças: o mundo é uma imensidão de forças, sem princípio nem fim; vimos, no primeiro capítulo, que Nietzsche abre mão de qualquer nome para designar um princípio criador,

¹¹⁰ Nietzsche. Fragmentos póstumos:1885, 38 [12]

mesmo que se pense esse princípio como correlato da natureza. Sempiterno, dentro de determinadas medidas, ígneo, explosivo, variando infinitamente de um estado a outro, e lançando tudo ao movimento eterno: o mundo de Nietzsche estranhamente se estabiliza pelo jogo incessante entre autocriação e autodestruição. No movimento infinito, formas são criadas e formas submergem, para retornarem, eternamente.

Scarlet Marton¹¹¹ lembra bem que, de todas as filiações declaradas por Nietzsche nenhuma talvez seja mais forte e mais seminal que as composições que ele faz com Heráclito. Ao se lançar à compreensão dos pré-socráticos, Nietzsche intentava trazer da antiga Grécia elementos de renovação da cultura alemã e da modernidade de uma maneira em geral, em relação a qual sempre se manteve como um extemporâneo.

Em 1872, Nietzsche publica *O nascimento da tragédia*, livro de estréia em que analisa a cultura grega, especificamente a relação dos gregos com seus mitos; Nietzsche experimentará, então, a rejeição imediata que a obra causa nos meios acadêmicos mais conservadores, de onde recebe críticas quanto à falta de rigor de suas fontes documentais¹¹²; no prefácio publicado quatorze anos depois da primeira edição, o próprio Nietzsche reconhece que o livro é “desprovido de uma vontade de limpeza lógica, muito convencido e, em virtude disso, eximindo-se de provas, desconfiado até mesmo da decência de provar”¹¹³. Mas desde a polêmica que se seguiu à sua primeira publicação, estava claro que o que Nietzsche oferecia era uma interpretação eivada de intencionalidade quanto à proposta de transformação dos valores modernos; ou seja, ao utilizar de seus estudos sobre a Grécia antiga, Nietzsche buscava realizar uma crítica da modernidade, apresentando uma visão de mundo baseada na concepção trágica e na justificação estética da existência. Inaugurando, portanto, o perspectivismo que defenderá e exercitará ao longo de sua obra e de sua existência, é a favor desse projeto de crítica à modernidade que ele põe a operar as figuras de Dioniso e Apolo como forças conflituosas originais que fecundam o nascimento da tragédia grega. Representando, respectivamente, as forças da natureza, em sua violenta mutabilidade e as forças da beleza que respondem pela individuação da forma, Dionísio e Apolo realizam a tragédia como “a representação sublime da desmesura, em seu pacto com a medida e a beleza”¹¹⁴.

A leitura nietzschiana da origem da tragédia e as teses posteriores sobre o conflito e o dinamismo das forças que está na origem de tudo são marcas que mostram a presença de

¹¹¹ MARTON, 2009, p. 5

¹¹² Cf. MACEDO, I. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. São Paulo:Annablume, 2006. p. 125

¹¹³ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. São Paulo:Ed. Escala, 2007.

¹¹⁴ MACEDO (2006). Op. cit. p.131

Heráclito em toda a produção de Nietzsche, não só pelo mobilismo incessante das forças, mas principalmente pelo caráter conflituoso, pela disputa inerente a esse movimento e, ainda mais, pelo poder do logos para captar o fluxo caótico e conferir-lhe uma forma.

O pensador efésio viveu na segunda metade do século VI a.C., na Jônia, Ásia Menor, e deixou cento e vinte e seis frases fulgurantes, enigmáticas, reunidas numa filosofia que tem o fogo como seu signo maior. Filósofo e poeta da instabilidade, da mudança permanente, e, simultaneamente, da busca pelo logos capaz de captar e expressar o movimento incessante do mundo, Heráclito legou ao ocidente o pensamento do devir, base da filosofia de Nietzsche.

De Heráclito Nietzsche herdou muito mais ainda: o estilo aforístico como meio de arremessar seu pensamento sem pretender esgotá-lo, o gosto pela impermanência que o faz refratário a qualquer convicção pretensiosamente universal, a rejeição do ato de acumular conhecimentos – *“a erudição não confere sabedoria”* - , o prazer na disputa - *“o combate é de todas as coisas pai, de todas rei, a uns manifestou como deuses, a outros como homens, de uns fez escravos, de outros livres”*¹¹⁵ - , a fé na superfície, na aparência, no sensível – *“maus testemunhos são para os homens olhos e ouvidos se almas bárbaras eles têm”*¹¹⁶ .

No texto em que discute a palestra de Nietzsche sobre Heráclito, proferida no tempo da cátedra na Universidade de Basel, em meados de 1870, Wilkerson¹¹⁷ esclarece sobre os quatro pontos de sustentação do pensamento heracliteano, indicados pelo próprio Nietzsche: a) Todas as formas existentes são eternamente “tornar-se”; b) Todo “tornar-se” justifica-se por si mesmo; c) As formas estão em desacordo consigo mesmas e essa tensão interior cria uma harmonia estrutural; d) O fogo nos dá a metáfora mais apropriada para entender essas relações. As quatro proposições poderiam ser vistas como o resumo esquemático da cosmologia nietzschiana, expressa no fragmento que apresentamos no início deste capítulo. Sob o paradigma heracliteano as formas e estruturas estão permanentemente em fluxo, e ele próprio despreza, como “ficções vazias”, os discursos fundacionais do ser como *eidos* imutável e absoluto¹¹⁸.

¹¹⁵ Fragmento 53

¹¹⁶ Fragmento 107

¹¹⁷ WILKERSON, D. *Autodomínio e forma variável: a palestra de Nietzsche sobre Heráclito*. Revista Impulso 16(41). Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2005. Disponível em www.unimep.br

¹¹⁸ As referências a Heráclito presentes neste capítulo foram retiradas de duas fontes: a tradução de Emmanuel Carneiro Leão para os “Fragmentos” (Editora Tempo Brasileiro, 1980) e do artigo de Orsely Ferreira de Brito para os Cadernos do ICHF, Universidade Federal Fluminense, julho de 1989, além, obviamente, das referências de Nietzsche a Heráclito, particularmente no texto de “A filosofia na idade trágica dos gregos” (Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa:Edições 70,1995a)

Está clara, em todos esses pontos, a filiação de Nietzsche ao pensamento de Heráclito, e podemos, efetivamente, sentir o movimento da linha de continuidade que subjaz ao esforço de atualização da filosofia efésio empreendido por Nietzsche. Mas talvez nada tenha sido mais definitivo para o filósofo alemão que a concepção heracliteana do mundo como variação de força que tem na metáfora do fogo sua imagem mais forte de instabilidade, impermanência e igual poder de criar e destruir, e assim gerar estabilidade no movimento.

Essa concepção é particularmente importante não só porque define um ethos dirigido ao trabalho sobre essas forças, tema que ocupa boa parte das formulações de Nietzsche, mas também porque cria condições para que a filosofia do martelo possa se lançar sobre a moral de rebanho com a força desestabilizadora necessária à renovação cultural pretendida por Nietzsche.

A questão da moral acompanhará o filósofo alemão por toda a vida com uma força avassaladora, crítica e propositiva, até culminar na publicação de *O Anticristo*, em 1888, quando perdeu a razão e encerrou sua produção intelectual. Em *O Nascimento da Tragédia*, ela se manifestará a partir da afirmação de que “a existência do mundo só pode se justificar como fenômeno estético”. O projeto nietzschiano de substituir os valores morais por valores estéticos é intensificado pela delação do cristianismo como o maior atentado contra a vida já experimentado pela cultura ocidental. Ele dirá no prefácio publicado posteriormente à primeira edição do seu livro inaugural:

Na verdade, não há nada mais inteiramente oposto à interpretação, à justificação puramente estética do mundo (...) do que a doutrina cristã, que é e quer ser *somente* moral e que, com suas medidas absolutas (...) relega a arte, toda a arte, ao reino da mentira, isto é, nega-a, a reprova, a condena. Por trás de semelhante maneira de pensar e avaliar (...) percebi desde sempre a *hostilidade* à vida, a aversão rancorosa e vingativa contra a própria vida: pois toda a vida se fundamenta na aparência, na arte, na ilusão, na ótica, na necessidade da perspectiva e do erro.¹¹⁹

A guerra declarada por Nietzsche ao cristianismo dirige-se e condena o enfraquecimento dos instintos, a condenação do prazer, a deformação dos sentidos, todas as fraquezas que se travestem de compaixão, abnegação, paz indolente, medo, culpa, má consciência ou qualquer outro valor capaz de dirimir “as paixões tônicas que elevam a intensidade do sentimento vital”¹²⁰. A fórmula i-moral de Nietzsche é simples:

¹¹⁹ NT, prefácio. op. cit. p. 19

¹²⁰ NIETZSCHE. F. *O anticristo*. São Paulo: Ed. Escala, 2008. p. 24

O que é bom? – Tudo aquilo que eleva no homem o sentimento do poder, a vontade de poder, o próprio poder.
O que é mau? – Tudo aquilo que provém da fraqueza.
O que é a felicidade? – O sentimento que a força cresce – que uma resistência foi superada.
Não a satisfação, mas mais poder; não a paz em si mesma, mas a guerra; não a virtude, mas a capacidade (virtude no estilo da Renascença, a *virtú*, a virtude isenta de moralismo).
Os fracos e os fracassados devem perecer: primeiro princípio de nossa filantropia. E realmente se deve ajudá-los nisso.¹²¹

É preciso compreender a proposição de Nietzsche de “ajudar os fracos a perecerem” como a aceitação radical da necessidade da transmutação das forças que é inerente aos processos de ressurgimento, já que tudo é movimento e fadado a retornar, eternamente. De fato, para Nietzsche, os grandes avanços da humanidade, toda a técnica, toda a arte, toda a ciência que se prezem, resultaram de um processo de concentração de energias, de acumulação de forças e que, posteriormente, vai expressar seu excesso em explosões de criatividade, de invenção, de descoberta, de aumento significativo do impulso vital. Por isso, se se pode falar em uma orientação propriamente nietzschiana para a condução da vida, essa orientação seria, sem dúvida, a “interiorização”, o voltar-se para si como ímpeto de auto-conhecimento mas também como estratégia de concentração e orquestração das forças interiores: antes de tudo, é necessário que aprendamos a identificar, entre as forças que nos atravessam, aquelas que se compõem com o que temos de mais forte, atentas aos ganhos de vitalidade que essas composições podem auferir. Em todo o processo, trata-se de submeter as forças que contrariam nosso instinto vital e fazer prevalecer o que intensifica esse instinto, sabendo de antemão que esse desacordo, a persistência da batalha de si consigo mesma, é a condição natural do humano. Não havendo um poder transcendente que comande esse processo, nem o elemento teleológico que possa dirigi-lo, é da solução, sempre superável, do conflito interno das nossas forças, ou seja, é de nosso *agôn* privativo, que ganhamos coerência e consistência.¹²²

Novamente é a fórmula heracliteana que rege essa visão do mundo: “aquilo que está em desacordo consigo mesmo concorda consigo mesmo”¹²³. De acordo com Wilkerson, citado anteriormente, este fragmento coloca em oposição duas palavras gregas: *diapheromenon* e *sympheromenon*, respectivamente discordar (também no sentido de diferir) e concordar. Ainda segundo o referido pesquisador, várias conotações do termo grego *diaphero* devem

¹²¹ Idem, p. 19, grifos do autor.

¹²² Em Nietzsche, tais processos de superação quase sempre sucediam-se a intensos sofrimentos físicos impingidos por enfermidades que o acompanharam durante toda a vida. “Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que se encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos nossa humanidade. Duvido que uma tal dor “aperfeiçoe” - ; mas sei que nos aprofunda.”G.C. op. cit. p. 13.

¹²³ Fragmento D51

ser notadas: na linguagem grega coloquial, *diaphero* pode significar literalmente *induzir* ou *carregar (phero) contra*. No caso do referido fragmento de Heráclito, o significado da palavra alude a uma ação que está se dando contra si mesmo, no sentido de quem recebe a ação de si mesmo, isto é, que experimenta uma ação interiorizada, de si consigo.

A experiência conflituosa perde, então, seu caráter de pura hostilidade, para indicar uma medida de saúde das almas em luta, uma vez que “aquilo-que-está-em-desacordo-consigo-mesmo contém seu próprio imperativo moral: deve buscar eternamente maneiras novas e mais apropriadas de “travar a guerra” de seu próprio tornar-se”.¹²⁴ O resultado, sempre provisório, desse processo é que as formas que se constituem a partir da solução da experiência agonal engendram vários graus de definição entre as forças participantes do conflito, hierarquizando as formas emergentes e produzindo a nova estrutura global que determinará o engajamento de outras forças em novo conflito.

Se este é o movimento de produção de si – e há que se pensar nas inúmeras forças que concorrem para os processos subjetivadores – a emergência do conceito, momento epigenético dessa produção, expressa, na verdade uma lenta urdidura de meios e fins nem sempre claros, de formas reabsorvidas, ruminadas, crescendo às vezes sob tutela de forças já instaladas, outras vezes irrompendo sem governo, e outras ainda resultando da tensão silenciosa das forças, sem que saibamos, exatamente, o que é que há de aparecer:

Entrementes não cessa de crescer a “idéia” organizadora, chamada a dominar – ela começa a dar ordens, lentamente tira dos caminhos desviados e equivocados, prepara qualidades e capacidades separadas que, um dia, se revelarão indispensáveis, como meios para o todo – vai reordenando passo a passo todas as faculdades subalternas, antes mesmo de deixar transparecer algo da tarefa dominante, da “meta”, do “fim”, do “sentido”.¹²⁵

Diferentemente de quem apenas se esforça por colecionar conhecimentos e apurar uma erudição vazia, cultivar um olhar sobre si mesma é condição, na filosofia nietzschiana, de desenvolver o poder de uma visão construtora de formas. Isso envolve uma prática de mando e de obediência – “E a própria vida me confiou esse segredo: “olha” – disse – “eu sou aquela que deve sempre dominar-se a si mesma””.¹²⁶ Mas envolve, igualmente, um exercício de estilo em tudo coerente com a introspecção de que falamos:

Comunicar um estado, uma tensão interior de *phatos* por meio de sinais, incluindo o ritmo desses sinais – este é o sentido de todo estilo (...). É bom todo estilo que comunica um *estado interior*, que não se equivoca sobre os sinais, sobre o ritmo dos

¹²⁴ Wilkerson, D. op. cit. p. 5. grifos do autor

¹²⁵ EH, op. cit. p. 50, grifos do autor

¹²⁶ AFZ, (Da vitória sobre si próprio) op. cit. p. 129

sinais, sobre os gestos – todas as leis do período escrito são formas do gesto.¹²⁷

O estilo – e a forma por ele revelada, ou que a ele corresponde - supõe, portanto, um estado de tensão provocado pela disputa das forças, internamente. A tensão interior que antecede a expressão do gesto, isto é, que é anterior e que habita o germe da forma, antes de sua precipitação na superfície do mundo, é propriamente o impulso dionisíaco, como força titânica, desmedida, violenta e *por isso mesmo* fecunda, rica e exuberante.

Dioniso interpreta, na mitologia grega, os processos de renovação da natureza e está presente nos rituais de colheita, quando a terra oferece generosamente seus frutos; tigres e panteras são pacificados por seu poder e caminham com ele, sob o seu jugo; como o deus do vinho e da embriaguez e pela ação de sua força despótica, exercida ao som dos hinos que entoa, arrasta em seu ímpeto todo o *principium individuationis*, lançando o indivíduo – ou toda e qualquer forma – ao colapso, até aniquilá-lo num completo esquecimento de si mesmo. O aniquilamento do indivíduo tem um sentido de dissolução libertadora e identificação mística com o todo, de comunhão com o uno.

Segundo Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, o mundo grego manteve Dioniso afastado de seus cultos místicos o quanto pode. Isso porque, sob a influência do Dioniso dos bárbaros, realizavam-se festas cujo objeto era a total licenciosidade sexual que se aproximava da completa bestialidade, com rompimento da barreira da consangüinidade e prática de todo tipo de crueldade voluptuosa. Contra o que parecia aos gregos pura degenerescência, levantava-se o poder de Apolo, deus da harmonia das formas, da beleza, da justeza de medidas, das artes plásticas. Apolo, o adivinho, o decifrador dos sonhos, possui poder absoluto sobre as imagens e por isso domina também as alegorias do imaginário onírico.

Quando o mundo helênico consegue dominar a influência dos povos bárbaros, a resistência a Dioniso foi se arrefecendo até a reconciliação entre os dois deuses: Apolo e Dioniso se aliam tendo antes definido as fronteiras do domínio de cada um que, sob nenhuma hipótese, deveria ser ultrapassada. As orgias dionisíacas são assimiladas pelo mundo grego como festas de redenção liberadora e de transfiguração das formas quando o alegre delírio das artes invade a natureza e comunga com ela seu poder criador. Celebra-se, com a união dos corpos, o princípio gerador da vida, em seu ciclo de nascimento, morte e renascimento, a fusão com a natureza e o apartamento dela, como outra forma individuada: “através dessas

¹²⁷ EH (Por que escrevo livros tão bons,4) op. cit. p. 60

festas gregas transparece, com um ímpeto sentimental, a natureza que geme por causa do seu desmembramento em indivíduos”.¹²⁸ As forças dionisiacas atuam aí para devolver todas as formas de volta ao indeterminado, de onde haverão de ressurgir.

Ai está, segundo Nietzsche, o nascimento da tragédia grega: é a partir da conciliação dos instintos apolíneo e dionisíaco que os gregos inventam a tragédia como sabedoria popular para enfrentamento da vida que desdobra diante deles a visão da dor, do sofrimento, da falta de sentido remetendo a esperas angustiantes, de tudo o que é sinistro e terrificante; é pela tragédia e por seus efeitos catárticos que os gregos transfiguram o desespero da existência e passam a acreditar “ser necessário todo aquele mundo de dor, a fim de que por ele o indivíduo seja impelido à criação da visão libertadora e que então, abismado na contemplação dessa visão, permaneça calmo e cheio de serenidade em sua frágil embarcação embalada pelas ondas no meio do mar”.¹²⁹

O apaziguamento entre Apolo e Dioniso é, para Nietzsche, o momento mais importante da história do culto grego¹³⁰. É a reconciliação entre as duas forças que possibilita o desenvolvimento da tragédia como manifestação artística que alia, de um lado o mundo de imagens de sonhos e a beleza das formas oníricas e, de outro, a embriaguez e o dilaceramento das formas, o retorno e diluição delas no todo indivisível. Sustentam essa aliança, o apuro formal e as proporções ideais de criaturas sobre-humanas próprias da poesia épica – da qual Homero é sua maior personalidade - e o subjetivismo apaixonado, a música essencial, a explosão delirante dos apetites e, enfim, o gozo na dissolução característico da poesia lírica, - representada por Arquíloco¹³¹, como as duas forças complementares que forjaram a singularidade da arte grega. Analisando o surgimento do ditirambo dramático no mundo helênico, Nietzsche contrapõe o épico e o lírico como expressões distintas pela prevalência, respectivamente, da força de Apolo e de Dioniso, e coloca em correspondência o poeta lírico – “que canta diante de nós toda a escala cromática de suas paixões e de seus desejos”¹³² e o músico, identificação pela qual atribui à música primordialidade no ato criativo. Citando Schiller, que esclarece sobre o processo de sua própria criação poética confessando que “para ele, a condição preparatória favorável à criação poética não era a visão de uma sequência de imagens, como uma causalidade

¹²⁸ NT, p.35

¹²⁹ Idem, p. 44

¹³⁰ Ibidem, p. 35

¹³¹ Arquíloco (712 – 644 a.C.), considerado o primeiro poeta lírico da Grécia antiga. Cf. NT, p.47.

¹³² Ibidem, p. 48

coordenada dos pensamentos, mas sim uma *tonalidade musical*¹³³, Nietzsche vai afirmar a música como expressão da região mais profunda e abissal do ser, reflexo, “*sem imagem e sem conceito*”, da agonia primordial, que alcança sua redenção “na aparência da visão [que] produz agora um novo reflexo, como alegoria individual ou exemplo.”¹³⁴

A primeiridade da música em relação à forma reproduz a mesma precedência que Nietzsche atribui a Dioniso em relação a Apolo, por mais que, na cultura grega, Dioniso tenha se infiltrado posteriormente, quando se arrefece a resistência quanto ao caráter violento, sombrio e ameaçador incorporado pelo Deus da dissolução, do arrebatamento, da embriaguez. Por sua vez, as resistências perpetradas pelas forças apolíneas, revelam a desconfiança e temor com que confrontamos o imponderável, representado pelo instinto dionisíaco. Ao reunir os dois espíritos, a tragédia grega, como manifestação popular, teria inaugurado uma era de exuberância e magnificência, afirmando-se em seu poder de superação do sofrimento e da dor existencial pela expressão estética, de fundo catártico, conferida aos dramas dos deuses ali representados.

Dioniso é o mito fundador que incorpora o sofrimento e o esforço de superação de todos os outros personagens trágicos, de Prometeu a Édipo, máscaras do herói combatente original. O combate que se trava é do indivíduo – obra das forças apolíneas – presa de seus erros e vontades - e do sofrimento deles decorrente. Dioniso experimenta em si as dores do parto das formas individuadas. Nietzsche expõe dessa maneira o ensinamento dos mistérios da tragédia: “o conhecimento fundamental da unidade de todo o existente, a consideração da individuação como causa primeira do mal, enfim a arte como alegre esperança de uma libertação do jugo da individuação e o pressentimento da unidade restabelecida”.¹³⁵

O coro presente na cena da tragédia, antes de formar um público ideal (“participante”, como nos referiríamos, contemporaneamente), se constituía em uma muralha viva “de que se cerca a tragédia a fim de se separar do mundo real e salvaguardar seu domínio ideal e sua liberdade poética”¹³⁶; a tragédia arquitetava-se assim a partir de um “estado natural imaginário” povoado de “seres naturais imaginários”. Ao invés de assistir a uma servil imitação da realidade, o coro formado por gregos crédulos, orquestrados pela figura do sátiro como corista dionisíaco, vive, efetivamente os dramas representados, experimenta o

¹³³ Ibidem, p.48. Johan Christoph Friedrich Von Schiller, poeta, filósofo e historiador alemão, representante do romantismo alemão e classicismo de Weimar. Sua “Ode à Alegria”, uma das epígrafes deste trabalho, inspirou Beethoven a escrever, em 1823, o quarto movimento de sua nona sinfonia. A citação integral que Nietzsche faz de Schiller é: “A impressão em mim é primeiramente sem objeto claro e definido; este se forma mais tarde. Certo estado de alma musical o precede e gera em mim a idéia poética”.

¹³⁴ Ibidem, pp. 48-49

¹³⁵ Ibidem, p. 80

¹³⁶ Ibidem, p. 59

êxtase e se irmana, vencendo os abismos que os separam, uns dos outros. O irresistível sentimento de identificação que os une vem da experiência comum da fusão do mundo da realidade dionisíaca e o mundo da realidade diária.

Como que “super expostos” à realidade-ficção, tendo experimentado a “expressão sem ornamento da verdade” e constatado nela a fatalidade da existência, os gregos encontram na criação artística produtora do fenômeno estético a possibilidade de experimentarem, contínua e efetivamente, o jogo vivo das forças em conflito e o impulso de transformarem a si mesmos; por terem vivenciado o drama dos deuses, prisioneiros das formas individuadas que lhes impingem suas vontades, e encarnando em si mesmos o sofrimento da transfiguração dessas formas, o povo grego se liberta de suas próprias dores individuais, pela restauração da confiança no ciclo do nascimento, morte e renascimento.

É nesse sentido que a tragédia pode ser pensada como a alegre mensagem no poder regenerativo da existência; da mesma maneira, o exercício da vontade aqui está livre da imputação de culpa, de má consciência, das recriminações ressentidas, das contradições enfraquecedoras. Na leitura de Deleuze:

Nunca se compreendeu, segundo Nietzsche, o que era o trágico: trágico = alegre. Outra maneira de colocar a grande equação: querer = criar. Não se compreendeu que o trágico era positividade pura e múltipla, alegria dinâmica. Trágica é a afirmação, porque afirma o acaso e a necessidade do acaso, porque afirma o devir e o ser do devir, porque afirma o múltiplo e o um do múltiplo. Trágico é o lance de dados. Todo o resto é nihilismo, phatos dialético e cristão, caricatura do trágico, comédia da má consciência.¹³⁷

Ao defender que o povo grego, inventando a tragédia, está criando, na verdade, uma perspectiva particular para lidar com a dor do existir, e para isso aplica-se a inventar o artifício, a máscara, o simulacro, a ilusão, Nietzsche inaugura, com *O nascimento da tragédia*, o perspectivismo a que atribui qualquer relação com a verdade. No caso da tragédia grega, à adoção de uma perspectiva que reconcilie os princípios de criação e destruição inerentes a vida soma-se um outro posicionamento crucial para o entendimento da filosofia nietzschiana: a de que a existência só pode se justificar como fenômeno estético. O fenômeno estético nascido da experiência mítica dispensa qualquer poder inteligível, porque está vinculado a forças primitivas que nos lançam diretamente ao profundo turbilhão onde se misturam todas as forças, antes de virem à superfície. Defensor da função de identificação da arte com os valores superiores e de catarse das tensões pela resolução dos

¹³⁷ DELEUZE, G., 1976. p. 30

conflitos entre esses valores, é compreensível que Nietzsche atribua a Sócrates, representante maior do poder lúcido da inteligência, o gesto racional que precipitou a decadência da tragédia.

Sócrates era amante do discurso e da disputa teórica. Nesse sentido aproxima-se dos sofistas e se distancia dos filósofos naturais. No entanto, percebe que os sofistas cometem uma violência contra o *logos* e por isso, rejeitando a retórica, desenvolve a dialética, convicto de que é sobre a consistência interna entre suas premissas que deve se pautar o discurso filosófico.¹³⁸

Seu interesse pela vida na pólis, pelos costumes dos atenienses, tornava central para ele as questões morais.¹³⁹ Tendo sido acusado por Meleto, cidadão ateniense, de não acreditar nos deuses e de corromper a juventude, Sócrates apresenta sua defesa perante os cidadãos e os seus acusadores. Sua versão dos fatos é que, ao ser indicado pela oráculo como o homem mais sábio de Atenas e acreditando-se o mais ignorante, sai a procura dos homens que sabe mais sábios que ele a fim de interrogá-los sobre o que julgam conhecer. Dos diálogos que trava com políticos, artesãos e poetas, conta que: “procurando segundo o dedo do Deus, pareceu-me que os mais estimados eram quase privados do melhor, e que, ao contrário, os outros, reputados ineptos, eram homens mais capazes, quanto à sabedoria”.¹⁴⁰ Não é de se estranhar, portanto, que toda a sabedoria de Sócrates tenha tido, como efeito, atrair para si o ódio dos homens poderosos de Atenas.

Textualmente, esse é o motivo de ser acusado perante o tribunal dos atenienses: “Sócrates comete crime e perde a sua obra, investigando as coisas terrenas e as celestes, e tornando mais forte a razão mais débil, e ensinando isso aos outros”.¹⁴¹ Por revelar aos seus interlocutores as inconsistências de suas próprias crenças, Sócrates arregimentará contra si o ódio dos presunçosos que julgam sábios a si mesmos.

O método socrático consiste em submeter as afirmações de seus interlocutores ao teste da consistência interna. Dirigindo-lhes as perguntas, maneja o diálogo de tal forma que acaba por provar ao seu interlocutor que sua definição inicial – quase sempre envolvendo crenças morais ou questões de comportamento – o compromete com um conjunto maior de crenças

¹³⁸ Cf. LOPES, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006

¹³⁹ “Quanto a ele, discutia constantemente tudo o que ao homem diz respeito, examinando o que é o piedoso e o ímpio, o belo e o vergonhoso, o justo e o injusto, a sabedoria e a loucura, o valor e a pusilanimidade, o Estado e o homem de Estado, o governo e o governante e mais coisas deste jaez, cujo conhecimento lhe parecia essencial para ser virtuoso e sem o qual se merece o nome de escravo” XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural: 1972. p. 41, 16-17

¹⁴⁰ Platão. *Apologia de Sócrates*. Versão eletrônica digitalizada por membros do Grupo Acrópolis. 2003, p. 8.

Disponível em www.virtualbools.com.br

¹⁴¹ Idem, p. 5

que se mostram incompatíveis com o que definiu inicialmente. O diálogo leva os interlocutores a fazerem ajustes em seus sistemas de crenças, abandonando a definição inicial, algumas das premissas apresentadas por Sócrates ou todas elas. Caso Sócrates não consiga provar a inconsistência da definição inicial de seu interlocutor em relação às premissas apresentadas por ele, então a definição terá passado pela prova da consistência e poderá se considerar uma boa candidata à verdade. Sobre o método socrático, dirá Platão: “A pesquisa racional das crenças morais definidas em termos do método socrático é essencialmente inacabada. Mesmo as definições que sobrevivem ao teste da contradição estarão sempre sujeitas à revisão, em função do resultado imprevisível de novas conversações”.¹⁴² Tendo ele mesmo, durante muito tempo, submetido à prova da consistência interna suas próprias crenças morais, Sócrates conclui que todo conjunto de crenças morais internamente consistente conterá apenas crenças verdadeiras.

Poetas e ditirâmbicos trágicos não escapam à potência racional de Sócrates:

fui aos poetas trágicos e, dos ditirâmbicos fui aos outros, convencido de que, entre esses, eu seria de fato apanhado como mais ignorante do que eles. Tomando, pois, os seus poemas, dentre os que me pareciam os mais bem feitos, eu lhes perguntava o que queriam dizer, para aprender também alguma coisa com eles. Agora, ó cidadãos, eu me envergonho de vos dizer a verdade, mas também devo manifestá-la. Pois que estou para afirmar que todos os presentes teriam discorrido sobre tais versos quase melhor do que aqueles que os haviam feito. Em poucas palavras direi ainda, em relação aos trágicos, que não faziam por sabedoria aquilo que faziam, mas por certa natural inclinação e intuição, assim como os adivinhos e os vates; e em verdade, embora digam muitas e belas coisas, não sabem nada daquilo que dizem.¹⁴³

Julgando que “a arte trágica nunca lhe parecia dizer a verdade, sem contar também que ela se dirigia a quem não tem muita inteligência”,¹⁴⁴ Sócrates se alia a Eurípedes (poeta grego que viveu entre 480 – 406 a.C) na reformulação da estrutura de encenação da tragédia¹⁴⁵; a ele se atribui a co-autoria dos textos dramáticos que passam a representar o homem comum e a vida cotidiana, acessível ao julgamento de todos. Ao invés dos traços nobres e altivos de deuses e semideuses, são as capacidades inferiores que ganham proeminência. O coro, elemento dionisíaco original e poderoso, é expulso da cena trágica e com ele os êxtases dionisíacos e as contemplações apolíneas. A forma original da tragédia passa a sofrer de um “socratismo estético”, através do qual se dá a intrusão dos elementos racionais e críticos

¹⁴² PLATÃO. Defesa de Sócrates. In. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 158; 482

a-c

¹⁴³ PLATÃO, 2003, pp. 8-9

¹⁴⁴ NIETZSCHE, NT, p.100

¹⁴⁵ “A estreita afinidade de tendências que existe entre Sócrates e Eurípedes não passou despercebida a seus contemporâneos e a expressão mais eloquente de sua clarividência é esta lenda, difundida em Atenas, que narra que Sócrates tinha o costume de colaborar nas obras de Eurípedes”. NT, p. 95

reforçados pelos princípios de que “tudo deve ser conforme a razão para ser belo” e “só é virtuoso aquele que possui o conhecimento”.¹⁴⁶ A tragédia que, de acordo com a estética socrática estava incluída nas “artes lisonjeiras”, que privilegiavam o agradável em detrimento do útil, assume, a partir de então, funções pedagógicas pela inserção do elemento da racionalidade que a transforma em oportunidade de aperfeiçoar as habilidades críticas e apreciativas do público.

Em Sócrates o pensamento filosófico se sobrepõe à arte e a faz dobrar-se ao peso da dialética: “com efeito, quem poderia desconhecer a natureza otimista da dialética que triunfa em cada conclusão e que só pode viver de fria clareza e de certeza?”¹⁴⁷ Com Sócrates, o herói dialético passará a defender-se pelo poder de suas razões e de seus argumentos.

À racionalidade socrática que determina que toda investigação dirigida pela razão deve perseverar na busca pela consistência formal do conceito e toda resposta filosoficamente relevante deve ser formulada em termos de definição, Nietzsche oporá a necessidade de que qualquer proposição filosófica deva ser formulada em termos de valor e de origem. Ao programa socrático de apreciação dos valores morais em termos de procedimentos dialéticos, Nietzsche apresentará uma proposta alternativa de investigação genealógica por não acreditar, em primeiro lugar que a refutação seja o procedimento correto para transformar uma atitude de crença em uma atitude científica, ou seja, para despertar no indivíduo o desejo de examinar criticamente suas próprias crenças; em segundo lugar, Nietzsche discordará também da tese segundo a qual a consistência interna de um discurso o qualifica como um bom candidato à verdade e, por outro lado, que um discurso falso não sobreviverá ao teste da contradição ou da consistência interna. A produção da verdade correrá em outros trilhos, como veremos adiante.

Nietzsche lamentará profundamente a influência da estética socrática responsável pela enfraquecimento dos instintos dionisíacos da tragédia e, enfim, por seu sepultamento.¹⁴⁸ Imputando a Sócrates o protagonismo na cena da decadência da cultura grega, Nietzsche

¹⁴⁶ Ibidem, p. 92

¹⁴⁷ Ibidem, p. 101

¹⁴⁸ Em *Crepúsculo dos Ídolos*, livro de sua maturidade, Nietzsche já não vê Sócrates como o grande responsável pela decadência da tragédia grega, mas o próprio Sócrates seria um sintoma dessa decadência e representaria uma tentativa extremada de cura da anarquia dos instintos em que se via mergulhado o povo grego. “nem Sócrates nem seus doentes estavam livres de ser racionais; isso ocorreu a rigor, foi seu último remédio. O fanatismo que conclama a reflexão grega em sua totalidade a se lançar na razão, denuncia uma angústia: estavam em perigo e só restava uma escolha: ou sucumbir ou ser *absurdamente racional*”. (*Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar a marteladas*. São Paulo: Editora Escala, s/d. grifos do autor. Cf. O problema de Sócrates, pp.23-28).

exclamará: “Ai! Ai! Este mundo de beleza, tu o destruístes com braço potente! Ele cai, desmorona”¹⁴⁹.

3.2. Racionalismo, metafísica e transvaloração: o experimento como via de retorno para a imanência

O desmoronamento da tragédia grega, a desconstrução de sua força mítica, representará, para Nietzsche, a vitória do elemento racional sobre a valorização dos instintos primitivos na produção do fenômeno estético e do autoconhecimento que ele propicia; o caminho que levará o logos, da decifração do embate de forças que culmina na emergência de formas sempre ultrapassáveis à desvalorização do mito em favor do poder regente da teoria, parecerá a ele – e a nós – como uma hipertrofia das forças apolíneas e, ao mesmo tempo, seu esvaziamento. O perseguição do poder teórico trará, inevitavelmente, sua paulatina rarefação, como um mecanismo irrefreável que produz abstração a partir do abstrato, até que o próprio Apolo, sem o turbilhão dionisíaco sobre o qual exercer sua força ordenadora, quedará enfraquecido e inepto. O otimismo socrático em relação aos poderes da razão realizará a desvalorização da arte e a introduzirá nos salões como a meretriz que diverte mas que não se aconselha desposar. Tudo flutuará como uma nuvem de aparência sem consistência e a ilusória solidez dos conceitos, quando premida, se desmanchará no ar.

A cena mefistofélica que presenciamos com a exacerbação dos poderes da ciência precipitada pelo gesto racional de Sócrates e sustentada pelos discípulos que herdaram seu reino, parece a Nietzsche, já na modernidade, suficientemente combalida para predispor à suspeita do retorno das forças densas; no entanto, o homem indeciso e ansioso gerado no útero hiperbólico da racionalidade, atravessado por uma moralidade que o deprime, empanzinado dos artigos supérfluos que inventou para preencher o vazio de sua existência, acuado por um Deus que o julga sempre imerecedor, “o homem alexandrino que, no fundo, é um bibliotecário e um revisor”¹⁵⁰, não consegue ouvir o espreguiçar de Dioniso no fundo do oceano onde se refugiou após ser perseguido pela horda dos entusiastas da racionalidade.

Nietzsche se arrogará a tarefa de anunciar alegremente o tempo que vem; incansavelmente o clama para si, usa de toda a sua força para atraí-lo, e nos convida a cultuar Dioniso e preparar sua chegada. Muitas são as tarefas que devem ser consumadas antes que possamos gozar as alegrias desse reencontro.

¹⁴⁹ NT, p. 97

¹⁵⁰ Ibidem, p. 129.

Um pequeno inventário desse “o que fazer” preparatório talvez deva começar pela caça ao homem mediano, ao exaurido mas otimista “Zé Ninguém”¹⁵¹ que, ao mesmo tempo, confia sua vida a um Deus metafísico e aposta todas as suas fichas na ciência como seu mito terreno, entregando-se ao poder redentor de ambos.¹⁵² É preciso surpreendê-lo em nós e decapitá-lo, impiedosamente. Somente depois disso é que vamos nos dar conta de que reconquistamos o poder de pesar, por nós mesmas, os “artigos de fé” que a ciência nos oferece, sedutoramente: escolhendo, a partir de *nossa razão*, pesando com prudência, uma vez que “o peso de todas as coisas precisa ser novamente determinado”¹⁵³, apontando, com firmeza, o lugar que devem ocupar e de onde devem aguardar até que nos decidamos por sua interpelação: “o que trazes aí? que poderes inconfessáveis ocultas?” – e como, de qualquer modo, não se pode confiar cegamente nas respostas de uma entidade híbrida, com tal poder de sedução, é necessário prosseguir: “deixa que eu veja tuas mãos: guardam vestígio de alguma seita particular? Possuem calos reveladores dos usos que fazes das coisas? Aprenderam a se dar a outras mãos, em amizade? Transmitem o tônus de tuas vontades? Declaram tuas paixões? Desejam com intensidade? Sabem traçar um arco-íris no ar?” E, principalmente: “o que podemos fazer juntos?”.

Nietzsche ausculta o coração da ciência e ouve o que há de instintivo em todo pensamento consciente, ainda mais nesses, que se proclamam verdades científicas, acima de qualquer suspeita. O Heráclito que se atualiza em Nietzsche não pode admitir a sacralização das coisas da ciência porque isso significaria ceder à ilusão da fixidez que sempre nos ameaça com a “natureza última das coisas”; se seguirmos por esse caminho, passamos a pensar a busca da verdade, perpetrada pela ciência, como tendo um valor em si mesma; é isso o que faz a metafísica. Nietzsche, pelo contrário, olhará com desconfiança essa busca moral pela verdade a qualquer preço e rejeitará toda disposição de atribuir ao conhecimento a tarefa de

¹⁵¹ Faço uma referência aqui a Wilhelm Reich (1896-1957), psiquiatra e psicoterapeuta austríaco que morreu na prisão nos EUA, depois de responder processo movido pela Federal Food and Drug Administration, acusado de corromper a juventude com sua defesa da sexualidade livre. Em “Escute, Zé Ninguém”, Reich coloca a nu a pequenez e miséria emocional e intelectual do homem mediano, preconceituoso, obediente a todo tipo de poder externo e ignorante de sua própria força: “Conheço-te. Experimentei-te e experimentei-me contigo. Como terapeuta, libertei-te de tua mesquinhez, como educador orientei-te no sentido da espontaneidade e da confiança, sei o terror que te toma quando pedem que sejas tu próprio, autêntico e genuíno.(...).Eu sei que não és apenas medíocre, Zé Ninguém. Sei que também tens as tuas *grandes horas* na vida, momentos de “júbilo”, e “exaltação”, de “vôo”. Mas falta-te a coragem para subir cada vez mais alto, para manter a tua própria exaltação. Tens medo de altos vôos, medo da altura e da profundidade, Nietzsche já te disse isso muito melhor, há muitos anos já. (...).Exiges que a vida te conceda a felicidade, mas segurança é-te mais importante, ainda que custe a dignidade ou a vida. Como nunca aprendeste a criar felicidade, a gozá-la e a protegê-la, não conheces a coragem do indivíduo reto”. (REICH, W. *Escute, Zé Ninguém*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 12-14, grifo do autor)

¹⁵² Sobre as insidiosas relações entre religião e ciência, Nietzsche se manifesta da seguinte forma: “Na verdade, entre a religião e a verdadeira ciência não existe parentesco, nem amizade ou inimizade: elas habitam planetas diversos.Toda filosofia que deixa brilhar, na escuridão de suas últimas perspectivas, uma cauda de cometa religiosa, torna suspeito aquilo que apresenta como ciência: tudo é, presumivelmente, também religião, ainda que sob os enfeites da ciência” HDH,110.

¹⁵³ GC, 269.

extirpar o que é obscuro e enigmático na existência. Ele denuncia os homens de ciência como os “advogados e frequentemente astutos defensores de seus preconceitos, que eles chamam “verdades””¹⁵⁴ e por isso nos ensina a perscrutar as intenções morais que subjazem à suas pautas filosóficas. Não desacredita de haver, sim, um instinto para o conhecimento, heróico, leal, sincero, e que sabe manter-se afastado de outros instintos, como o de sobrevivência, por exemplo, ou o de manter uma família, ganhar notoriedade... as poucos são os que tem a coragem de confessar suas intenções.

Nietzsche manterá, no percurso de sua produção, essa atitude de ambiguidade em relação ao conhecimento e à ciência: ao enfrentar a metafísica, tanto no terreno lógico quanto no dogmático, Nietzsche desafia o conhecimento a incorporar o dinamismo que ele próprio confere ao existente. Sua defesa radical da tese ontológica segunda a qual é o devir absoluto o que melhor expressa a realidade do mundo implica a exclusão das categorias de “ser” e de “substância”; é na lógica movediça dos interesses terrenos que Nietzsche buscará então os mecanismos de produção da verdade; ele nos lembrará dos “erros” vitais que a humanidade acumulou ao longo de sua evolução, erros que foram incorporados por terem se mostrado úteis à conservação da espécie. Desde os primórdios, na luta humana pela sobrevivência, adquiria vantagem aquele que mais rapidamente percebesse semelhanças que facilitassem a generalização da categoria “alimento” ou “inimigo”, por exemplo. O uso constante dessa habilidade fez com que se engendrasse a crença de que “existem coisas iguais” ou de que “existem coisas duráveis”. Nesse sentido, Nietzsche afirmará que “a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida.”¹⁵⁵ O reconhecimento de que evoluímos pela incorporação vantajosa dos “erros” que nos garantiram a sobrevivência coloca a ciência numa posição ambígua: ao mesmo tempo que a ela cabe a depuração de tais erros, somos forçados a reconhecer, também, que nunca poderemos abrir mão, em definitivo, do engano, da ilusão, do artifício, e das crenças que se constroem, a partir deles.

Em toda a obra de Nietzsche fica clara essa tensão entre o ficcionalismo - que resulta da demonstração sistemática de que nossas crenças mais arraigadas carecem de fundamentação, quando não gozam de flagrante contradição – e a imposição da consciência científica, a qual defende, que veta a adoção de ficções como se fossem “verdades”. De qualquer forma, o recurso ao método científico, se não leva, necessariamente, ao conhecimento verdadeiro, serve para deslindar o labirinto ficcional - situado no terreno dos

¹⁵⁴ ABM, p.22

¹⁵⁵ GC, 110, grifo do autor

conflitos de poder - de onde saem, fabricados, muitos dos “erros-verdades” que permitimos conduzir nossa vida.

Quando Nietzsche acusa e desmascara tais erros-verdades ele não o faz no sentido de colocar no lugar uma versão mais apurada do conteúdo considerado; seria impensável que ele fizesse uma defesa do tipo “a verdadeira verdade”...; a crítica que ele dirige à ciência se fundamenta na constatação de que os conhecimentos são variações de nossos esquemas perceptivos biológicos e que, nesse sentido, as crenças que desenvolvemos possuem uma função utilitarista que trazem coerência aos esquemas maiores de apreensão do mundo. No entanto, isso não quer dizer que tais crenças correspondem à realidade: embora não existam duas coisas realmente iguais no mundo, insistimos em pensar por identidade e classificar as coisas em função de um critério de semelhança formal; indiferentes ao profundo dinamismo da realidade e da própria natureza, independentemente do fluxo incontrolável de todas as coisas sobre o mundo, continuamos a isolar e fixar um evento e nomeá-lo o “em si” das coisas, sua “substância”. Ora, Nietzsche nos alertará que “a vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro.”¹⁵⁶ A ciência, muitas vezes, ratifica o erro e é compreensível que o faça porque o “erro” é produtivo, é capaz de engendrar formas e estabilizá-las, cria-se ali uma cristalização fértil, dinâmica, inventiva. Ao perceber a natureza artificiosa dos conhecimentos, Nietzsche não está defendendo uma concepção pragmática e utilitarista da ciência, mas ele reconhece o poder utilitário da crença e a aponta. Ao mostrá-lo, nos desafia a depurar tais erros e superá-los.

Nietzsche aposta no poder da “mais alta ciência” de confirmar a intuição heracliteana de uma realidade puramente dinâmica, na qual a categoria de “substância” não encontra lugar. Para isso desenvolve, primeiramente, uma teoria abrangente do erro que se aplica a todas as proposições de base empírica que fazemos:

*O número - A invenção das leis dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual), ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma “coisa”). A hipótese da pluralidade pressupõe sempre que existe algo que ocorre várias vezes: mas precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem. – Nossas sensações de espaço e tempo são falsas, porque, examinadas consistentemente, levam a contradições lógicas. Em todas as constatações científicas, calculamos, inevitavelmente, com algumas grandezas falsas: mas, sendo tais grandezas no mínimo constantes, por exemplo, nossa sensação de tempo e de espaço, os resultados da ciência adquirem perfeito rigor e segurança nas suas relações mútuas;*¹⁵⁷

¹⁵⁶GC, 121

¹⁵⁷HDH, 19

Em segundo lugar, Nietzsche desenvolve também uma teoria do ficcionalismo que não se limita a afirmar como “ficção” os conceitos empíricos que formulamos: dialogando com Kant¹⁵⁸, Nietzsche afirmará que as funções de síntese do múltiplo possuem condicionantes naturais, relacionados aos mecanismos de sobrevivência da espécie, portanto, históricos. Assim, o que era para Kant o fundamento transcendental dos conceitos, perde esse estatuto para tornar-se função vital do organismo que permanece como herança atávica, nosso vínculo com as fases mais primitivas de nosso desenvolvimento. É essa predisposição atávica, e não um impulso metafísico, que determina, de forma inconsciente, a forma como concebemos teoricamente a realidade:

Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há coisas iguais (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese). A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel.¹⁵⁹

Explica-se, assim, que a insistência em descobrir valores apriorísticos, diretamente secretados por uma instância metafísica (principalmente quando ela está enraizada no interior do sujeito que emite seus juízos sobre os objetos externos) tem sua origem na habituação orgânica que nos faz pensar cada sensação que atravessa nosso corpo como um fenômeno em si e não como síntese de uma multiplicidade de impressões sensíveis, em mutação permanente. Pelo mesmo motivo, temos o hábito de pensar as vontades que nos acometem e os fenômenos psíquicos de nossa mente como “fatos em si”, livres de uma determinação causal. A explicação que o filósofo alemão oferece para essa tendência está no restante do aforismo 18, citado acima:

Ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio; quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo isolado, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior. Temos fome, mas primariamente não pensamos que o organismo queira ser conservado; essa sensação parece se impor sem razão e finalidade; ela se isola e se considera

¹⁵⁸ Immanuel Kant (1724 – 1804) ao escrever o seu *Crítica da razão pura*, se coloca a seguinte questão: como devemos explicar o fato de que seres humanos são levados a formular questões que vão além do uso legítimo e cotidiano de suas faculdades cognitivas? Sua resposta é de que tal impulso metafísico se deve à própria estrutura da razão cuja especificidade é a busca de uma síntese totalizante para os fenômenos empíricos. Essa faculdade sintética da razão responde ao anseio humano de sistematização e totalização. Além dessa faculdade para operar criando juízos sintéticos, a razão humana procura também formar conceitos relacionados à liberdade enquanto experiência do absoluto; para Kant, a tematização da liberdade como experiência do absoluto, do incondicionado, se funda na consciência moral da própria liberdade. Em termos epistemológicos, a metafísica kantiana evidencia a primordialidade do sujeito do conhecimento sobre o mundo dos objetos exteriores, sobre os quais as faculdades cognitivas aplicariam seus mesmos juízos sintéticos apriorísticos; no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura* ele escreve: “Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém todas as tentativas de, mediante conceitos, estabelecer algo a priori sobre os mesmos através do qual ampliaria nosso conhecimento, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso, tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento a priori dos objetos que deve estabelecer algo sobre os mesmos antes de nos serem dados”. (cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2009.p.8)

¹⁵⁹ HDH, 18

arbitrária. Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica.

Ou seja, o fato de não percebermos a rede causal que engendra nossas vontades nos faz imputar aos acontecimentos de nossa percepção uma autonomia ontológica que na verdade não tem; isto é, atribuímos-lhes o status de “substâncias absolutas” e permitimos que se transformem em objeto de estudo da metafísica, campo que sempre se ocupou da “substância” e da “liberdade do querer”.¹⁶⁰ Esse erro fundamental seria reforçado pelas estruturas de nossa cognição que, em seu esforço para gerar estabilidade no fluxo intenso e contínuo do mundo, isola fenômenos e os denomina “fatos”. Nietzsche chamará nossa tendência a pressupor “que cada ação singular é isolada e indivisível” de *atomismo* no domínio do querer e conhecer. As palavras e os conceitos são os mecanismos com que operamos esse isolamento de “grupos de ações” a que chamamos “fatos”: “com eles [os conceitos], não nos limitamos a designar as coisas, pensamos captar, originalmente, através deles, a verdade delas”.¹⁶¹ Novamente aqui é a metafísica que nos vem socorrer com a sua explicação da verdade última das coisas. Em todos os casos apelamos para as razões metafísicas por incapacidade de aceitarmos o fluxo do mundo – ou de lidarmos cognitivamente com ele, e por isso necessitamos criar uma força superior que “represente” a possibilidade de ordenar o caos. O maior problema apontado por Nietzsche é que, além de negarmos a realidade em sua inconstância e impermanência, ainda imputamos à “entidade” ordenadora um poder moral capaz de estabelecer condições apriorísticas no trato com a impermanência. A saída, para o filósofo alemão, é desenvolvermos uma visão cética em relação ao mundo metafísico.

Na tese em que discute as relações de Nietzsche com o ceticismo, Rogério Lopes¹⁶² esclarece sobre o projeto do filósofo alemão de desancorar a metafísica e os afetos morais que lhes dão sustentação. Remetendo-nos ao diálogo de Nietzsche com Kant, Lopes nos chama a atenção para a solidariedade entre as duas acepções de metafísica: a metafísica como doutrina das categorias e a metafísica como doutrina dos dois mundos, a primeira respondendo a um interesse teórico da razão e a segunda atendendo à necessidade de práticas edificantes, relacionadas diretamente aos valores morais, de poder regulador dos afetos. A ênfase da investigação nietzschiana recai sobre a afirmação de que ambas,

¹⁶⁰ “(...) na medida em que toda a metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (HDH,18)

¹⁶¹ NIETZSCHE, F. *O viajante e sua sombra*. São Paulo: Editora Escala, 2007. Cf. Aforismo 11: O livre arbítrio e o isolamento dos fatos, pp.22-23

¹⁶² LOPES, R.A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Orientador: Dr. José Raimundo M. Neto. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais/Programa de Pós graduação em Filosofia, 2008.

mesmo a metafísica cunhada sobre a razão, tem o mesmo fundamento moral; a aposta de Nietzsche é que “o interesse puramente teórico pelas questões metafísicas [metafísica das categorias] será eliminado uma vez que tenhamos nos persuadido de sua irrelevância prática”.¹⁶³

Acompanhemos a argumentação desenvolvida por Rogério Lopes: ao prescrever uma doutrina para enfrentamento do ceticismo, Kant argumenta que a censura que o ceticismo dirige à razão é injustificado e inócuo; o cético, na verdade, não conseguiria distinguir entre a ignorância puramente contingente e a ignorância necessária; ao censurar a razão, o cético estaria se condenando a um estado de ignorância. A ignorância contingente é aquela que pode ser paulatinamente vencida pelo progresso do conhecimento; a ignorância necessária é aquela que coloca um veto à razão porque, ao tentar solucionar certos problemas, ela se veria no limite da “indecibilidade epistêmica”; por exemplo: ao tentar conhecer sobre a imortalidade da alma ou sobre a existência de um ser superior que nos governa, correríamos o risco de violar os limites da cognição e encurralar o entendimento entre barreiras que ele não pode vencer sem perder as amarras lógicas que lhe dão sustentação. Assim, o filósofo crítico aceita o veto e dirige o impulso de entendimento para o âmbito das questões teóricas porque acredita, primeiro, que é natural que a cognição avance por sobre a experiência e tente alcançar questões que estejam acima do mundo empírico e, segundo, porque, efetivamente, a ignorância contingente pode ser vencida pelo progresso do conhecimento.

O cético genealogista, por sua vez, argumenta que a necessidade de buscarmos a “essência última das coisas” é, como já mostramos, determinada historicamente. A resposta metafísica a essa necessidade tem, a curto prazo, um efeito moral considerado edificante, mas a longo prazo apresenta vários efeitos nefastos, principalmente para os “espíritos livres”, que vêem nas razões metafísicas um atentado à sua integridade intelectual. Por isso, sua atenção é deslocada, não para novas questões teóricas que estejam além do mundo fenomênico, mas para a motivação moral da metafísica e para o que considera ser o erro que fundamenta toda a moralidade: a crença na liberdade da vontade que insufla o poder ordenador do indivíduo que conhece ao tempo que o faz desconsiderar as séries causais que o determinam.

A estratégia do genealogista parte de um procedimento determinado: ele dissolve toda forma de dualismo - que coloca os afetos em oposição e atribui ao pólo julgado superior

¹⁶³ Idem, p.300

uma natureza transcendente (bem em relação ao mal, superior em relação à inferior, justo em relação à injusto, etc) - e o transforma em um *continuum* que comporta distinções puramente gradativas. Com isso está-se, de fato, operando um reducionismo, não no sentido de reduzir complexos afetivos a seus elementos ontológicos constitutivos, mas no sentido de esvaziar a reivindicação metafísica de uma origem transcendental para determinados afetos ao mostrar que eles resultaram de um processo de sublimação “humano, demasiado humano”. Segundo Lopes¹⁶⁴, o intuito dessa estratégia é produzir um efeito psicológico, de natureza prática e terapêutica, ao neutralizar ou moderar o excesso de afeto que acompanha a crença dogmática no valor absoluto de certas representações. Nesse sentido, Nietzsche é profundamente spinoziano conquanto acredite na necessidade de formularmos estratégias que incidam sobre a natureza dos *afetos* que sustentam determinadas posições cognitivas como condição para transformar essas posições.¹⁶⁵ Nos últimos aforismos de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche denunciará o entendimento fácil, que busca a novidade e que se arvora pelo poder “arreatador, animador e revigorante” das “convicções”, e nada além disso:

É das paixões que brotam as opiniões; a *inércia do espírito* as faz enrijecerem na forma de *convicções*. Mas quem sente o seu próprio espírito livre e infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança; e se no conjunto ele for mesmo uma bola de neve pensante, não terá na cabeça opiniões, mas apenas certezas e probabilidades medidas com precisão.¹⁶⁶

Por fim, o cético genealogista que se quer “espírito livre” se imporá um regime ético e intelectual que se inicia na aceitação do devir como a realidade do mundo empírico e em uma série de práticas que se resumem na preservação de sua integridade intelectual, moderação dos afetos, atitude de indiferença ao questionamento metafísico e rigor metódico no cultivo de disposições capazes de assegurarem condições ótimas para a pesquisa da verdade.¹⁶⁷ Tais práticas, requeridas por uma postura cética, servem para refrear qualquer imoderação do entusiasmo em relação às afirmações da ciência e para aguçar nos filósofos o sentido histórico, claudicante neles e que, se observado, trariam, segundo Nietzsche, um sentimento de modéstia em relação às faculdades da razão:

tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; [...] Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem

¹⁶⁴ Idem, p.274

¹⁶⁵ “A questão crucial de um enfrentamento crítico com a metafísica, entendida como o conjunto de afetos que fazem com que a tradição continue a determinar nosso modo de vida, consiste, portanto, na definição de estratégias adequadas para romper esta relação de confiança que nos impede de perceber o caráter ilegítimo da tradição”. Idem, p. 309

¹⁶⁶ HDH, 637, grifos do autor.

¹⁶⁷ Cf. aforismos da segunda metade do primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano*.

inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade da cognição. [...] Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. Portanto, o filósofo histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia¹⁶⁸

Estruturado dessa forma, o programa genealógico se atribuirá a tarefa de expor a teia complexa que relaciona afetos e pensamentos “lá, onde o senso comum e os metafísicos supõem um mecanismo simples”. A tarefa se justifica porque:

Explicações em termos de instintos elementares, sejam eles morais, religiosos e estéticos, baseiam-se em ficções regulativas que, quando operadas sem a devida consciência de seu estatuto ficcional, tendem a eliminar a complexidade e a novidade inerente a todo evento humano, fazem com que o agente cognitivo se iluda em relação às limitações epistêmicas de nosso conhecimento perceptivo e introspectivo, produzem uma reificação das categorias cognitivas e lingüísticas e põem a perder o sentido para as filigranas e sutilezas.¹⁶⁹

Salvar o que no humano lhe confere singularidade: essa parece ser a missão propriamente heróica que Nietzsche se atribui ao propor que a metafísica *possa e deva* ser eliminada¹⁷⁰ e que, em seu lugar, possamos fazer uma abordagem genealógica de conceitos e afetos, de forma a nos tornarmos indiferentes ao impulso da especulação transcendental. Tal proposta fica clara no aforismo 9 de *Humano, demasiado humano*, onde, da altura de seu agnosticismo, considera o mundo metafísico:

É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta (...) Então resta ainda aquela possibilidade; mas com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito menos permitir que felicidade, salvação, e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade (...) Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água.

A proposta da genealogia dos afetos e dos pensamentos colocada por Nietzsche parece, portanto, ter valor pragmático: ao navegante do fluxo tempestuoso da imanência, que penetra o devir absoluto, melhor seria dominar bússolas e astrolábios, e aguçar o sentido de orientação que lhe permita traçar um plano considerando a terra, o mar e o infinito. Nietzsche assume a tese de que é o *vir a ser absoluto* que melhor expressa a realidade do mundo e, por isso, não pode contar com as categorias de ser e substância: nenhuma entidade física ou metafísica a qual se agarrar. É este o único mundo que temos e ele é o melhor que pode ser, tanto do ponto de vista teórico quanto prático.

¹⁶⁸ HDH, 2

¹⁶⁹ Idem, p.274

¹⁷⁰ Fazemos uma referência a um dos capítulos da batalha de Nietzsche contra o cristianismo como nossa mais aguerrida motivação dogmática para a especulação metafísica, evidente em aforismos como o seguinte: “Pensemos, por exemplo, na miséria cristã da alma, no lamento sobre a corrupção interior, na preocupação com a salvação – conceitos oriundos apenas de erros da razão, merecedores não de *satisfação*, mas de *destruição*.” HDH, 26, grifos do autor

Por mais que esteja disposto a experimentar o devir e seus perigos, não nos enganemos quanto à imprecisão do filósofo: Nietzsche argumentará, muitas vezes, que os espíritos livres que aceitarem acompanhá-lo na tarefa de pensar um mundo “pós-metafísica” deverão olhar com reverência tudo o que a metafísica construiu até aqui¹⁷¹. Tal atitude tem um sentido propedêutico uma vez que se dirige ao entendimento do poder normativo exercido pela metafísica a fim de preparar o mundo em que seja “lícito” pensar sem se agarrar ao elemento transcendental; mas também serve para que evitemos a atitude arrogante de quem “chega ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade”. Nietzsche considera que teremos alcançado um alvo negativo se passarmos a entender que “toda metafísica positiva é um erro”: a questão crucial de um enfrentamento crítico com a metafísica, aqui entendida em sua possibilidade de determinação de um modo de vida dirigido pelo respeito às normas morais da tradição - o que supõe nossa aceitação de um conjunto de afetos, e respectivas posições cognitivas determinadas pela escala de valores dessa tradição - consiste, portanto, na definição de estratégias adequadas para romper essa relação de confiança.

Nietzsche nos convidará a enfrentar - com cuidado, como se viu - a metafísica. Sua ferramenta por excelência: o martelo genealógico aplicado sobre a crença em uma instância supra sensível com poder normativo. Vamos lembrar que Nietzsche acredita ser possível enfraquecer nosso impulso especulativo a partir do momento em que o conhecimento da natureza fictícia de nossas crenças morais nos fizer descrentes em relação a qualquer instância emanativa de tais crenças, que não seja nós mesmas. Segundo ele, o sucesso da estratégia se estenderia também à especulação puramente teórica, realizada como puro exercício da racionalidade que precisa do elemento antitético, de natureza transcendente, para garantir sua contínua superação.¹⁷² Nietzsche discorda frontalmente dessa posição, uma vez que acredita que o poder afirmativo da genealogia da moral carrega em si um poder conseqüente de produzir a desconfiança e corroer as bases de qualquer especulação

¹⁷¹ “*Recuando alguns degraus*: - Um degrau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. Então se faz necessário, porém, um movimento para trás: em tais representações ele tem de compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica, tem de reconhecer como se originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade já produziu até hoje.” HDH, 20. O “maior avanço da humanidade” foi, com certeza, o uso das ferramentas conceituais que fizeram com que o homem superasse sua animalidade e se desenvolvesse como ser de razão.

¹⁷² Essa discussão remete à rejeição de Nietzsche pela dialética: se compreendermos a filosofia nietzschiana em seu poder **afirmativo**, veremos que o **negativo** em Nietzsche é, ele mesmo, uma **afirmação**. Na relação de uma força com uma outra que a submete, não existe negação da força submetida, mas afirmação da diferença de ambas. Contra a dialética, Nietzsche afirmará portanto que, o que ao dialético parece um movimento evolutivo que começa na tese, passa pela antítese e chega à síntese triunfante é, na verdade, o movimento distinto de três afirmações, cada uma lutando por sua própria diferença.

de fundo transcendental: são as próprias condições de normatividade do mundo metafísico que se vêem corroídas, no programa genealógico. Sua hipótese é de que, a partir daí, a história naturalmente se encarregará de precipitar, no abismo onde se misturam as forças vencidas, a crença no mundo metafísico.¹⁷³

Nietzsche conhece as dificuldades e a natureza gradual – lenta e conflituosa – dessa reviravolta. Por isso nos convida, aos homens e mulheres de espírito livre¹⁷⁴, a experimentarmos em nós mesmas, em nossos próprios corpos e almas, a realidade do mundo, pós metafísica:

Admitamos um momento o ponto de partida cético: supondo que não existisse um outro mundo, um mundo metafísico, e que não tivéssemos uso para todas as explicações metafísicas do único mundo que conhecemos, com que olhos veríamos homens e coisas? (...) a questão será então: que forma terá a sociedade humana, sob a influência de um tal modo de pensar?¹⁷⁵

Na sequência de aforismos da segunda metade do primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche ensaia uma resposta para sua própria pergunta tecendo cenários hipotéticos para o mundo, quando nos livrarmos do sobrepeso da metafísica. O que vemos aí é um filósofo extremamente cauteloso e conseqüente, perplexo frente às questões que ele mesmo se coloca, preocupado, inclusive, com as desvantagens dessa aventura. Por exemplo, livres do compromisso com um mundo além deste, perderíamos o estímulo para nos engajarmos em “instituições duráveis, projetadas para séculos (...), destinadas a sombrear várias sequências de gerações”¹⁷⁶, já que teremos perdido a ilusão de que nelas se encontra o fundamento último sobre o qual se assentará todo o futuro da humanidade. Não teremos mais necessidade das grandes obras com as quais ganhávamos crédito e garantias de recompensa na eterna vida futura. Será a ciência legítima herdeira do mundo metafísico? O que pode surgir da aliança que tem a dúvida e a desconfiança como seus principais fiadores? Desfeitos os laços com a tradição, nos tornaremos mais desassossegados? Tal desassossego refletirá na intensificação dos movimentos exteriores, das migrações, das viagens de conhecimento, das trocas entre culturas? Perderemos o sentido de pátria, e daí, o de descendência? Terá sentido nos ligarmos,

¹⁷³ “Segundo a probabilidade histórica, é bem possível que um dia os homens se tornem geralmente céticos nesse ponto [da existência de um mundo metafísico]; (...) A prova científica de qualquer mundo metafísico já é tão difícil, talvez, que a humanidade não mais se livrará de alguma desconfiança em relação a ela.” HDH, 21

¹⁷⁴ Em seu “Nietzsche e a filosofia”, Deleuze nos apresenta a diferença que Nietzsche estabelece entre o **livre pensador** – aquele que admira qualquer demonstração de força da humanidade sem atentar para a qualidade da força que se manifesta – e o **espírito livre**, que interpreta a força do ponto de vista de sua origem e de sua qualidade. Mais uma vez, aqui se apresenta o argumento nietzschiano da necessária hierarquização das forças, segundo o escrutínio de cada uma, mas sempre orientada pelo valor maior de afirmação da vida e do vivente. Cf. Deleuze (1976), op. cit. p. 49.

¹⁷⁵ HDH, 21

¹⁷⁶ HDH, 22

consanguineamente, a um lugar? Conseguiremos, propositadamente, decidir os rumos de nosso desenvolvimento cultural? Sabendo que soa ingênuo pretender um mesmo objetivo para toda a humanidade, conseguiremos, pelo menos, estabelecer objetivos ecumênicos e garantir as condições da cultura em que tais objetivos possam florescer? A quem caberá a definição de tais objetivos? Como nos precaver da insurreição de forças violentas, ásperas, arrebatadoras mas atrasadas, que invocam uma fase passada da humanidade e que podem ressuscitar o poder da metafísica? A filosofia poderá substituir a religião como economia espiritual? Mas de qual economia espiritual teremos necessidade? A *arte* não seria melhor socorro para as almas sobrecarregadas pelos sentimentos?

Será possível expulsar os termos “otimismo” e “pessimismo” de nosso vocabulário, pois,

Por que desejaria alguém no mundo ser otimista, se não tiver que defender um deus que *deve* ter criado o melhor dos mundos, caso ele mesmo seja o bem e a perfeição – mas que ser pensante ainda necessita da hipótese de um deus? – No entanto, falta igualmente motivo para uma profissão de fé pessimista, se não houver interesse em irritar os advogados de Deus, os teólogos ou os filósofos teologizantes, afirmando vigorosamente o contrário: que o mal governa, que o desprazer é maior que o prazer, que o mundo é uma obra malfeita, a manifestação de uma perversa vontade de vida (...) – Deixando de lado a teologia e o combate que se faz a ela, fica evidente que o mundo não é nem bom nem mau, e tampouco melhor ou pior, e os conceitos “bom” e “mau” só tem sentido em relação aos homens e, mesmo aí, talvez não se justifiquem (...); em todo caso, devemos nos livrar tanto da concepção do mundo que o inectiva como daquela que o glorifica.¹⁷⁷

Como será o mundo que não necessita inventar deus nem refutá-lo? Nietzsche celebrará nosso poder inventivo de erros, de ilusão, de arte, poder que gerou esse mundo que aí está e do qual devemos partir, com as mãos vazias de verdades metafísicas, mas intacta nossa inventividade para tudo o mais. Mesmo porque, continuaremos produzindo sentidos para nossa experiência do mundo e esses sentidos terão a exata medida de nossa boa ou má vontade para com ele e para com tudo o que nele está:

Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade. Essa conclusão leva a uma filosofia da *negação lógica do mundo*: que, aliás, pode se unir tão bem a uma afirmação prática do mundo quanto a seu oposto.¹⁷⁸

Ou seja, qualquer avaliação global das possibilidades do mundo reflete, na verdade, a disposição afetiva daquela que emite o juízo. Uma afirmação prática do mundo pede que nos tranquilizemos: perdemos em desígnios eternos, em certezas imutáveis, em fixidez, mas ganhamos uma aceitação calma, uma alegre confiança no fluir do mundo e, principalmente,

¹⁷⁷ HDH, 28

¹⁷⁸ HDH, 29, grifo do autor

uma visão mais temperada, mais indolente quanto às imposições da lógica¹⁷⁹, aceitando que “mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua *ilógica relação fundamental com todas as coisas*”.¹⁸⁰

Para onde quer que dirijamos nossos questionamentos eles poderão não só descortinar uma visão do que “pode ser”, mas também, e principalmente, nos encorajar ao experimento: Nietzsche sugere que nos tornemos “intérpretes de nossas próprias vivências”, que façamos de nossas vivências uma questão de consciência para o conhecimento: “nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora, dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias”.¹⁸¹ A atitude cética, requer, como seu complemento, que possamos nos encorajar ao experimento. Essa coragem é o limite mesmo do “senso de verdade”, ela nos leva a convocar: “Tentemos!”.¹⁸² É em nós que deve se processar a experiência desmistificadora que, ao final, nos levará de volta, inapelavelmente, a nós mesmas e ao mundo que dividimos com os outros; a necessidade do experimento está em que teremos que reestabelecer as condições de normatividade que uma vida em imanência requer: para dispensarmos qualquer outro critério de valor apriorístico que não seja a afirmação da vida e intensificação de nossa experiência da realidade; para abolirmos uma moralidade fundada na autoridade externa, seja desse ou do outro mundo; para adotarmos valores estéticos e passarmos a pesar a origem e qualidade das forças, a partir de sua expressividade; para nos moldarmos para o combate e desejarmos o resistente, o enigmático, o obscuro, o difícil, o heróico, o além de nós; para apostarmos na capacidade auto reguladora da convivência com os vizinhos e, tendo abolido a moral, construirmos toda uma ética baseada nessa convivência; enfim, para validarmos este mundo – e nenhuma outra instância superior – como o campo de nossas experiências, o princípio, meio e o fim de nossos esforços de conhecimento, o conteúdo de nossas especulações, o limite a ser ultrapassado, a medida de nossas possibilidades, o fermento de nossas invenções, o lugar de nosso prazer e de nossa dor, que pensamento, quais conhecimentos, que disposições do corpo e da alma podem nos fazer habitar dessa forma a imanência, fluir com a vida, sem medo? A resposta

¹⁷⁹ Nietzsche se referirá à lógica em várias passagens de HDH (6, 11, 16, 18, 30-32, 271), bem como de GC (82,110,111, 348, 355, 356, entre outras); a atitude de ambivalência em relação aos procedimentos lógicos é a mesma mantida em relação à ciência: a lógica vale como estratégia de “obtenção de acordo mediante razões” (GC,348), ferramenta indispensável aos que, como ele, cultivam o ceticismo; o que Nietzsche despreza nos homens de “baixa ciência” é a mania de sacarem da lógica nos duelos em que defendem suas convicções, como se bastasse apelar para a lógica do argumento para garantir a veracidade de suas posições. Contra estes, Nietzsche lembrará que grandes conquistas da humanidade se sustentam sobre erros e sobre inferências ilógicas (p. ex. GC, 111).

¹⁸⁰ HDH, 31, grifo do autor

¹⁸¹ GC, 319

¹⁸² “Eu elogio todo ceticismo ao qual posso responder: “Tentemos!”. Mas já não quero ouvir falar de todas essas coisas e questões que não permitem o experimento. Este é o limite do meu “senso de verdade””. GC,51

de Nietzsche é que a disposição para nos assumirmos cobaia e experimento, possui um único princípio: “a vida como meio de conhecimento”, a vida mesma e o fluir da experiência como o campo de semear e colher sentidos. É preciso estar “no meio da vida”, acreditar que a vida não é dever nem trapaça, mas a “experiência de quem busca conhecer”.¹⁸³ Na última subseção desse capítulo, defenderemos que a disposição para o experimento, condição para aprendermos a viver a imanência, requer uma determinada relação com o conhecimento: os conceitos são, eles mesmos, a expressão formal do conflito entre forças determinadas. Dessa forma, “experimentalizar a imanência” é manter-se atenta à origem e qualidade das forças que nos atravessam e que podem determinar que um pensamento colocado em movimento seja a expressão de uma força ativa ou reativa, isto é, cada pensamento e cada conceito que se cria como sua cristalização, como devir geométrico de seu atravessamento em determinado espaço-tempo, pode expressar uma força afirmativa, que servirá à intensificação da nossa experiência da realidade ou, ao contrário, uma força reativa que levará ao atrofiamento dessa experiência.

3.3. Pensamento como força e conceito como vontade: conflito agônico e reconquista do reino da inocência

Começamos com a pergunta que ficou irrespondida desde o primeiro capítulo: por que Nietzsche se sentiu tão estimulado com a afirmação spinozana sobre ser o conhecimento o mais potente dos afetos? Abstraindo o aspecto óbvio da resposta, tendo em vista tudo o que consideramos até aqui sobre a ontologia das forças em Nietzsche, vamos repetir: por que o conhecimento como potência interessava a Nietzsche?

Desde 1872, Nietzsche vinha fazendo uma série de estudos sobre física geral.¹⁸⁴ A força com que animou sua ontologia pode ser apreendida, de certa forma, como a vê a física clássica, como aquilo que muda o estado de repouso e de movimento de um corpo ou até mesmo como a “causa eficiente” de Aristóteles. No entanto, Nietzsche amplia a aplicação do conceito para o sentido abrangente de “potência física” e assim passa a se referir a outros campos que não aqueles aos quais se limita o estudo dos movimentos dos corpos, na física clássica. Dirigida contra as duas entidades maiores da metafísica – a noção de “substância” da metafísica clássica e a noção de “sujeito” da metafísica moderna – o conceito de força em Nietzsche serve de via para seu conceito de pluralidade e diferença, ou seja, é com ele que o filósofo enfrentará os conceitos primordiais da metafísica. É essa a leitura que

¹⁸³ GC, 324

¹⁸⁴ ANDLER. C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Paris:Galimard,1958, p. 51

Deleuze¹⁸⁵, por exemplo, fará: “o ser da força é o plural; seria rigorosamente absurdo pensar a força no singular”. Todo corpo ou fenômeno presentifica uma relação de forças, uma vez que qualquer relação de forças constitui um corpo. Segundo Nietzsche a dificuldade de convertermos a força em elemento de análise científica é que dela só conhecemos os efeitos: “Se foi alguma vez constatada uma força? Não, só efeitos, traduzidos em uma linguagem de todo estranha. Mas a regularidade da sucessão nos viciou tanto, que não *nos maravilhamos da estranheza de tudo isto*”.¹⁸⁶ No entanto, e como se pode ver, a relação do corpo com a força não é correspondencial no sentido de que de um lado temos o corpo, do outro a força como efeito dele. Isso suporia pensar a força como substância enquistada no sujeito que a possui ou que é fonte dela. Como elemento de enfrentamento da metafísica, o conceito de força substitui qualquer menção a uma origem substancial; não há um antes nem um depois da força, o tempo aqui não é sua melhor unidade de medida; mede-se uma força em graus de intensidade, são medidas de qualidade, que se relacionam com a quantidade mas não se esgotam nela¹⁸⁷; a força se confunde com o próprio acontecer dela e o “sujeito” é aqui canal de sua passagem; o aforismo 13 do livro I da *Genealogia da Moral* esclarece sobre essa natureza da força:

Um quantum de força é justamente um quantum de pulsão, de vontade, de atividade – mais ainda, não é nada mais que esse mesmo pulsionar, esse mesmo querer, esse mesmo atuar, e, se pode parecer outra coisa, isto se deve tão somente à sedução da linguagem (e aos erros da razão petrificados na linguagem) que entende e equivoca-se ao considerar que todo fazer está condicionado por um agente, por um “sujeito”. (...) não há um “ser” atrás do agir, da produção de efeitos, do vir a ser; o agente é pura e simplesmente acréscimo de maneira imaginativa ao agir – o agir é tudo.

Melhor seria, então, pensar o “efeito” como o “efetivar-se” da força; sua expressão imediata, sua “aparescência”, o presente instantâneo é a exata medida dela. É nesse sentido que resulta inócuo falarmos em “ser”: tudo está em devir, *tudo está sendo* e é somente pela “grosseira” de nossa percepção que insistimos em atribuir fixidez e identidade às coisas.

¹⁸⁵Scarlet Marton (1990) avalia que a leitura que Deleuze faz da obra de Nietzsche, especificamente em relação ao conceito nietzschiano de “força”, merece as seguintes observações: 1) Deleuze não trabalha com a periodização da obra e toma o conceito de “força” como presente no conjunto do pensamento de Nietzsche, como se perpassasse toda a produção do filósofo alemão; 2) Pela prevalência das questões dos valores em sua própria produção filosófica e nos dois livros que produziu sobre o pensamento de Nietzsche, Deleuze usa o conceito de “afirmativo” e “reativo” que aparecem na *Genealogia da Moral* referidos a “sentimentos”, para aplicá-los sobre o conceito de “força”, supervalorizando a tipologia “afirmativo/reativo”. Nossa posição é de que, ao sacrificar o rigor metodológico que o levaria a dar maior atenção à periodização da obra de Nietzsche, por exemplo, Deleuze nos oferece uma visão extremamente rica, nuançada, de sua leitura do filósofo alemão, dados os agenciamentos que faz entre o pensamento nietzschiano e a sua própria filosofia. No caso particular deste trabalho, a relação que estabelece entre os conceitos de força e de valor, atravessando a ambos com a tipologia afirmativo/reativo é especialmente produtiva para a defesa de procedimentos normativos aplicáveis à imanência. Cf. MARTON, Scarlet. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990. Nota 33, p. 65

¹⁸⁶FP, outono 1886, 2[159]

¹⁸⁷Sobre a relação entre qualidade e quantidade na mensuração da força nietzschiana cf. Deleuze, 1976, pp.35-36

Temos aí que o mundo aparente – o mundo que aparece - é para Nietzsche o mundo real. Resgatar a aparência como única realidade é condição para viver a imanência. Cada relação de força que se “fenomeniza” é para nós uma “objetividade”¹⁸⁸ suficiente, em si uma realidade. Será necessário fabricar uma nova sensibilidade e, em decorrência – ou será como condição? - novos conhecimentos para gozarmos a imensa riqueza e multiplicidade do jogo das aparências. Até agora, ao conhecermos, privilegiamos relações de identidade, separando em categorias a partir de critérios arbitrários, fundados em semelhanças sensíveis. Toda a ciência e toda a filosofia se firmaram sobre bases cujos pilares são a essência, a substância, a semelhança, a regularidade, as proporções, o equilíbrio, a redução da qualidade à quantidade, a natureza absoluta do tempo, a neutralidade do espaço, enfim, o esforço em negar as diferenças e a completa inaptidão para lidar com as singularidades. Não existe uma ciência do devir:

O conhecimento e o *devoir* excluem-se. *Consequentemente* é necessário que o “conhecimento” seja outra coisa: impõe-se que preceda uma vontade de tornar conhecível, uma espécie de devir é que deve criar a *ilusão do sendo*. (...) . A teoria do *ser*, da coisa, de todas as unidades constantes é cem vezes mais fácil que a doutrina do devir, do desenvolvimento...¹⁸⁹

O que Nietzsche refere como a “ilusão do sendo” no aforismo acima é resultado de sua filiação radical à tese do fluxo universal, antiga demanda dos gregos, cujos protagonistas conhecemos bem: Heráclito e Parmênides¹⁹⁰. A doutrina heracliteana a qual Nietzsche adere afirma exclusivamente o fluxo e, portanto, o devir. O “ser” é uma ilusão decorrente do nosso precário aparelhamento para captar a mudança incessante. O fluxo contínuo do mundo coloca os contrários em coexistência, proposição que visa justamente negar a possibilidade de se instaurar um dualismo normativo e metafísico com o intuito de, artificialmente, vencer a contradição ou negar a experiência dela. A contradição é inerente ao movimento do mundo e não estamos fadados a operar sínteses consensuais; é

¹⁸⁸ Termo utilizado por Deleuze para se referir à materialidade dos problemas, que não são apenas dados (informação) a serem extraídos do real, mas que são como “objetividades” ideais que tem sua suficiência, que implicam atos constituintes e investimentos em seus campos simbólicos”(DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 229).

¹⁸⁹ VP, 271, grifos do autor

¹⁹⁰ Parmênides (540 – 470 a. C.) principal expoente da escola eleata, contrapõe-se a Heráclito afirmando a imobilidade do ser. Ao princípio da contradição proposto por Heráclito segundo o qual as coisas podem ser e não ser ao mesmo tempo, afirmará: “o ser é” e “o não-ser não é”, princípio de identidade que foi fundamental para a construção de toda a metafísica ocidental, posteriormente. O princípio de identidade afirma o ser como único, imutável, infinito e imóvel. À questão colocada sobre o aparente fluxo da realidade, o constante aparecer e desaparecer das coisas, refutava com a afirmação de que esse movimento existe somente no mundo sensível e a percepção dos sentidos é ilusória. Só o mundo inteligível pode ser considerado verdadeiro porque está submetido ao princípio de identidade e de não contradição. A tese da identidade do ser se estende, naturalmente, aos objetos existentes que também “são”. Daí a correlação lógica entre ser e pensar: as coisas que existem fora de mim são idênticas ao meu pensamento e o que eu não for capaz de pensar não tem realidade. Cf. *Os pré-socráticos*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

justamente por aceitarmos a contradição que podemos nos crer potentes para vencer os dualismos e optarmos por uma concepção das diferenças em termos de gradação, o que sugere uma ontologia de cunho relacional, relativista, perspectivista e imoral. O imoralismo de Nietzsche é uma resposta a todas as filosofias de base moral – que ele reconhece na quase totalidade da tradição ocidental – e tem como principal objetivo devolver ao devir sua inocência original: “o Tempo é uma criança brincando; o poder real é o de um menino”¹⁹¹, o aforismo heracliteano que encanta o filósofo alemão guiará sua defesa da interpretação estética da existência e o desafio de provar que o sofrimento que inevitavelmente acompanha o devir não tem que ser interpretado em termos de punição; o martelo genealógico buscará dismantelar a rede de crenças e os fundamentos fisiológicos, psicológicos e institucionais que colocam para girar o mecanismo de imputar culpa e castigo.

Do diálogo com Heráclito decorrerá não apenas as investidas genealógicas contra a moral mas também conclusões epistêmicas como as que expressam o aforismo 271 mencionado acima: devir e conhecimento são incompatíveis. No entanto, independentemente das críticas que Nietzsche fará ao longo de sua vida à impossibilidade de chegarmos à verdade última das coisas – ou à inexistência dessa verdade -, conhecemos a ambigüidade que o filósofo manterá em relação à ciência. Ele próprio foi um estudioso de biologia, física, filologia e defendia ardorosamente o poder disciplinar do método científico, considerado mais importante que qualquer teoria a que se pudesse chegar através dele.

A defesa feita por Parmênides da superioridade do pensamento abstrato sobre a intuição e seu conceito de “ser”, colocado em oposição ao mundo fugidio da experiência, eram rechaçados por Nietzsche como erros lógicos: Parmênides tomava as leis lógicas do pensamento – que opera por identidade em função de determinantes biológicos, segundo Nietzsche – como leis da própria realidade. Nietzsche considerará que a ciência moderna caminha para oferecer elementos de validação do valor científico do devir e para isso contava, entre outras teorias, com os experimentos do naturalista Ernst Von Baer (1792 – 1876) considerado fundador da embriologia. Von Baer descreveu, experimentalmente, as variações na percepção do tempo em função das diferenças dos organismos. A tese do naturalista afirmava os efeitos da aceleração e desaceleração da pulsação sobre a percepção da duração e da passagem do tempo. A relação apontava para uma proporcionalidade entre a rapidez da pulsação e a velocidade dos processos que caracterizam a vida psíquica, isto é, os movimentos voluntários e a percepção sensível de

¹⁹¹Heráclito, op. cit. fragmento 32

um organismo. A conclusão era de que a medida subjetiva do tempo, auferida pelo que é propriamente experienciado pela vida psíquica, não se relaciona com a medida astronômica do tempo: um mesmo intervalo físico de tempo pode ser vivenciado por alguém com uma pulsação X e de forma completamente diferente por outro com pulsação 4X. Em suma, “uma aceleração ou desaceleração de nossa pulsação teria um efeito direto sobre nossa capacidade de perceber as mudanças: ela poderia ser intensificada a ponto de dissolver todas as formas em um fluxo de percepções caóticas, ou ser enfraquecida, tendo o efeito contrário de tornar impossível a percepção da mudança.”¹⁹²

As tentativas de Nietzsche para fundamentar cientificamente o devir incluem também, a partir da recusa do modelo atômico o qual considerava apenas “como meio de abreviação das fórmulas”¹⁹³, a construção de um modelo alternativo, puramente dinâmico, inspirado na teoria do físico jesuíta Roger Boscovitch (1711 – 1787). Nietzsche considerava que Boscovitch havia realizado uma segunda revolução copernicana ao propor um modelo atômico alternativo, que prescinde do conceito de matéria e fornece uma concepção essencialmente dinâmica dos processos naturais, onde pontos matemáticos sem extensão interagem em campos de força definidos por relações de proximidade e distância, o espaço é pensado como o resultado de uma projeção subjetiva e o atomismo é redefinido em termos temporais.¹⁹⁴

É evidente, portanto, que Nietzsche envidou esforços para elaborar uma teoria científica ou pelo menos para reunir elementos que pudessem subsidiar sua opção teórica pelo devir absoluto de forma a prescindir do conceito de substância e fundamentar uma ontologia em termos puramente relacionais, ou seja, para criar uma ciência que lide com o “sendo” das coisas e não com o seu “ser”. Nietzsche aceita a proposição lógica de que opções epistêmicas geram efeitos normativos e se esforçará para construir um modelo de mundo dinâmico, fundado na pluralidade de campos de força que se determinam mutuamente, através de arranjos e combinações sempre provisórios. Que tipo de ciência é essa, suficientemente potente para existir no devir e fluir com ele, sem a ilusão da fixidez, ou

¹⁹² Cf. LOPES, 2008, p. 248

¹⁹³ ABM, 12

¹⁹⁴ Cf. LOPES, op. cit. pp. 251-252. Cf. também nota nº 210 nessas mesmas páginas. A descrição do modelo encontra-se em *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Edição em 15 volumes das obras de Nietzsche por Colli e Montinari). vol. VII, pp. 574-579, citado por Rogério Lopes. Na nota nº 232 da referida tese, Lopes esclarece, sobre o conceito de “pontos matemáticos sem extensão”, que: “Este experimento de ontologia não prevê entidades extensas em seus constituintes primitivos. A extensão é derivada da capacidade de representação perspectivista que Nietzsche confere aos quantas de poder”, confirmando as relações presentes neste meu trabalho entre os conceitos de “devir absoluto” e “vontade de potência” e as implicações ontológicas e epistemológicas dessas relações. Nas páginas seguintes discutiremos como o devir é “preenchido” pela vontade de potência encarnada em “conceitos”, os quais sempre expressam uma “qualidade” relacionada à “origem” das forças que o atravessam.

melhor, sem o desejo dela? Que novo tipo de conhecimento nos instrumentalizará para viver a imanência?

Nietzsche responderá a essa questão de diversas formas, ao longo das várias idades do seu pensamento. Como não temos a pretensão de fazer cortes cronológicos muito severos - que poderiam nos levar a trabalhar com divisões do tipo “obras do jovem Nietzsche, obras do período intermediário e obras da maturidade” – vamos operar sobre o continuum do seu pensamento, escolhendo a linha que atravessa o programa genealógico mas pensando que esse mesmo programa vem, desde *A origem da tragédia*, ocupando-se com a transvaloração, isto é, com novas “pesagens”, com a transformação dos valores, e com a meta final de substituição dos valores morais por valores estéticos. O pensamento se insere aí como meio para estabelecer as condições dessa transvaloração e por isso carrega em si o signo da força e da vontade, ou talvez melhor, da vontade como força. Nesse contexto, o conhecimento é o mais potente dos afetos.

Vamos iniciar esse percurso insidioso e movediço como a própria imanência que queremos penetrar lembrando que, em Nietzsche, as fronteiras do que é “humano” e do que é “natureza” estão embaralhadas.¹⁹⁵ A natureza tornada fisiologia-que-secreta-pensamento expressa em si a origem e a qualidade das forças que a atravessam; por isso humores fisiológicos determinados secretam determinados pensamentos: “o inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da idéia, da pura espiritualidade”¹⁹⁶ faz supor que o corpo-que-se-mascara-pensamento frequentemente expressa estados mórbidos, doentios, fracos. É por isso que Nietzsche pode ver “todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos”.¹⁹⁷ Da mesma forma, há expressão de força afirmativa, potente, soberana, nobre. A ontologia das forças nietzschiana se sustenta, portanto, sobre uma tipologia dual: existem as forças ativas e as forças reativas. As forças superiores, dominantes, são chamadas ativas; as forças inferiores, dominadas, são chamadas reativas. Existe correlação entre ação e afirmação da mesma forma que entre reação e negação: a força dominante, nobre, superior afirma-se a si mesma, se proclama boa, forte, superior, experimenta essa dimensão da vida que lhe afirma sua superioridade;

¹⁹⁵ “Quando se fala de humanidade, a noção fundamental é a de algo que separa e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades “naturais” e as propriamente chamadas “humanas” cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras” NIETZSCHE, F. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Editora 7 letras, 2005. p.65

¹⁹⁶ GC, prólogo 2, p. 12

¹⁹⁷ Idem, *ibidem*, grifo do autor

por isso a expressão da força superior é espontânea, alegre, confiante, agressiva, expansiva; ao contrário, a força reativa, nega-se e ao negar-se, nega a vida. Impotente, fraca, deprimida, a força reativa opera sempre por subtração, por diminuição, por atrofiação, por acusação; sua ação medianiza, moraliza, amedronta, penaliza; ao encontrarem-se, a força reativa subtrai a força ativa, porque não tem nada, de fato, a oferecer. Acuada, medrosa, sovina, com o ventre preso e infecundo, a força reativa vê na alegria da força ativa uma ameaça e por isso quer castigá-la, enquadrá-la, moralizá-la, impedi-la. A força ativa achará seus jeitos de escapar mas nada assegura que sairá vitoriosa. Nietzsche afirmará o cristianismo, por exemplo, como a mais contundente vitória das forças reativas que jamais se viu: o que é fraco aprende a impor sua fraqueza a partir de ardis morais. A moral faz-se “Lei” e aplica-se a modelizar os mundos: piedade, miséria, pobreza de espírito, decadência, ciúme, submissão, castidade, ascetismo, obediência, possessividade passam a ser valores notáveis, a subsidiar poderes normativos, a construir sentidos prevalentes. Eis aí um exemplo do poder modelizador das forças reativas que “aprenderam” um caminho; trazendo Spinoza para essa discussão, lembramos que tudo o que existe quer perdurar. Toda força se exerce e, se encontra condições favoráveis, pode prevalecer.

Uma primeira parte da resposta a nossa pergunta é, portanto, uma definição: o conhecimento, qualquer idéia, todo conceito, é força; como força, ele é, também, vontade. Então, rente à primeira pergunta que apresentamos, talvez fosse necessário perfilar uma segunda questão: “o que quer” o conceito que se cria? A que deuses serve? O conceito afirma sua própria diferença ou reage à diferença do outro? O conceito está disposto a ir até o fim dos seus próprios desdobramentos, não importa o que venha pela frente ou se encontra alienado de sua própria potência e sofre de indecisão, de inapetência, de impotência, de fraqueza geral? Os conceitos criam, simulam, dançam e fazem dançar, violentam, encostam na parede, forçam seus próprios limites ou se escondem, vacilam, acusam, recuam, proferem palavras de ordem vazias? É possível sentir a tensão das forças em conflito sob a forma com que o conceito se apresenta ou ele sofre de uma fleuma incurável e suas formas são indiscerníveis? O conceito está vivo, palpitante e suas palpitações multiplicam os seus sentidos iniciais ou está doente, mudo e incapaz de transformar sua condição inercial?

A empresa da transvaloração exige um trabalho agudo de valoração. Nietzsche não abrirá mão disso: é impossível a suspensão do juízo, é impossível não avaliar, não tomar posição, não assumir uma perspectiva. Os juízos não são apriorísticos, não há garantias metafísicas de sua exatidão e justiça; pelo contrário, considerando que temos uma visão incompleta, parcelar, da matéria a ser julgada, e considerando ainda que a medida que utilizamos no

juízo – nós mesmas – não é uma grandeza imutável, mas oscilante em suas disposições, provavelmente seremos parciais em nossos julgamentos. Mas a nós, seres orgânicos, a “quem nada interessa originalmente numa coisa exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor”, é impossível “viver sem avaliar, sem ter aversão e inclinação”.¹⁹⁸ Avaliar e julgar são a condição mesma da ação. No entanto, o juízo não possui, obviamente, fundamento moral: aqui Nietzsche é mais spinoziano do que ele próprio gostaria de reconhecer; a fórmula nietzschiana de juízo é simples em seu pragmatismo: aumenta a potência, é bom; diminui a potência, é ruim.

A grande aposta de Nietzsche é que, por determinação histórica, a metafísica perderá sua força normativa: assim como aconteceu, por exemplo, com várias teses sobre a evolução da espécie, superaremos, histórica e intelectualmente, a crença em uma instância supra-sensível que dita as regras para o mundo humano. Como discutimos anteriormente, Nietzsche passará a pensar o mundo após a superação do poder normativo da metafísica. Até *Humano, demasiado humano*, Nietzsche acredita que a tarefa de estabelecer novos objetivos ecumênicos para a humanidade caberia aos “grandes espíritos do próximo século”,¹⁹⁹ afirmação em que demonstra o compromisso filosófico com a renovação da cultura já presente desde o *Nascimento da Tragédia*.

Nas obras da fase intermediária, no entanto, Nietzsche recua em relação às ambições políticas que caberia à filosofia almejar e limita-se a esboçar uma moral privada, experimentando em si mesmo as hipóteses que no futuro poderiam servir a toda a humanidade. Tais hipóteses dizem respeito à abolição da visão moral do mundo e sua substituição por valores estéticos, com consequências que vão desde a adoção de uma atitude cética em relação à ciência, ao progresso, à cultura alemã, ao imperativo lógico, ao perseguição e alcance de verdades últimas, etc, até cuidados pessoais com alimentação, com o clima, com a sociabilidade, com o próprio corpo, que expressam o compromisso com a “escultura de si”, capaz de gerar o excedente de força a ser utilizado na tarefa criadora de novos valores que ele próprio se impôs.

A ambigüidade que Nietzsche manterá em relação à ciência - por um lado, o papel que ele próprio atribui à “alta ciência” de depurar os erros fundamentais do intelecto, e por outro, a suspeita de que a verdade é, em última instância, inatingível – não desmente o apreço com

¹⁹⁸ HDH, 18 e 32

¹⁹⁹ “Em todo caso, para que a humanidade não se destrua com um tal governo global consciente, deve-se antes obter, como critério científico para objetivos ecumênicos, *um conhecimento das condições da cultura* que até agora não foi atingido. Esta é a imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século” (HDH, 25, grifos do autor)

que ele se lançará à fundamentação científica de suas escolhas filosóficas e, o que é mais importante, o fará rigoroso em relação à suas próprias crenças.

Desde os tempos de formação na Universidade de Leipzig, o filósofo já reconhecia o valor do método científico para seu próprio desenvolvimento espiritual:

Na maior parte dos cursos o que no fundo me atraía não era de modo algum a matéria, mas a forma através da qual o professor comunicava sua sabedoria ao homem. Era pelo método que eu me sentia vivamente solicitado; eu via quão pouco se aprende nas universidades em termos de conteúdo e como, apesar disso, por toda parte o valor de tais estudos é apreciado ao máximo. Com isso tornou-se claro para mim que o elemento de exemplaridade no método, no modo de tratar um texto etc. era o ponto de onde provinha o efeito remodelador. Deste modo eu me limitava a considerar como se ensina, como se transmite para uma jovem alma o método de uma ciência. Eu me colocava sempre na posição de um professor e, a partir desta perspectiva, dava meu assentimento ou emitia meu veredicto sobre os esforços de docentes célebres.²⁰⁰

A disciplina imposta pelo método científico será fundamental para o regime cético que Nietzsche adota para si. A partir de *Humano, demasiado humano*, livro de 1878, até o *Anticristo*, publicado em 1888, ano em que encerrou sua produção intelectual, Nietzsche defenderá o procedimento científico e o compromisso da “mais alta ciência” de fazer evoluir o conhecimento da humanidade; é pelo método que se chegará a diminuir a distância entre a “cabeça” e o “coração” ou, o que é mais importante, equilibrar a frieza do conhecimento científico e o calor das paixões:

A cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; (...) Num domínio, a fonte de energia, no outro o regulador: as ilusões, parcialidades, paixões, devem ser usadas para aquecer, e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as conseqüências malignas de um superaquecimento.²⁰¹

Nesse mesmo aforismo Nietzsche reafirmará a importância desse equilíbrio sem o que os prazeres da farsa e da ilusão tomarão o lugar dos esforços pela lenta conquista do conhecimento. Portanto, não estamos tratando, com certeza, com um “bárbaro”, desprezador da ciência. No entanto é uma outra relação com o conhecimento que está aqui colocada. O processo, trabalhoso, que nos levará a amar o conhecimento passa, segundo Nietzsche, por um estágio de sublimação capaz de tornar prazeroso o esforço de conhecer;

²⁰⁰ Esse texto faz parte das notas autobiográficas que Nietzsche redigiu entre o outono de 1867 e o início de 1868, reunidas sob o título *Olhar retrospectivo sobre meus dois anos em Leipzig* (17 de outubro de 1865-10 de agosto de 1867). Essa e as informações sobre as investigações de Nietzsche sobre os elementos de fundamentação científica do devir, bem como as relações do pensador com as fontes do pensamento cético desde a antiguidade, foram obtidas da primorosa pesquisa realizada pelo Prof. Rogério Lopes (UFMG, 2008) na tese em que recuperou, dos arquivos de Weimar onde se encontram manuscritos, notas inéditas e a biblioteca pessoal de Nietzsche, as fontes com que o pensador alemão alimentou sua doutrina. A tese está disponível em www.bibliotecavirtual.ufmg.br

²⁰¹ HDH, 252

uma segunda fase exige a repetição do esforço, a perseverança, a continuidade, até que aquilo que parecia esforçoso se incorpore e passe a ser instintivo, fazendo com que surja uma destreza no trato com o conhecimento que leva a que quanto mais conhecemos, mais queremos conhecer e mais sabemos “como” conhecer. Por fim, conhecimento e método incorporados, o pensamento ganha força e pode ser “sentido”, misturado, fundido aos instintos mais fortes.²⁰² Como se pode ver, também em Nietzsche, assim como em Spinoza, o processo de conhecer cumpre um arco que vai da matéria abstrata à corporalização e, ao invés de representar um processo de abstração crescente, faz um caminho inverso que resulta na identificação entre pensamento e instinto, tido por Nietzsche como o elemento pulsional, primitivo, da inteligência.

Mas talvez seja no aforismo 429 de *Aurora*, livro de 1881, portanto, ano da carta à Overbeck, que se ouve mais claramente a voz de Spinoza a soprar para Nietzsche a fórmula do conhecimento como o mais potente dos afetos. É o Dioniso em Nietzsche que incendeia o afeto em paixão:

A nova paixão: - (...) nosso instinto de conhecimento é muito desenvolvido para que possamos ainda apreciar a felicidade sem conhecimento ou a felicidade de uma ilusão sólida e vigorosa; (...). A inquietação da descoberta e da solução encontrada tornou-se para nós tão sedutora e tão indispensável como, para o amante, seu amor infeliz: por nenhum preço gostaria de trocá-lo por um estado de indiferença; (...) O conhecimento se tornou em nós em paixão que não teme nenhum sacrifício e não tem no fundo senão um único receio, o de extinguir a si própria.

Dioniso é o elemento que torna possível a transformação do conhecimento que busca a verdade enquanto “forma mais enfraquecida de nossa vida instintiva” em paixão que nos solicita os mais heróicos sacrifícios.

Diferentemente do que achamos em Spinoza, o conhecimento é paixão mais que ativa, em Nietzsche: é força dionisíaca que movimenta mundos, tira-os dos eixos e os faz girar unicamente por seu poder criativo. Nietzsche preferirá os labirintos, o escondido, o obscuro, e o conhecimento é atrito que produz luz para tirá-lo do descaminho. A paixão nietzschiana pelo conhecimento é a mesma com que exerce sua vontade: o que importa é que universos se pode criar com ele.

Nietzsche sabe que, no fundo, queremos todas exercer nossa potência, converter-nos em causa primeira do mundo²⁰³, de um mundo que se dobre a nossa vontade, e sabemos que

²⁰² O detalhamento desse processo está nos FP, outono de 1880. Cf. também Ponton, 2009, p. 42.

²⁰³ “Tudo isso, entretanto, é uma velha e eterna história, a filosofia, no fundo da natureza, e seu contexto visível, é apenas um instinto tirânico: a vontade de potência em seu aspecto mais intelectual, a vontade de “criar o mundo” e implantar nele a *causa primeira*.” ABM, p. 24. grifos do autor

precisamos de pelo menos mais um para instituímos o reino alegre de nossas visões.

Aliás, é mesmo a alegria a visão que Nietzsche perseguirá com mais ardor. E por isso convocará, pela voz de seu Zaratustra:

Levantem seus corações, meus irmãos, alto, mais alto! E não esqueçam suas pernas! Levantem também suas pernas, bons dançarinos, e melhor ainda, firmem também sua cabeça!
Esta coroa de risonho, esta coroa de rosas: fui eu mesmo que pus esta coroa na cabeça, eu mesmo santifiquei meu riso. Não encontrei ninguém bastante forte para isso hoje.
Zaratustra o bailarino, Zaratustra o leve, aquele que agita suas asas, pronto para voar, acenando a todos os pássaros, pronto e ágil, divinamente leve:
Zaratustra o divino, Zaratustra o verdadeiramente risonho, nem impaciente, nem intolerante, alguém que gosta dos saltos e dos pulos: eu mesmo pus essa coroa em minha cabeça!
Essa coroa de risonho, essa coroa de rosas: a vocês meus irmãos, arremesso esta coroa! Santifiquei o riso; homens superiores, aprendam, pois – a rir!²⁰⁴

Ele chamará *alegria* ao sentimento de beatitude que nasce da aceitação incondicional do mundo, do impulso de ultrapassar o conhecimento metafísico e voltar à terra, existir plenamente na imanência e, como ser telúrico, reafirmar a unidade com todo o cosmo. Leituras como a que Clément Rosset²⁰⁵ fazem da filosofia nietzschiana, atribuem todos os grandes conceitos cunhados pelo filósofo alemão como expressões diretas ou variações do pensamento da alegria: “os temas do super-homem, do eterno retorno, da vontade de potência (...) só tem sentido enquanto constituem expressões tardias e arriscadas da beatitude, tema central e constante do pensamento de Nietzsche, eu diria, tema único.”²⁰⁶

Da ontologia das forças apresentada nas páginas anteriores podemos depreender sua cosmologia – invertendo um pouco a ordem das coisas – para pensar o mundo nietzschiano como multiplicidade ao infinito, razão pela qual não faz sentido encerrá-lo em dualismos, como nos habituou a tradição: mundo sensível–mundo invisível, aparência-essência, fenômeno-coisa em si. Há apenas *este* mundo, imenso, inapreensível, “circunscrito pelo “nada” como seu confim”, escapando a qualquer tentativa de que o fixemos em categorias, por mais amplas, permissivas, flexíveis ou democráticas que sejam. Consequentemente, cada saber, cada pensamento, todo conhecimento é ficção, é invenção, é um construto de que tomamos parte. A alegria, ou beatitude, vem da imensa liberdade que essa idéia pode conferir a nossa vida: criarmos, não sobre o absoluto, mas sobre o infinito de possibilidades, não sobre um universal em si, mas sobre a pura variação da qual somos partes.

²⁰⁴ AFZ, aforismos 19 e 20 do Livro IV. O trecho citado está no prefácio de *O nascimento da tragédia*, editado pelo próprio Nietzsche, a partir dos referidos aforismos .

²⁰⁵ ROSSET, C. *Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

²⁰⁶ ROSSET. op. cit, p. 36

Condicionadas pelas relações nas quais estamos envolvidas, somos também condicionantes delas, agimos e nossas ações produzem efeitos, a *vontade* que somos nós enredando-se à *vontade* que é o mundo, e desse entrelaçamento se manifestando o que se nos aparece como “acaso” mas que é a mais pura expressão da fatalidade e do destino gerados na dança de todas as vontades atuando umas sobre as outras. Não há porque não amarmos o único mundo tempestuoso, movente, dinâmico e incerto que temos.

Amor fati é o outro nome para a beatitude do amor incondicional à existência, *neste mundo*. Nietzsche nos apresentará esse conceito no janeiro luminoso de 1882, como os seus votos para o ano novo:

Também eu, então, quero dizer o que desejo para mim mesmo e que pensamento, este ano, me veio primeiramente ao coração – que pensamento deverá ser para mim razão, garantia e doçura de toda a vida que me resta! Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. Amor fati [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!²⁰⁷

Para chegar a alcançar a coroa de rosas que nos lança Zaratustra, ou a experimentar, em tudo, a beatitude das coisas dizendo “Sim!” à existência, será necessário, porém, desconstruir o último mecanismo moral, a máquina de nos imputar culpa, que Nietzsche reconhece ser o “livre arbítrio”. A ilusão de que nossa vontade é livre, incondicionada, é, segundo Nietzsche, o que nos faz cegas para perceber as relações que nos causam; tendo a responsabilidade por escolhermos, o tempo todo, por um “certo” ou um “bem” que está além de nós, além do que pode experimentar os equipamentos de nossa sensibilidade, por mais primitivos que sejam, perdemos o fluxo, a espontaneidade, a capacidade de entrar em contato direto com as forças que atravessam o momento. Mais importante que julgar em relação a valores que habitam um outro mundo, idealizado e inatingível, é a tarefa de nos aparelharmos para viver este mundo; no entanto, compartilhar e oferecer o nosso “sim” à existência não nos isenta de aprender a dizer “sim” e “não”, de acordo com as perspectivas que assumimos; o exercício de nos posicionarmos em relação ao lugar de onde enunciemos nossas verdades terrenas nos leva a entender que não podemos desconsiderar o lugar de nossas enunciações; podemos, no entanto mudar nossas posições, assumir, por exemplo, o ponto de vista do outro com quem interagimos, de modo a articular e incorporar o maior número possível de perspectivas, sem contudo alimentar a ilusão da onipresença que também nos imobilizaria. Será preciso achar a medida, e a medida será sempre um valor

²⁰⁷ GC, op. cit. aforismo 276, p. 187-188, grifo do autor.

individual, resultado de uma perspectiva particular a qual tentamos aplicar ao mundo, como um “universal”.

Nietzsche se apresenta como a “consciência má” do seu tempo, nisso reside sua extemporaneidade: na disposição de filosofar a favor de um tempo que não se assoma no horizonte, mas que ele pode adivinhar, as custas de hipóteses muito improváveis para a cultura da qual faz parte. Ao formular que a verdade do devir, para ele tão clara, implica na aceitação da “falsidade”, na artificialidade de toda categorização enrijecida do real, Nietzsche se assume estranho, explosivo, destruidor, malevolente para com todas as verdades categóricas do seu tempo. No entanto, ele oscilará entre o desejo de dar uma resposta filosófica ao aprimoramento cultural – o que refletiria seu compromisso político como filósofo – e a concepção helenista da filosofia como a arte de si mesmo, como o esforço de conferir estilo à sua própria existência. Essa última concepção parece prevalecer sobre a primeira, nos escritos da maturidade, mas em todo o percurso intelectual de nosso filósofo o esforço maior será o de escapar da condenação moral da existência e assumir o poder legislador, a autoridade sobre as condições de normatividade, ora de tonalidade mais política, ora de matiz estético e estilístico, como escultura de si mesmo, mas sempre orientado pelo mesmo princípio, ao mesmo tempo, simples e audacioso: “a vida como meio de conhecimento – com este princípio no coração, pode-se não apenas viver valentemente, mas até viver e rir alegremente! E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?”²⁰⁸. Como se pode ver, há que se ter coragem, mais uma vez, e antes disso um excesso de força, como condição mesma da coragem: a conquista da alegre inocência nietzschiana exige a vitória sobre a dor e sobre a moral que legisla contra a vida.

Por fim, não se pode desfigurar essa proposta de sua feição de experimento: frente à possibilidade de criarmos os conceitos que servem à intensificação de nossa potência e de nossa experiência existencial, e à necessidade de conferirmos a tais conceitos uma determinada densidade que os qualifique como “nossa verdade provisória”, é importante ainda que nos arrisquemos a responder: “até que ponto a verdade suporta ser incorporada?”. Para Nietzsche, esta é a questão, este é o experimento.²⁰⁹

²⁰⁸ GC, 324
²⁰⁹ GC, 110

Capítulo 4: Nietzsche, Spinoza e a invenção da não-escola

O Espaço de Produção descrito na entrada deste trabalho existe como uma visão que se sustenta e que alimentou muitas eras do meu pensamento na educação. Esta tese é a minha retribuição a essa visão e ao seu poder de me instigar a arriscar, por inúmeras vezes, outros arranjos e caminhos para a experiência da aprendizagem. Pensar um lugar em que estejamos “autorizadas” a criar e a produzir unicamente em função do prazer estético e onde a invenção de conhecimento siga o curso das experiências que se instalarem ali. Que experiências? Qualquer uma, desde que atenda a três regras: primeiro, que exista como uma composição dos afetos em jogo, isto é, que os experimentadores se reúnam segundo normas de afinidade, independentemente de idade ou de qualquer outro “pré-requisito” que não seja a direção comum para onde, como setas magnetizadas, apontarem seus desejos; segundo, que as multiplicidades desejantes e imantadas pela visão comum se acoplem aos pontos protuberantes percebidos no mundo próximo, real ou virtual, como estruturas de encaixe: falamos de equipamentos, de objetos, de teorias, de outros grupos, de qualquer coisa que possa possibilitar um acoplamento de estruturas, visando aumentar o nível de complexidade inicial do experimento; e, por último, que tenha no horizonte, como única teleologia permitida, a realização de uma obra, ou o simples desincumbir-se de uma tarefa cujos resultados, sempre precários, sempre superáveis, sejam expressão e medida aparente, fenotípica, da qualidade das forças que operaram no experimento. Espaço de Produção de si, de coisas, do mundo, regido por uma normatividade imanente, circunstancial, sem nenhum constrangimento de fundo moralizante, mas auto-determinada pelos condicionamentos gerados na própria interação entre os agentes. Uma regra afetiva como princípio, uma regra de vizinhança como estratégia, como meio, e uma regra de produtividade como fim e possibilidade de recomeço. Por que Nietzsche e Spinoza, juntos, colaborariam nisso?

Nas próximas seções nos dedicaremos a responder a essa nossa última questão. Pensamos que o trabalho filosófico de Spinoza e Nietzsche faz com que se constitua uma tensão inconciliável entre os poderes morais da escola e a atenção a si necessária à educação de nossos afetos, à assunção de nosso poder inventivo, à nossa afirmação como vontade, ao exercício de nossa singularidade. A arte de si requer uma normatividade própria, auto-referenciada. Em que medida uma normatividade imanente voltado ao cuidado de si se diferencia das técnicas de controle das quais se alimenta os poderes morais da escola?

4.1. Quem manda aqui? Poder legislador e experiência de cuidado de si

A luta antimoral de Nietzsche tinha um destino certo: corroer as bases de normatividade da metafísica e restituir à imanência poder legislador sobre os entes terrenos e entre eles. A ordem terrena não pode, contudo, se imunizar contra as forças caóticas que perpassam o cosmo e cuja confluência, vez por outra, se apresenta a nós como obra do acaso: “de fato, aqui e ali, alguém toca conosco – o querido acaso: ele eventualmente guia nossa mão, e a mais sábia providência não poderia conceber música mais bela do que a que então consegue esta nossa tola mão”.²¹⁰ Portanto, em luta contra a metafísica, em nenhum momento Nietzsche abre mão do elemento indeterminado, enigmático, obscuro, que está além da compreensão do sensível. A rejeição à metafísica se faz aqui como recusa à sua presunção normatizadora bem como à de nomear e determinar o que, por natureza, é indeterminável.

Spinoza faz um percurso inverso: atribuindo aos modos finitos representados por toda forma de vida sobre a terra a essência comum do princípio produtivo que é Deus-Natureza, princípio que a tudo anima, nosso destino como entes criados é aprender o caminho que nos coloca outra vez em contato com a potência e infinito poder criador da natureza. O caminho de volta é pontuado por regras relacionadas à formulação de idéias adequadas, sendo elas mesmas – as idéias adequadas, que geram o pensar potente – a via desse regresso. Em ambas as concepções o mesmo apelo à imanência como plano onde se dá, pelo conhecimento, a integração com algo que está além de nós. Em Nietzsche o conhecimento, como qualquer outro fenômeno, é expressão de vontade, serve à sua intensificação e será tanto mais potente quanto mais força fizer se adensar à vontade. Não existe um princípio de identificação para nos equiparar, a nós, como vontade em ato, a uma vontade de potência ainda maior, representada por Deus, ou mesmo pela natureza: tudo quanto respira ou se movimenta é expressão de vontade. Existe, portanto um princípio de isonomia e isomorfia, que nos equipara a tudo enquanto vontade. Em Spinoza, o conhecimento supõe, além de um princípio de isonomia e isomorfia, um princípio de identidade: através do conhecimento acedemos a um Deus racionalmente inteligível, de quem herdamos – ou reproduzimos? - a mesma essência infinita.

Essa diferença talvez bastasse para cavar uma distância abissal entre as duas concepções, não fosse o fato de Spinoza colocar, numa mesma linha de co-existência, substância, atributos e modos e atribuir-lhes não uma diferença hierárquica mas uma gradação

²¹⁰ GC, 283

transdutiva pela qual os modos vão se comunicando com sua linha de descendência e se aproximando, cada vez mais, do entendimento intuitivo de Deus, *produzindo* esse entendimento e essa integração com o Todo-unificado.

Em ambas as ontologias está ausente qualquer sentido de hierarquia do ente em relação ao Uno. Dizemos o “ser” em relação a tudo o que *é*, e tudo o que *é* é o que pode ser, naquele momento. Não há uma unidade superior ao ser, há uma unidade que é o que todos os seres juntos são. Isso em Spinoza. Em Nietzsche, a questão da unidade não se coloca, embora o pensador alemão fale em “totalidade”: “Este mundo: uma imensidão de força, sem princípio, sem fim, uma grandeza fixa, férrea de força que não se torna nem maior nem menor, que não se consome, mas somente se transforma, como *totalidade* imutavelmente da mesma grandeza (...)” (grifo meu), conforme vimos no fragmento póstumo citado anteriormente. No entanto, de ambas as ontologias se depreende um *ethos*, um modo de existir e de relacionar-se – com as forças, em Nietzsche, com os afetos, em Spinoza – de maneira a extrair maior poder e alegria de nossa experiência do mundo.

A este trabalho interessa especificar o papel do conhecimento nesse processo. Nossa não-escola imaginada recusa o exercício de poder moral próprio das “pedagogias do Uno”, em que tudo se volta para a identificação com um modelo em relação ao qual somos sempre devedores. É essa a negação da metafísica que importa fazer: a atribuição, a qualquer entidade que esteja “acima” do plano de imanência instituído pelos concernidos, de poder regulador em relação à experiência posta em andamento; nesse sentido, entendemos como “metafísico” tanto a imagem idealizada do “sujeito da aprendizagem”, ativo absorvedor de informações que lhe são transmitidas por uma autoridade externa, quanto os procedimentos pedagógicos oficiais, relacionados, por exemplo, às diretrizes emanadas pelos órgãos burocráticos da educação. Abolindo qualquer poder normativo externo à experiência, cremos, no entanto, que se deva estabelecer, para si e por si, *na* própria experiência de aprendizagem, os seus próprios elementos de normatividade como “conjunto das condições sob as quais o homem pode efetuar sua potência da melhor maneira”.²¹¹

Uma regra, como elemento normativo, não é uma “lei”. A lei está assentada sobre um “é preciso”, aplicável indiferenciadamente a todo um gênero, a um segmento, a um tipo de comportamento ou a uma categoria de seres. Toda lei tem fundamento moral e no fundo, o que quer, é a obediência.

A lei moral é um dever, o seu efeito e a sua finalidade é apenas a obediência. É possível que esta obediência seja indispensável; é

²¹¹ DELEUZE, G. *Aulas sobre Spinoza em Vincennes*. Op. cit. p.28-30

possível mesmo que os mandamentos estejam bem fundados. Não é esta, porém, a questão. A lei, moral ou social, não nos traz conhecimento algum, não dá nada a conhecer.²¹²

A lei pertence à instância transcendental que estabelece as hierarquias de valor com base nos pares de valores opostos: bem-mal, racional-irracional, certo-errado, etc; a normatividade que defendemos aplica-se a um campo de experiência delimitado e se mistura ao conhecer na medida em que apela à força da imanência para determinar a diferença qualitativa entre modos de existência concretos, circunscritos. Aqui a norma se integra ao conhecimento, é parte dele, serve como regra de um jogo em tudo atento às singularidades dos jogadores que participam da experiência; lá, a norma é abstrata, e mesmo quando diz respeito a uma situação particular – por exemplo, a obrigatoriedade de cumprir uma diretriz curricular - se estabelece em função de pressupostos estranhos à experiência dos concernidos. Por fim, a regra aqui é inseparável do conceito do qual emana; em termos spinozanos, como conceito, a regra é uma prática, uma ação. Mas não é assim também nas práticas de assujeitamento? Não é exatamente por sua força normativa intrínseca que práticas discursivas e não discursivas conseguem efeito modelar sobre nós? Sim, por isso a necessidade e importância de se perguntar sobre a “origem” e os valores aos quais as regras estão vinculadas, de se inquirir as regras sobre o que “querem”: parafraseando Deleuze, é necessário perguntar se as regras que estão se estabelecendo querem nos separar do que podemos, da nossa própria potência, nos impedindo de agir e mantendo-nos “no quadro estreito das reações cientificamente observáveis: mais ou menos como o animal no jardim zoológico”²¹³. De qualquer maneira, trata-se de saber se são regras de adestramento e domesticação ou se são ativadores do movimento, capacitores de potência, coordenadas no diagrama, linhas de prumo do plano de imanência que podem ser redefinidas a qualquer momento para permitir novos enquadramentos. Sobre as regras, quando remetidas a nós, importa saber: favorecem a arte de si?

Uma pesquisa das fontes e influências que Nietzsche buscou para erigir seu próprio pensamento filosófico dá conta de um percurso que transita de um ceticismo epicurista de forte inspiração montaigneana à um ceticismo heróico de onde se ouve ressonâncias do estoicismo, percurso pontado por regras e autodeterminações específicas referidas a um determinado estilo de existência e consoantes a cada modo de pensamento adotado.²¹⁴

Em Spinoza, regras autodeterminadas se dirigem à “correção” dos processos intelectivos

²¹² DELEUZE. G. *Spinoza e os signos*. op. cit. p. 34

²¹³ DELEUZE. 1976, p. 82

²¹⁴ Cf. LOPES, 2008, 320 e seguintes.

envolvidos na formulação de conceitos adequados e se convertem em método com essa finalidade. Além disso, podemos entender toda a Ética como um tratado de convivência voltado à busca pelo autoconhecimento e felicidade perenes, e cujo terceiro e quinto capítulos são dedicados à definição de regras para regulação dos afetos. Já no *Tratado da reforma da inteligência*, Spinoza estabelece “regras de vida” que conduzam ao “sumo bem”, ou seja, a gozar “se possível com outros indivíduos, dessa natureza superior”; a “natureza superior” se traduz pelo conhecimento da união da mente com a natureza inteira. Para isso o “aspirante” ao *sumo bem* deverá, como condição prévia: 1) falar ao alcance do povo e afazer-se de acordo com o seu modo de ver, para que encontremos no povo ouvidos atentos e prontos para aceitar a verdade; 2) gozar dos prazeres só o suficiente para a manutenção da saúde; 3) querer dinheiro ou qualquer outra coisa na medida suficiente para suprir as necessidades da vida²¹⁵; a partir da atenção a essas três regras básicas formamos as condições para corrigir nosso intelecto no que diz respeito à distinção das idéias adequadas: para podermos aprender a distinguir entre idéias adequadas, fictícias, falsas e duvidosas, deveremos observar, igualmente, algumas regras elementares:

Primeiramente, distinguir de todas as outras percepções a idéia verdadeira e preservar a mente dos demais. Em segundo lugar, traçar regras para perceber, segundo essa norma, coisas ainda não conhecidas. Em terceiro lugar, estabelecer a ordem, para que não nos cansemos com coisas inúteis. Depois de conhecer esse Método, vimos, em quarto lugar que ele será perfeitíssimo quando tivermos a idéia do Ser Perfeitíssimo²¹⁶

Discernimento e disciplina são, pois, condições para dirigir o intelecto na busca pela verdade; somente depois que conseguirmos habituar a mente a observar tais procedimentos é que estaremos aptas a *gerar* as idéias adequadas. Então, novas regras devem ser estabelecidas, dessa vez visando distinguir entre as idéias que definem as coisas que existem por si, isto é, as coisas que são causas de si mesmas, e as que definem coisas que requerem uma causa para existir; no primeiro caso, a definição deverá observar os seguintes requisitos: 1) que exclua toda causa, isto é, que o objeto, para sua explicação, não necessite de nada além do seu próprio ser; 2) que, uma vez dada a definição da coisa, não haja lugar para perguntar se ela existe; 3) que, em relação à mente, não contenha substantivos que possam ser adjetivados, isto é, a definição não deve explicar-se por meios de abstrações e 4) requer-se que, da definição de uma coisa possam ser deduzidas todas as suas propriedades.²¹⁷

Se colocarmos lado a lado a prática normativa de Nietzsche e Spinoza, veremos que, se em

²¹⁵ T.R.I., p. 92

²¹⁶ T.R.I., p.107

²¹⁷ Cf. T.R.I. p. 132

Nietzsche a norma tem a ver com o valor e este com a vontade, ou seja, com o adensamento de potência que podemos conferir ao valor que, por sua vez, fundamenta a norma²¹⁸, em Spinoza, a norma relaciona-se a uma condição formal, a um apuro conceitual, à maneira como equilibramos e damos coerência à essência das coisas e suas propriedades. Isso porque, para Spinoza, todo esforço que fazemos para conhecer nos conduz a um conhecimento maior do ato de conhecer²¹⁹, ou seja, é conhecendo a natureza do nosso pensamento que vamos adquirindo habilidades para pensar o Todo, ação mais alta do pensamento. Dito de outra forma, pensar o Todo é alcançar nosso fim; alcançamos nosso fim pensando-nos a nós mesmas, às coisas e à natureza, não como condição prévia para chegarmos ao conhecimento do Todo, mas como *meio* de realizar o conhecimento do Todo. Lembremos que para Spinoza todo conceito é ação, todo desejo é conceito, portanto todo desejo é ação. Ao definirmos, ao conceituarmos, estamos implicados em afirmações e negações que afetam diretamente nossa potência de agir, aumentando ou diminuindo nossa capacidade de nos integrarmos ao Todo, isto é, de realizarmos nossa perfeição.

É nesse ponto que se intersectam a potência do pensar, em Nietzsche e Spinoza: em ambos, o conceito é uma força com implicações normativas. Uma força que se alinha a um valor e a uma vontade, em Nietzsche. Uma força que atravessa um construto intelectual e resulta em mais ou menos potência do pensar e do agir, em Spinoza. Em ambos, conhecimento gera norma, de efeitos práticos que incidem sobre o “si mesmo”.

Desde a Grécia antiga encontramos a autoprescrição de regras de conduta diretamente associada às práticas de cuidado e de modelagem de si. Contrapondo a moral da antiguidade clássica à moral do cristianismo, Foucault (1994) distingue a primeira como a que se volta à elaboração da própria vida como obra de arte, enquanto que na moral do cristianismo as regras assumem a forma de um código que atende à vontade divina e se referem à obediência a essa vontade.

A estética da existência colocaria em ação “técnicas de si” voltadas a efetuar “um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas,

²¹⁸ Deleuze chama a atenção para o poder plástico da força como vontade de potência na medida em que ela (a força) se determina com o que ela determina. E isso só acontece porque a força como “poder” é complementada pela vontade como um “querer” que a diferencia: “ Se a vontade de poder é um bom princípio (...) é porque ela é um princípio essencialmente **plástico**, que não é mais amplo do que aquilo que condiciona, que se metamorfoseia com o condicionado, que em cada caso se determina com o que determina. A vontade de poder (...) nunca é superior às determinações que ela opera numa relação de forças, sempre plástica e em metamorfose” (Deleuze, 1976, p. 41, grifo do autor). É nesse sentido que estamos afirmando ser a norma um produto da vontade de potência, carregando em si, como substrato, a força da qual derivou.

²¹⁹ “Não podemos entender seja o que for, sem que isso nos conduza a um maior conhecimento da ação de entender” (EI, P31, Esc).

seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade”.²²⁰ As “técnicas de si” não estão desvinculadas de outras práticas como as que se dirigem à produção, transformação e manipulação de objetos, ou as técnicas que se relacionam à utilização de sistemas de signos, ou ainda às técnicas de poder que visam submeter os indivíduos a certos fins ou determinações. Quando se aliam a essas últimas, as técnicas de si se convertem em condição de “governamentalidade” e passam a supor todo um conjunto de saberes que legitimam o controle sobre o corpo e sobre o “si”, como efetivação daqueles poderes.

O que nos interessa na tese de Foucault é a análise que ele faz do processo que levou o “cuida de ti mesmo” dos antigos gregos a perder força em relação ao “conhece-te a ti mesmo”, também dos gregos, mas que a princípio subordinava-se ao primeiro “cuida de ti mesmo”. A distinção nos interessa porque permite rastrear elementos do processo que culmina com a cisão entre conhecimento e estética da existência, o que, por sua vez, pode subsidiar a presente discussão, no que tange à prática normativa dirigida à “escultura de si” que defendemos como condição para se pensar a experiência da aprendizagem.

Pela análise foucaultiana, o “conhece-te a ti mesmo” tinha o peso de uma regra ou orientação técnica dada aos gregos em suas incursões ao oráculo délfico. Sua importância se resumia ao conselho quanto ao comedimento necessário nas consultas ao oráculo: era preciso “conhecer-se a si mesmo” para saber exatamente o que perguntar, bem como para evitar atitudes de muita vaidade ou orgulho em relação à pressuposição do seu próprio destino. “Não imagines que és um deus” era o conselho subentendido pelo “conhece-te a ti mesmo”. O preceito soberano, que genericamente guiava o comportamento ético dos gregos era o “cuida de ti mesmo”, injunção associada ao apuro consigo próprio, ao necessário cuidado com seus pensamentos e intenções, com o aperfeiçoamento de sua alma, trabalho sobre si que deveria preceder ao próprio cuidado com a cidade.

Foucault vai encontrar, oito séculos a frente dos gregos antigos, a mesma formulação do cuidado de si no *De virginitate*, de Gregório de Nysse²²¹, obra que se insere no arco temporal que marcou a expansão e consolidação do cristianismo, só que agora aplicado à idéia de renúncia ao mundo e ao casamento e às exortações de desapego da carne e de virgindade do corpo como condição para se chegar à imortalidade da alma.

²²⁰ FOUCAULT, Michel. Dits et Écrits. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 783-813. Disponível em <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/etat.html>

²²¹ Grégoire de Nysse: *Traité de la Virginité*, Sources Chrétiennes 119. Paris: Éditions du Cerf, 1961. Cf. “O horizonte da antropologia de Gregório de Nissa”, artigo de Bento Silva Santos, do Departamento de Filosofia da UFES. Disponível em www.bentosilvasantos.com

Entre os dois extremos - o preceito valorizado por Sócrates como atestado de aptidão para gerir os interesses da cidade e as exortações cristãs de Gegório de Nysse de desapego da carne para obter a imortalidade da alma - o que se encontra, como se vê, é muito mais que um preceito, mas práticas concretas que denotam que, assim como existem diversos tipos de cuidado, existem também diferentes concepções de “si”.

Entre os gregos, o cuidado de si possui três características fundamentais: em primeiro lugar, constitui não apenas uma condição de se preparar para a vida política; é mesmo aconselhável se distanciar da política para melhor ocupar-se de si. Em segundo lugar, cuidar de si não é uma obrigação à qual se deve ater somente os mais jovens, em fase de aprendizagem; ao contrário, cuida-se de si durante toda a vida, como meio propedêutico que visa a preparar-se para as dificuldades da vida e também para a morte. Finalmente, por mais que o conhecer-se a si mesmo seja parte do cuidado de si, este envolve outras tarefas e atitudes de ordem prática.

As dimensões atitudinais do cuidado de si dão origem a um modelo médico de cuidado permanente consigo mesmo: cada um deve tornar-se médico de si mesmo, durante toda a vida. E já que o cuidar de si é válido por toda uma vida, o objetivo não é mais se preparar para a vida adulta, ou mesmo para a vida eterna, mas de “preparar-se para uma realização total: a vida”²²²; tal preparação se dará por diferentes práticas que a cultura de si engendra.

Esse aspecto do cuidado como uma “administração” de si encontra sua expressão mais elaborada em Sêneca para quem “o exame de si é uma maneira de estabelecer um inventário” e a regra de conduta constitui o meio de agir corretamente, e não o instrumento jurídico utilizado para condenar e punir a consciência. Em oposição às técnicas da confissão desenvolvidas posteriormente no processo de consolidação do cristianismo, o modelo “administrativo” preconizado por Sêneca

vela para que tudo se efetue corretamente, de acordo com a regra, e não com a lei. As críticas que emite não se dirigem a suas faltas reais, mas antes a seus insucessos. Seus erros são os erros de estratégia, e não as faltas morais. Trata-se para ele não de explorar sua culpabilidade, mas de ver como aquilo que fez se ajusta àquilo que queria ter feito, e de reativar algumas regras de conduta. Na confissão cristã o penitente é obrigado a memorizar as leis, mas ele o faz a fim de descobrir seus pecados.²²³

Regras pessoais de exame de si estão presentes desde Platão que, através do Alcibiades,

²²² Foucault, 1994, p. 11

²²³ Idem, p. 13

colocará a alma em atitude de especulação com ela mesma, justificando o método do diálogo como caminho para perscrutar as verdades ali alojadas. Mas entre Platão e o período helenístico, o conhecer-se a si através do cuidado de si será modificado: no contexto do Império, a influência dos estóicos faz com que se projete uma outra forma de exame de si. Desaparece o diálogo e um outro jogo pedagógico ganha importância crescente:

é um novo jogo pedagógico, no qual o mestre/professor fala sem colocar questões e o discípulo não responde: ele deve escutar e ficar em silêncio. Vê-se crescer a importância de uma cultura do silêncio. Na cultura pitagórica os discípulos devem ficar em silêncio durante cinco anos; tal era a regra pedagógica. Não se coloca nenhuma questão nem se fala durante a lição, mas se exercita a arte de escutar. Essa era a condição indispensável para adquirir a verdade. Essa tradição se instaura na época imperial, na qual a cultura platônica do diálogo cede lugar a uma cultura do silêncio e à arte da escuta.²²⁴

O novo modelo encontra sustentação na obra de Plutarco para quem a arte de ouvir conferências embute uma outra relação com o logos: é necessário desenvolver uma escuta atenta para distinguir os discursos verdadeiros da mentira no discurso dos retóricos. Dessa forma, o discípulo não está sob controle do mestre, mas aprende, através dele a ouvir sua própria razão e discernimento. Diferentemente do laço dialético desenvolvido desde Platão em que a especulação da alma é a via que liga a contemplação de si ao cuidado de si, com o novo método desenvolvem-se dois procedimentos: de um lado a obrigação de discernir a verdade, do outro, a arte de escutar-se a si para descobrir a verdade em si e nos outros.

Se em Platão o indivíduo deve descobrir a verdade que se esconde nele, através de um procedimento dialético, especulativo, dele com ele próprio, entre os estóicos a descoberta da verdade deve seguir o balizamento de um mestre e é medido pelo grau de incorporação dos preceitos do mestre: “O discípulo memoriza o que escutou, convertendo as palavras de seus mestres em regras de conduta. O objetivo dessas técnicas é a subjetivação da verdade”.²²⁵ As técnicas de “subjetivação da verdade” estarão no cerne do ascetismo cristão: a assunção da “verdade do outro” acompanhará, desde então, uma certa forma de renúncia de si e da sua realidade como condição para acessar uma “outra realidade”. A tese foucaultiana é que é “esse movimento para alcançar a renúncia a si mesmo que distingue o ascetismo cristão”.

A substituição do “cuida-te de ti mesmo” pelo “conhece-te a ti mesmo” tem, portanto, segundo Foucault, um fundamento moral e outro teórico: como herdeira da moralidade

²²⁴ Idem, p. 12

²²⁵ Ibidem, p.14

cristã, a cultura ocidental tem grande dificuldade em fundamentar uma moral austera sobre um princípio que reza que devemos nos ocupar de nós mesmas acima de qualquer outra coisa. A ocupação consigo mesma denota uma preocupação algo imoral, como um desejo de burlar as normas ou de colocar a si acima das coisas de Deus. Paradoxalmente o “conhece-te a ti mesmo” tem como efeito o afastar-se de si em direção ao mundo inteligível, onde residem as idéias perfeitas, mais próximas do divino. Da mesma forma, herdamos também uma moralidade que tem na lei externa o principal fundamento das normas e preceitos que regulam a convivência social, a relação com os outros. Até certo ponto, esse fato torna-se inconciliável com a regra de ocupar-se de si, primeiramente e acima de qualquer coisa: “Conhece a ti mesmo eclipsou o “cuida de ti mesmo”, porque nossa moral, uma moral de ascetismo, não parou de dizer que o si é a instância que se pode rejeitar”.²²⁶

Ainda segundo Foucault, o outro motivo, de ordem teórica, diz respeito à tradição racionalista que, de Descartes a Husserl²²⁷, atribui ao conhecimento de si um papel preponderante como referência de toda teoria do conhecimento que tem no sujeito pensante seu principal fundamento. Pela argumentação desenvolvida no terceiro capítulo deste

²²⁶ Idem, p. 5

²²⁷ Husserl é o fundador da Fenomenologia como ciência empírica dos fatos do conhecimento, investigação que se pretende ciência normativa pura, fundada nas teorias do conhecimento e na lógica. A grande tarefa que Husserl se impôs foi mostrar que é impossível alcançar a universalidade necessária e requerida pela ciência do conhecimento, cuja ocupação principal é chegar à verdade, sem a idealidade das significações lógicas e das significações em geral. Dito de outra forma: sem as leis lógicas que sustentam os edifícios da ciência é impossível resolver o problema central da teoria do conhecimento, entendido como o problema da objetividade científica, ou de como o sujeito cognoscente pode alcançar, com certeza e evidência, uma realidade que lhe é exterior e heterogênea. Em Husserl, o psíquico é um território específico e peculiar, é “fenômeno” e não “coisa”. De fato, o mundo físico dos objetos exteriores é “coisa”, fato exterior submetido às leis e relações causais próprias a sua condição empírica. Mas o fenômeno é consciência, fluxo temporal de vivências, subsumido à imanência e com poder de doar significado ao mundo exterior. Como tal, deve ser estudado em sua estrutura imanente, específica, como condição a priori da possibilidade do conhecimento, que transcende o mundo físico ao criar a possibilidade (e o fenômeno) de sua compreensão. Portanto, o trabalho da fenomenologia é estudar a consciência transcendental. Caracterizando a consciência como fluxo imanente de vivências – estando aí realizado o “fenômeno” - o estudo da consciência proposto pela fenomenologia é a descrição da estrutura específica do fenômeno, estrutura da consciência em sua função constituinte; isso quer dizer que a fenomenologia estuda o modo transcendental da consciência em seu trabalho de constituir as significações. É importante que saibamos que, para a fenomenologia, conhecemos quando apreendemos o significado (nível empírico) ou quando os construímos (nível transcendental). Daí ser a “intencionalidade” o elemento fulcral da fenomenologia: é a estrutura básica da consciência, afirmadora da impossibilidade de um ato da consciência não ter um objeto, não visar a um objeto e à intencionalidade de apreende-lo; unidos pela consciência enquanto manifestação de si mesma, ato e objeto constituem, nessa unidade, o fenômeno do qual se ocupa a fenomenologia. Enquanto prática investigativa da produção de significados, a Fenomenologia compreende essa produção como ideativa ou transcendental. A ênfase no sujeito da consciência que se aplica sobre os objetos exteriores com a intenção de atribuir-lhes um significado aproxima Husserl do cartesianismo; ele próprio se considerava um cartesiano e à Fenomenologia um cartesianismo do século XX: “Os novos impulsos que a Fenomenologia recebeu devem-se a René Descartes, o maior pensador da França. É pelo estudo das suas *Meditações* que a nascente Fenomenologia transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental. Poderíamos quase denominá-la um neocartesianismo (...) pelo próprio fato de ter conferido a certos termos cartesianos um desenvolvimento radical” (cf. HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras Editora, p. 19); não é a toa que Husserl escreve suas “Meditações cartesianas”, como reflexões lógicas que visam “ultrapassar as próprias incertezas da lógica para e por uma linguagem ou logos que exclua a incerteza. A esperança cartesiana de uma *Mathesis Universalis* renasce em Husserl. (...) Ele sabe que o conhecimento se encarna em ciência concreta ou “empírica”, ele quer saber onde tem apoio esse conhecimento científico. É esse o ponto de partida, a raiz que ele procura conhecer, os dados imediatos do conhecimento” (LYOTARD, J.F. *A fenomenologia*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, s/d, p.8).

trabalho, que esclarece a tentativa nietzschiana de “desmoralizar” a metafísica como estratégia para ferir de morte seu arcabouço lógico, acreditamos que os dois motivos estejam intrinsecamente associados: “conhecer a si mesmo” - como exortação para elevar os pensamentos à máxima capacidade de abstração em direção ao universo metafísico dos juízos apriorísticos ou ao mundo idealizado e perfeito de Deus - prevaleceu sobre “cuida de si mesmo” - como ocupação com um corpo e uma mente vinculados à compromissos terrenos, à uma ética de convivência entre concidadãos a quem se atribui tarefas concretas de cuidado com sua cidade²²⁸ – em função de constrangimentos morais devidos ao ideais ascéticos que urdiram nossa cultura. Correndo o risco de derivar para uma simplificação exacerbada dos constituintes históricos de nossa moralidade, diríamos que é na confluência do idealismo platônico, da racionalidade cartesiana e do ascetismo cristão que se encontra sepultado o preceito do cuidado de si, como experiência que deve ocupar um segundo lugar em relação às preocupações de natureza transcendente.

É como *experiência*, no sentido pleno com que Walter Benjamin entende o compartilhamento do vivido em condições de existência particulares que chamamos a este trabalho as teses foucaultianas do cuidado de si. Embora, contemporaneamente, essa afirmação - que a “escultura de si” se encontra secundada em razão de nossa incapacidade de nos desvencilharmos dos poderes exteriores que nos subjetivam - possa parecer deslocada face à exacerbação da experiência narcísica própria do nosso tempo, se seguirmos a trilha aberta pelo pensamento de Benjamin, desde a primeira metade do século passado, veremos, na verdade, a rarefação da experiência, seu esvaziamento, sua expropriação pela ascese racionalista que atinge seu auge na modernidade.

O empobrecimento da experiência é examinado detidamente por Benjamin em função do correlato depauperamento da capacidade narrativa própria do nosso tempo: está cada vez mais difícil ouvir um bom narrador porque estamos, todas, cada vez mais pobres de experiências que mereçam ser narradas. A atenção narcísica que desenvolvemos, ao contrário de expressar um cuidado de si revelador de modos de existência singulares, expressam, muito mais, processos de subjetivação comuns à produção do “indivíduo

²²⁸ Essa dimensão prática do “cuidado de si”, seus efeitos sobre o “si mesmo” e sua vinculação com tarefas indeclináveis das quais os cidadãos devem se desincumbir está explícita nessa passagem da obra de Foucault: “É no 127d [do Alcibiades, de Platão] que encontramos a primeira ocorrência da expressão *epimeleisthai sautou*. O cuidado de si leva sempre a um estado político e erótico ativo. *Epimeleisthai* exprime qualquer coisa de muito mais séria que o simples fato de prestar atenção. Essa noção implica diferentes coisas - preocupar-se com suas posses e sua saúde, por exemplo. É sempre uma atividade real e não simplesmente uma atitude. A expressão se aplica à atividade do fazendeiro, que se ocupa de seus campos, vela por sua tropa e cuida de sua fazenda; ao trabalho do rei, que vela pela cidade e por seus súditos; ao culto dos ancestrais e dos deuses; em medicina, a expressão remete aos cuidados que se tem com as doenças”. Idem, p. 7

serializado”²²⁹, esvaziado de capacidade narrativa porque expropriado de experiências significativas; em função de nossa captura pelas forças que visam nossa transformação no universal indivíduo do consumo - de bens, de verdades metafísicas, de visões de mundo fabricadas segundo uma lógica homogeneizadora, indispostas em relação às diferenças - vemos interditas as condições de exercermos nossa singularidade e, conseqüentemente, sentimos enfraquecer o impulso vital que nos move no sentido da realização dessa singularidade.

Seguindo Nietzsche, e mais particularmente, a leitura nuançada que Deleuze faz de Nietzsche em relação aos valores como diferenciais da força, vamos reunir todas as forças mitigadoras de nossa vitalidade sob a denominação de “forças reativas”: a elas cabem reagir à diferença e propor um nivelamento homogeneizador em tudo incompatível com a alegria – ou à dor, legítima e purificadora dor de existir - contida no desfrute de uma experiência singular. Defendemos que o cuidado de si com o qual se envolve quem está ocupado em fazer de sua própria existência uma obra de arte, como propunha o último Foucault, é empresa inconciliável com a produção de subjetividade própria da cultura de massa, aí incluídas todas as estratégias escolares conhecidas: do ranqueamento de desempenhos aos “parâmetros curriculares nacionais”. Aliada às estratégias capitalistas capazes de transformar o menor sopro criativo em mercadoria, a cultura de massa desenvolve estratégias de produção voltadas à universalização do consumo e, assim, fabrica “modo-cilada” que nos submetem e à nossas tentativas de furar o bloqueio construído na cristalização do, segundo Nietzsche, atávico pendor humano para eliminar diferenças e estabelecer regularidades.

Defendemos que a arte de si é empreendimento que carece de determinadas condições concretas para se realizar. Ao mesmo tempo, pensamos que é esse cuidado de si, essa atenção a si, que talvez seja a condição inicial para realizarmos a educação de nossos afetos, como propõe Spinoza: entendendo o que nos afeta de alegria ou de tristeza, temos um primeiro movimento para a compreensibilidade das causas próximas que podem estar inscrevendo essa alegria ou essa tristeza em um registro de práticas de subjetivação ativas ou reativas. Estamos alegres porque pensamos acompanhar as tendências às quais se refere o slogan “para quem sabe o que quer” da última moda anunciada na TV ou porque colocamos para funcionar uma potência transformativa capaz de produzir a novidade em nós e por nós mesmas? É de uma autêntica experiência singularizadora que estamos falando ou de mais um “modo-cilada” colocado a favor da depauperação de nossa experiência existencial?

²²⁹ Cf. Guattari, F.; Rolnik, S. *Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986

Benjamin considerava que as condições para (re) surgimento da experiência espontânea, acompanhada por uma narratividade igualmente espontânea, é fruto de uma organização social comunitária em oposição à experiência e narratividade privadas, vividas em âmbito individual e que, paradoxalmente, é impelida pela cultura de massa.²³⁰ Nossa ênfase nas condições de uma normatividade imanente, circunscrita ao território da experiência, é parte de nossa compreensão da regra como artifício a partir do qual se efetua o poder legislador requerido por Nietzsche para designar as forças de qualidade superior com as quais se deseja compor; as regras aqui não promovem nenhum constrangimento de ordem moral mas legislam a favor do impulso vital, visam a desobstrução, a retirada das peias mortificadoras que estorvam o livre fluxo, em qualquer direção, das forças-que-se-dizem-vontades-que-encarnam-desejos-e-que-se-colocam-em ação. As três regras de que falamos no início dessa seção e que defendemos sejam as únicas três regras a partir das quais se pode construir *uma* experiência de aprendizagem – se juntar por critérios de afinidade, prestar atenção ao que está próximo, mesmo que do outro lado do planeta e dirigir as energias para realização de uma obra – poderiam ser outras, alinhadas sob outra perspectiva, respondendo a outras necessidades. Essas que delimitamos fazem configurar um primeiro diagrama, são como coordenadas a partir das quais se institui um plano de imanência capaz de suportar os primeiros movimentos de uma experiência singularizadora, nas condições em que atuamos; satisfazem bem ao território delimitado do Espaço de Produção que estamos empenhadas em fazer existir e só podem ser operadas em virtude das características desse projeto específico, ele próprio nossa experiência singularizadora.

Pela importância da relação entre experiência e aprendizagem para a proposta do Espaço de Produção que apresentamos nesta tese, vamos dedicar a última seção de nosso trabalho à análise dessa relação. Defenderemos a aprendizagem como experiência a qual atribuímos um sentido potente, capaz de transformar nossa existência por incrementar alegria a ela; mas também como compartilhamento de sentidos para uma experiência comum, ressaltando sua natureza relacional e comunitária: para Spinoza o “sumo bem” é gozar, com outras pessoas, de uma “certa natureza humana muito superior” a qual tendemos e que perseguimos como sendo o nosso “bem verdadeiro”²³¹; a ubiquidade da relação entre afeto e conhecimento vincula essa concepção, mais uma vez, à marca relacional da experiência: conhecemos porque somos afetados; é essa relação com um “outro” e com um “fora” que determina duplamente a aprendizagem: aprender é deixar-se afetar e é, portanto, abrir-se à

230 BENJAMIN, W. *Obras escolhidas*. V.1. São Paulo:Brasiliense, 1985. Cf. prefácio de Jeanne Marie Gagnebin e os dois ensaios de Benjamin que, neste volume, discutem mais diretamente a questão da experiência: “Experiência e pobreza” (pp. 114-119) e “O narrador” (pp. 198-221)

²³¹ Cf. T.R.I., op.cit. p.90

experiência com um outro. No entanto, não defendemos aqui um sentido abstrato para o que estamos considerando como a marca do comunitário na experiência: o comum supõe o compartilhamento de um território de sentido que só pode ser demarcado em função de composições de forças bem localizadas. Acompanhando Deleuze na leitura que ele faz de Spinoza, acreditamos que tais composições são espontâneas²³² e seguem, primeiramente, o sentido da *philia*, da afinidade, da afinação, a partir do que podem vir a orquestrar-se e se tornarem produtivas, caminhando para um fazer comum, compartilhado. É sobretudo em razão dessa equalização das forças e da espontaneidade inerente à sua composição, que não faz sentido submeter a experiência a regras que estejam fora de seu domínio: é o plano da imanência no qual se constitui que servirá de referência para qualquer esforço normativo da experiência e todo esforço normativo da experiência deve se ater ao fluxo dos movimentos que cortam o plano no qual ela se institui, ocupando-o. Na ausência de qualquer poder moral que se arrogue o direito de mediar as relações entre as forças, propomos que seja a alegria o elemento indiciário imanente que valide essas relações.

4.2. Experiência e aprendizagem: pela alegria de fazer junto

Variados sentidos são atribuídos à aprendizagem desde os diversos lugares teóricos de onde pensamos a educação. Não sendo nossa intenção fazer um levantamento, ainda que precário, das diversas correntes filosóficas e respectivas teorias da aprendizagem que delas resultam, vamos, ao modo spinozano, partir de uma idéia determinada para dela deduzir as conseqüências lógicas que possam atestá-la como idéia adequada, isto é, como proposição que encontra em si mesma os elementos de sua validação.

Vimos, anteriormente, que a idéia, conforme a concebe Spinoza, tira sua adequação da pertinência das relações que estabelece com outras idéias. Independentemente de critérios de verdade exteriores a ela que lhe possam ser imputados, a idéia se legitima em função das deduções que são possíveis a partir dessas relações estabelecidas. É necessário, unicamente, ter uma idéia como ponto de partida.

Nosso ponto de partida é a idéia de aprendizagem como movimento relacional pelo qual a

²³² No prefácio que Deleuze escreve para o livro de Antônio Negri sobre Spinoza, Deleuze, reafirmando o “antijuridicismo” spinozano, vai se expressar da seguinte forma sobre a espontaneidade da composição das forças: “A idéia fundamental de Spinoza é a de um desenvolvimento espontâneo das forças, pelo menos virtualmente. O que quer dizer que não há necessidade, em princípio, de uma mediação para constituir as relações que correspondem às forças. (...) Em Spinoza, as forças são inseparáveis de uma espontaneidade e uma produtividade que tornam possível seu desenvolvimento sem mediação, ou seja, sua *composição*. Elas são, em si mesmas, elementos de socialização” NEGRI, A. 1993. Prefácio de Gilles Deleuze, p.7, grifo do autor.

unidade corpo-mente se movimenta em direção ao que lhe afeta, no intuito de incorporá-lo, de compor com ele e com isso ampliar sua própria potência. Essa movimentação gera um campo problemático, tendo em vista ser inevitável um estado de tensão entre os corpos que se aproximam, tanto em função das resistências que ambos oferecem quanto pelo próprio exercício envolvido na aproximação e na composição entre eles. Da composição entre os corpos resulta sempre um terceiro corpo, representado pela individuação de um terceiro elemento que aqui denominamos “obra” no sentido de ser produto da interação havida.

Inúmeras implicações se podem deduzir de um tal conceito. Vamos analisá-las ao mesmo tempo que explicitamos as filiações às quais se subordina, isto é, as linhas de força às quais se dobrou a fim de constituir essa expressão. Lembramos que, a respeito do cuidado dispensado por Spinoza ao trabalho conceitual, Deleuze observa que existem dois tipos de definição: as nominais, que se atém ao significado estrito dos termos utilizados e por isso são exteriores, extrínsecas a esses termos, e as definições “reais”, genéticas, isto é, aquelas que mostram, ao mesmo tempo que definem uma coisa, as possibilidades de sua existência.²³³ É nesse sentido que “debulharemos” nosso conceito, explicitando as condições reais a partir das quais ele se tornará existente, passando a exprimir determinada realidade.

Em primeiro lugar, fica evidente a subordinação de nosso conceito à concepção nietzschiana de força: força que está presente em cada um dos corpos que se aproximam, mesmo que um deles seja uma unidade corpo-mente e o outro um conceito qualquer, um construto intelectual de existência abstrata, por exemplo. Tomados como fenômenos, no sentido imanente como Spinoza e Nietzsche concebem o existente, tanto a unidade corpo-mente quanto o outro com o qual ele entra em contato, são força presentificada. E como tal exercem, um sobre o outro, efeitos de atração e repulsão comuns a todo corpo existente, ainda que estejamos falando da mais pura construção teórica. Aparentado a um certo animismo spinozano²³⁴, nosso conceito traz em si a idéia de que qualquer construto intelectual está carregado, por imantação, de forças que lhe conferem uma potência magnética. Como acontece com outro corpo qualquer, podemos sentir essa carga - e também esse volume, essa textura, essa forma do conceito - e por isso nos afiliamos com tal ou qual corrente teórica, por simpatia, conforme a combinação específica de relações que nos singularizam se entenda com a composição particular do outro corpo em questão. É

²³³ Essa diferenciação entre definição nominal e definição real Deleuze a fez durante as aulas sobre Spinoza em Vincennes, já referidas no corpo da tese. Cf. a aula do dia 12/12/1980, que, no arquivo disponível em www.freewebtown.com/spinoza, se encontra na p. 23

²³⁴ “Tudo o que mostramos até agora é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos, animados. (...) Portanto, tudo quanto dissemos da idéia do corpo humano deve necessariamente dizer-se da idéia de qualquer coisa”. (EII, P13, Esc).

como diz Deleuze: “os conceitos são exatamente como sons, cores ou imagens, são intensidades, que convém a você ou não, que passam ou não passam. Pop filosofia. Não há nada a compreender, nada a interpretar”²³⁵. Há composições a serem feitas, se for o caso, e nada, nenhum tipo de decreto baixado por uma autoridade externa, pode garantir que elas se farão, precisamente porque não sabemos “de que afetos um corpo é capaz”.

Em segundo lugar, é inevitável que tais composições, quando ocorrerem, não expressem sua realidade agonística, conflituosa, problemática, que, se não traduzem uma disposição beligerante, indicam a tensão do próprio campo que se forma *pelo* e *no* encontro dos corpos, e por sua mistura. Cada corpo busca afirmar-se e, nessa condição, apresenta-se como força heterogênea que violenta o outro, que incomoda, que desloca, que empurra ou puxa, resultando daí que os corpos tanto podem buscar posições de encaixe, tateando a topologia um do outro, quanto podem tentar agir um sobre o outro, buscando dominar ou submeter um ao outro. É essa tensão gerada no encontro que nos força a “pensar”. O próprio encontro é problematizador, é o que diz Deleuze ao afirmar que não há necessidade de um poder mediador para provocar a socialização e produtividade das forças²³⁶. Mas somente é possível conceber essa socialização e essa produtividade se pensarmos não em termos de indivíduos ou de consciências isoladas, ou ainda se não centrarmos a atividade do pensamento num “sujeito do conhecimento”, mas se as considerarmos em termos de multiplicidade de forças que cruzam a imanência. A multitude spinozana, recuperada por Negri (1993), nos dá a dimensão do poder produtivo da multiplicidade: potência constitutiva dos modos, que se engendram mutuamente, sem necessidade da mediação de nenhum poder externo: pura atividade e produtividade imanentes. Essa é a condição não artificializada do campo problemático: ele está colocado pelo encontro dos corpos, pela corrente de efeitos produzidos nas redes causais nos quais se envolvem e pelos sentidos atribuídos a esses efeitos. Não é necessário que nenhuma autoridade externa venha nos colocar um problema que não nos concerne diretamente e o qual devemos nos esforçar para resolver, para que seja colocada à prova nossa “capacidade de resolver problemas”. Mesmo porque, tão importante quanto reconhecer no encontro a condição imanente para instalação do campo problemático é desfazermos do que Deleuze chama de “a ilusão das soluções”:

Fazem-nos acreditar que a atividade de pensar, assim como o verdadeiro e o falso em relação a essa atividade, só começa com a procura de soluções, só concerne às soluções (...) É um preconceito infantil, segundo o qual o mestre apresenta um problema sendo nossa a tarefa de resolvê-lo e sendo o resultado desta tarefa qualificado como verdadeiro ou falso por uma autoridade poderosa. E

²³⁵ DELEUZE, G. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D'água, 2004, p.10.

²³⁶ NEGRI, 1993, p.7

é um preconceito social, no visível interesse de nos manter crianças, que sempre nos convida a resolver problemas vindos de outro lugar e que nos consola, ou nos distrai, dizendo-nos que venceremos se soubermos responder: o problema como obstáculo e o respondente como Hércules.²³⁷

O “falso” e o “verdadeiro” que costumamos atribuir às soluções afetam, na verdade, aos próprios problemas que se constituem: “Uma solução tem sempre a verdade que merece de acordo com o problema a que ela corresponde; e o problema tem sempre a solução que merece de acordo com sua própria verdade ou falsidade, isto é, de acordo com seu sentido”²³⁸. Portanto, a tensão agonística é o que caracteriza o campo problemático; não pensamos em termos de sua resolução, mas da multiplicação de sua força constitutiva e de sua potência genética, isto é, de sua potência para fabricação de sentido para uma verdade ou para uma falsidade. Sua resolubilidade encontra-se inscrita, internamente, nas próprias forças que engendraram o problema, que experimentam o conflito. É delas mesmas que emergirá o gesto apolíneo capaz de gerar uma forma satisfatória, sempre a ser desfeita por novos conflitos, por novos problemas; a forma engendrada não se reduz e não se esgota na solução do problema mas se inscreve como germe na nova disposição das forças que experimentarão novamente o conflito e, assim, determinarão “as condições em que o problema adquire o máximo de compreensão e de extensão, tornando-se capaz de comunicar aos casos de solução a continuidade ideal que lhe é própria”²³⁹.

Visto nessa perspectiva o campo problemático é o campo onde se fabricam as próprias idéias: no ápice das forças dionisíacas, que provocam e operam o atrito gerado na conjunção dos corpos, atua Apolo, realizando a síntese orgasmática, contrativa, resolutive. O que nasce daí corresponde às ordenações próprias da idéia spinozana: poder formal, coerência nascida da experiência problemática que terá a mesma qualidade e intensidade das forças que tiveram parte no conflito, que constituíram o problema.

Então temos, no conceito de aprendizagem forjado anteriormente, uma primeira condição referente à potência de afetar e de ser afetado inerente aos corpos que se buscam, por afinidade, por necessidade de composição; temos, como segunda condição, que essa aproximação gera um campo problemático imanente, encenado pelas forças que se compuseram; que os problemas resultantes dessa composição equivalem às próprias idéias que se formam e que reclamam para si uma experiência de sentido; que esse movimento é

²³⁷ DELEUZE, 2006, p. 228

²³⁸ Idem, p. 229

²³⁹ Ibidem, p.233

permanente e que sua resolução se inscreve na redistribuição das forças que vão gerar novo campo problemático.

A terceira implicação de nossa definição genética de aprendizagem - e que decorre de tudo o que foi colocado - é que ela só pode ser compreendida como atividade produtiva: não há nada na (nessa) aprendizagem que não seja produção de sentido. E essa produção mantém estrita correspondência com o drama das forças em conflito. Tanto Spinoza quanto Nietzsche recusam a proposição platônica da Idéia como representação especular do mundo inteligível; o que recusam, na verdade, é a produção da idéia como desvinculada do plano material do encontro entre os corpos. O mundo das idéias é o mundo que resulta do encontro e composição das forças em imanência. Aprender, então, é inventar, é responder à violência do pensar agonístico com a produção de um sentido ordenador em tudo equivalente à intensidade do encontro e em tudo predisponente à dissolução da forma engendrada. A potência da idéia, do conceito, tem sua medida na capacidade de multiplicar os sentidos e de se distribuir em novas relações de força. Criar e destruir formas é o destino trágico do esforço de aprendizagem. O conhecimento gerado nesse processo segue o fluxo da experiência dos encontros, é realização do *conatus*, ou seja, da força afirmativa de cada corpo-alma ocupada com sua própria produtividade ou com a produtividade de si. Produzindo-nos e participando da produção de outros indivíduos, ao mesmo tempo que sendo produzidas por eles, vamos, repetindo Alexandre Matheron, nos “autonomizando pelo conhecimento que ganhamos de nós mesmas” ²⁴⁰, pela prática e experiência dessas relações.

O quarto e último aspecto de nossa definição de aprendizagem, naturalmente decorrente dos anteriores, é que ela determina a existência desse Espaço de Produção como espaço de criação estética. Essa exigência está inscrita na própria natureza produtiva dos encontros e na idéia de que “arte” é mais do que pura e desinteressada fruição sublimadora. Rejeitamos essa visão desinteressada da arte por que não estamos falando da perspectiva do expectador ou do consumidor de obras de arte, mas do ponto de vista da vontade de potência das forças que se exercem e se afirmam, em sua singularidade. O que quer a força que se exerce? Submeter o mundo e impor-se sobre ele. Isso não tem a ver com exercício de poder sobre o outro no sentido de torná-lo submisso (essa é a visão reativa do exercício da força), mas com a potência criativa daquele que exerce a si e que busca o outro para maximizar a expressão de sua potência. Se os corpos se compõem, se as relações constitutivas de um favorecem as relações constitutivas do outro, aí temos a “obra”, a

²⁴⁰ MATHERON no prefácio escrito para o livro de Antônio Negri, op. cit. p. 17.

formação de um terceiro elemento mais potente, efeito afirmativo do encontro. A realização de uma “obra”, condição que colocamos como uma das linhas de prumo do Espaço de Produção, deve ser entendida, assim, nessa medida infinitesimal que constitui o diferencial das forças. É este o sentido do dx deleuziano, símbolo da diferença, em oposição ao *não-A*, símbolo da contradição dialética: qualquer incremento de potência é afirmativo e produz a diferença, diferença que vai do indeterminado (dx , dy), pelo realmente determinável (dy / dx), ao efetivamente determinado (valores de dy / dx)²⁴¹.

O sentido da “obra”, neste trabalho, se refere à medida do diferencial da força, portanto. Que ela possa se expressar como “obra de arte”, ainda, é resultado de uma dupla determinação: uma primeira, referente ao exercício da vontade de potência que produz, como efeito, um incremento de potência, isto é, sua afirmação; aqui estamos no domínio do encontro entre os corpos, que, quando é bom encontro, gera alegria, reafirma o que é singular em cada um, produz a diferença; uma segunda determinação tem lugar quando, da potência afirmativa é gerada a obra de arte como duplicação da vontade de potência, aprofundamento da diferença na materialização de um terceiro corpo que ganha autonomia efetiva. Entre a primeira e a segunda determinação existe, puramente, uma diferença de *grados*: mesmo que não produza a “obra de arte”, a diferença infinitesimal sentida pelo *transittio* a um estado de maior potência, também é *realização*, naquele sentido spinozano de passagem a uma maior perfeição, a uma maior densidade do real, e é nesses termos que o tomamos por “obra”. É o aspecto produtivo que queremos marcar com o uso da palavra: a obra é aqui, precisamente, a produção de um sentido. Se o sentido produzido, produz consigo um incremento de alegria, de potência, teremos então a dimensão do *valor* do encontro. Sentido e valor são, portanto, os dois aspectos inseparáveis do que estamos chamando “obra”.

Em um como em outro caso, trata-se de valorizar o fenômeno estético como o melhor destino da vontade de potência: é porque queremos nos exercer sobre o mundo que criamos um outro mundo, nesse sentido falso, enganador, fictício, mentiroso, errado, mas potente, afirmador de nossa singularidade, coerente com o destino que nos traçamos, com os valores que defendemos, com os outros que amamos – “a arte nos é dada para impedir-nos de morrer por causa da verdade”²⁴². A criação de uma obra de arte ou a criação de si como obra de arte será sempre a criação de uma outra verdade.

Aprender, no Espaço de Produção, é criar, portanto. O conhecimento, tanto quanto a verdade, é invenção e, nesse sentido, problematização permanente das formas existentes,

²⁴¹ DELEUZE, 1988, p. 247

²⁴² Nietzsche (VP I, 453) apud Deleuze (1976, p. 84)

incluindo nós mesmas. Se aplicamos a esse processo o critério da criação estética é para emprenhá-las, às forças que nos atravessam, com um sentido e um valor; não importa se o que resulta da natureza artificiosa da vontade de potência seja um conceito filosófico, uma obra de arte ou uma proposição científica: sob o signo do fenômeno estético, o exercício da vontade de potência será sempre a arte de si mesma. Que a alegria possa ser sua melhor expressão.

Capítulo 5: Concluindo...

Sob o comando de Dioniso o tempestuoso movimento das forças lança tudo em devir permanente. Mas é do destino das forças se juntarem, se conjugarem, se acasalarem. Tudo o que é, vive por conjunção, opera nos encontros, atrai um outro e com ele se mistura. Apolo é o outro de Dioniso. Porque se afetam e se equilibram, emerge a forma: variável, transitória, instável, trazendo em si a turbulência como sua marca genética.

Tanto Nietzsche quanto Spinoza erigiram seu pensamento filosófico sob o signo do movimento, apreendido pela mitologia grega. Fazendo declinar dos céus à terra o permanente e fugidio transformar-se das forças, o pensamento dos dois filósofos nos inspira a instilar dinamismo e fluidez às nossas próprias concepções do mundo e das relações que nos envolvem, que nos determinam. Na perspectiva de ambos, tais relações são produtivas, geram efeitos: poder de produção da verdade em Nietzsche; poder de afetar e de ser afetada, em Spinoza. Ambos servem-se de suas concepções a favor de uma ontologia que tem na imanência o plano relacional onde tais efeitos se engendram como causas que determinam novos efeitos. Em ambos, a produção de si é efeito heterogênico da conjunção e disjunção de infinitas forças.

Um determinado ethos e uma forma particular de lidar com o conhecimento medram da combinação dos dois filósofos, realizada neste trabalho: a ênfase colocada nas relações que nos constituem obriga a que consideremos o intermédio ou o que se dá “entre” os corpos como o foco de nossa atenção, no esforço de compreender o que nos faz passar de uma menor a uma maior potência, no agir e no pensar. A aprendizagem é concebida, nessa perspectiva, como a apreensão dessa transição, sua compreensão, e a capacidade, cada vez maior, de “causar” esse efeito de aumento de potência, por nós mesmas; na condição de seres determinados, parte constitutiva da cadeia de efeitos gerados por uma infinidade de outros seres que conosco compõem o corpo da natureza, em sua infinitude, é na relação com o outro que vamos buscar apreender a infinitesimal diferença que pode significar, de repente, esse ganho de potência. Tudo isso ganha um pouco mais de complexidade em virtude dos infinitos modos que dão materialidade à potência infinita da substância spinozana: é no outro pedra, no outro nuvem, no outro dia ensolarado ou nos respectivos pensamentos desses extensos que está a possibilidade de infinitas composições majorantes de nossa potência.

Como e por que pensar o lugar físico da aprendizagem a partir dessa multitude? Se aprender, pela definição criada neste trabalho, é relacionar-se com o mundo exterior a nós,

de forma a poder fabricar para si sentidos potentes a partir dessas relações, fará sentido pensar um lugar para aprender? As concepções examinadas não tornam exatamente inextricável aprendizagem e vida, atando-as em qualquer lugar em que se manifeste o vivo?

A resposta a essa pergunta é “sim”, o pensamento de Nietzsche e de Spinoza estimulam a idéia da liberação e autonomia do vivo na escolha das composições que mais lhe favorecem, incitam a que nos assumamos vontade em ato, potência criativa, que compreendamos a natureza produtiva de nosso desejo, enfim, que afirmemos a vida, onde quer que a vida nos leve, porque, sim, a vida encontrará suas saídas, independentemente de todos os poderes que querem aprisioná-la (e que fizemos questão de deixar de fora deste trabalho). Composições afirmativas, encontros promissores, devires insuspeitos, não dependem de um lugar especial, de condições excepcionais, embora todas nós compreendamos bem de onde espreitam os poderes reativos, prontos para tomar a vida de assalto e roubá-la no que ela tem de melhor. E sabemos isso a partir de nós mesmas: é porque conhecemos o poder reativo em nós, que o identificamos no outro. É porque podemos acessá-lo em nossa memória, que o sabemos de cor; é porque já sofremos sua violência que nos resguardamos. É porque as forças reativas, mitigadoras de nossa vitalidade, operam em nós que queremos submetê-las, ultrapassá-las, dobrá-las, realizar nossa “revolta por cima”.

A invenção do Espaço de Produção é apenas isso: a vontade de potência em nós gerando seus brinquedos; a diferença, por si mesma, ganhando uma expressão. Uma Idéia buscando sua efetiva determinação. Nenhum modelo a requerer sua validade universal, o que seria absurdo frente a todos os argumentos que defendemos nesta tese e que apontam para a afirmação da diferença como uma tarefa e um estilo de existência. Em sua singularidade, o Espaço de Produção é o nosso experimento, é a resposta ao convite formulado por Nietzsche quanto a fazermos de nós mesmas nossas cobaias e de experimentarmos em nossa carne os efeitos de nossos próprios inventos.

O Espaço de Produção é um núcleo de formação áudio-visual que estabeleceu três agenciamentos molares²⁴³: com um canal de radiodifusão educativa (uma TV educativa,

²⁴³ Um agenciamento é, para Deleuze, um acoplamento de relações materiais e os regimes de signos correspondentes, bem como nosso próprio acoplamento a essas relações e a esses regimes de signos. A multiplicidade de agenciamentos que podemos estabelecer se ordenam, na perspectiva da imanência, de forma que nossa existência está estritamente associada aos agenciamentos que produzimos e que não cessam de produzir nossa existência. “Cada indivíduo deve lidar com esses grandes agenciamentos sociais definidos por códigos específicos, que se caracterizam por uma forma relativamente estável e por um funcionamento reprodutor: tendem a reduzir o campo de experimentação de seu desejo a uma divisão preestabelecida. Esse é o pólo estrato dos agenciamentos (que são então considerados “molares”). Mas, por outro lado, a maneira como o indivíduo investe e participa da reprodução desses agenciamentos sociais depende de agenciamentos locais, “moleculares”,

retransmissora da Rede Cultura), com a Secretaria de Estado de Cultura através de uma política de descentralização da produção cultural que vem distribuindo “Pontos de Cultura” em várias cidades do interior do Brasil, e diretamente com estudantes de escolas públicas e particulares da cidade. Apesar dessas grandes forças estruturantes, acreditamos que podemos inventar um espaço que favoreça a multiplicação dos agenciamentos moleculares e a singularidade da experiência existencial das pessoas que ali se juntarem. Nossa proposta para essas e esses estudantes é que produzam obras audiovisuais sobre qualquer tema que escolherem, utilizando para isso ferramentas, equipamentos e instalações que serão disponibilizadas no Espaço de Produção. As obras realizadas serão retransmitidas pela TV mantida pela Fundação que, de resto, mantém todo o projeto.

No Espaço estarão vigindo as três condições mencionadas anteriormente neste trabalho: as estudantes se juntarão por “afinidade”, não limitada à semelhança de projetos, mas entendida como capacidade de composição de afetos o que inclui interesses comuns, mas também afinidade de tons vital, de ritmos, de metabolismos; vamos lembrar a observação de Negri (1993) sobre a espontaneidade constitutiva das forças em Spinoza: os encontros são incoercíveis e espontaneamente produtivos, salvo nas situações em que as pessoas são violentamente constringidas; o movimento constitutivo das forças se dá desde que existam condições favoráveis a que as pessoas atuem de acordo com sua natureza e que haja um ativador dos movimentos de composição, aqui atribuído à tarefa de pensarem uma obra audiovisual; a segunda condição se relaciona à uma medida da capacidade dos participantes de multiplicar os atributos da experiência e isso quer dizer agir por princípio aditivo, por ajuntamento e por conexões, realizar novos agenciamentos com outras formações socialmente disponíveis visando aumentar a complexidade da experiência; evoquemos, novamente, Spinoza, para quem “a mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado”.²⁴⁴ A terceira condição é uma medida da produtividade dos ajuntamentos, corporificada na obra, que entendemos sob duas perspectivas: como materialização de um esforço coletivo – e mesmo quando realizada por uma pessoa é sempre uma multidão que aí toma parte -, produto de nossa “imaginação material”, que alia nossa potência transformadora às propriedades plásticas da matéria. Embora Nietzsche rejeite o conceito de matéria, gostamos de pensar, com Bachelard, que o “o trabalho sobre

nos quais ele próprio é apanhado, seja porque, limitando-se a efetuar as formas socialmente disponíveis, a modelar sua existência segundo os códigos em vigor, ele aí introduz sua pequena irregularidade, seja porque procede à elaboração involuntária e tateante de agenciamentos próprios que “decodificam” ou “fazem fugir” o agenciamento estratificado: esse é o pólo máquina abstrata (entre os quais é preciso incluir os agenciamentos artísticos). Cf. ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Versão eletrônica digitalizada pelo Centro Interdisciplinar de Estudos em Novas Tecnologias e Informação. s/d. Disponível em www.bibliotecanomade.org

²⁴⁴ EII, P14

os objetos, contra a matéria, (...) não permite que nos enganemos a respeito de nossas próprias forças”. Em outros termos, os objetos oferecem resistência numa certa medida e, ao transformá-los, podemos avaliar a potência de nossas forças. Sob outra perspectiva, mais sutil mas não menos prático, dimensiona-se a obra, simplesmente, por um aumento de potência e vitalidade das pessoas que tomam parte na experiência; o indício mais concreto desse incremento de potência é a alegria acompanhada por uma maior disposição do corpo-mente à ação.

Não existe um currículo para orientar o processo de produção da obra, ou melhor, o currículo é o próprio processo de produção da obra: é a experiência de produção daquilo que os grupos gerarem como idéias que determinará os novos agenciamentos entre aprendizes e saberes necessários, como linhas-guias imanentes, traçadas **na** realização da obra.

A professora não professa nem explica, não porque esteja impedida disso por algum princípio maior, mas porque num ambiente como o do Espaço de Produção não existe transmissão de saber mas intensificação dos elementos que dão sentido à experiência, ou, dito de outra maneira, problematização permanente da experiência; isso só diz respeito à professora se ela for parte no que está sendo experienciado. O que estamos afirmando é que, numa proposta como esta, não se justifica a presença da professora como comumente a conhecemos: explicando e transmitindo conhecimento. A centralidade não está na professora, mas também não está nas aprendizes; a centralidade é a da experiência e mesmo assim é uma centralidade movente, já que importa, aqui, os deslocamentos, as linhas de fuga²⁴⁵, a permanente diferenciação da própria experiência; há espaço para o “cada um para o seu lado” sucedido pelo “agora todo mundo junto outra vez”, tendo em vista que, até certo ponto a experiência independe da proximidade física entre os experimentadores; o que dá coesão ao grupo é o fato de compartilharem um sentido para o que está sendo realizado. A coesão se quebra quando o sentido se perde. Ao agir, a professora não age sobre uma aprendiz, mas age na experiência, não porque seja

²⁴⁵ Outro conceito deleuziano que se aplica à experiência do Espaço de Produção: Deleuze coloca a linha de fuga como equivalente, ou melhor, como a ação prática equivalente ao movimento de desterritorialização; fugir não como “sair do mundo”, escapar pelo misticismo ou mesmo pela função sublimadora da arte, renunciar aos compromissos e responsabilidades: “háda mais ativo que uma fuga”. No Dicionário de Deleuze, de Zourabichvili, citado anteriormente, a “linha de fuga” deleuziana é entendida em dois sentidos: “perder sua estanquidade ou sua clausura; esquivar, escapar. Se fugir é fazer fugir, é porque a fuga não consiste em sair da situação para ir embora, mudar de vida, evadir-se pelo sonho ou ainda transformar a situação (este último caso é mais complexo, pois fazer a situação fugir implica obrigatoriamente uma redistribuição dos possíveis que desemboca - salvo repressão obtusa - numa transformação ao menos parcial, perfeitamente improgrável, ligada à imprevisível criação de novos espaços-tempos, de agenciamentos institucionais inéditos; em todo caso, o problema está na fuga, no percurso de um processo desejante, não na transformação cujo resultado só valerá, por sua vez, por suas linhas de fuga, e assim por diante)”. (ZOURAVICHIBILI, op. cit. p. 29).

responsável pelo sentido do que está sendo realizado, mas porque é parte naquilo que está sendo feito. Isso implica uma condição filosófica de igualdade radical, igualdade em princípio, tal como a traduz Rancière: “quem estabelece a igualdade como objetivo a ser atingido, a partir da situação de desigualdade, de fato a posterga até o infinito. A igualdade jamais vem após, como resultado a ser atingido. Ela deve sempre ser colocada antes”²⁴⁶

O Espaço de Produção é uma imagem viva: embora as condições majoritárias estejam garantidas – contratos, convênios, verbas, acordos institucionais, que na verdade nada garantem do que queremos – ele ainda habita o delicado mundo das Idéias – que seria platônico, caso não tivéssemos realizado aliança tríplice com Spinoza, Nietzsche, Deleuze e suas maquinações imanentes... mas também com Bachelard que pensava existir dois tipos de imaginação: a que é simples registro da experiência, semelhante a algum traço mnemônico passivo, e aquela que, aliada à vontade, se transfigura em poder criativo. Esta “é vontade de mais ser, não evasiva, mais pródiga, não contraditória, antes ébria de oposição. A imaginação é o ser que se diferencia para estar seguro de tornar-se”.²⁴⁷ Que se cumpra seu destino.

²⁴⁶ RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. p. 11

²⁴⁷ BACHELARD, G. *Filosofia do não*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978

Referências

- ABBAGNAMO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.
- ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Paris: Galimard, 1958.
- AQUINO, J.G.; CORAZZA, S. M. *Abecedário educação da diferença*. Campinas: Papirus, 2009.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p.204-235
- BACON, F. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da natureza*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- BACHELARD, G. *A filosofia do não*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BLANCHOT, M. *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- BRITO O.G.F. *Heráclito, o pensador do logos*. In: Cadernos do ICHF, n. 07, jul/2008 Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2008.
- CHAUÍ, M. Spinoza: da impotência à potência ou da imagem do livre-arbítrio à idéia da liberdade. In: MARTINS, A.(Org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p.59-79.
- CORAZZA, S. M. *Que quer um currículo?* Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Para uma filosofia do inferno na educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- DAMÁSIO, A. *Em busca de Espinoza: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- _____. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1994.
- _____. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2008
- _____. A imanência: uma vida. In: *Revista Educação e Realidade*. Porto Alegre, v. 27, n.2, p. 10-18, jul/dez, 2002.
- _____. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- _____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Espinoza, filosofia prática*. São Paulo: Editora Escuta, 2002.
- _____. *Espinoza e os signos*. Lisboa: Rés Editora, s/d.

_____. *Aulas sobre Espinoza em Vincennes*. Tradução e apresentação Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Helio Rebello Cardoso Jr. Disponível em www.freewebtonw.com/spinoza Acesso em 30/09/2009.

DELEUZE, G ;PARNET,C. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D'água, 2004.

DELEUZE, G.; GUATTARI,F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DESCARTES, R. *O discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FERRAZ, M.C.F. Bergson, hoje: virtualidade, corpo e memória. In: LECERF, E.; BORBA, S. KOHAN,W.(Orgs.). *Imagens da imanência: escritos em memória de H. Bérqson*. Belo Horizonte:Autêntica, 2007. p. 39-58.

FOGEL, G. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNIJUI, 2003.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. V.1. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994.Trad. Wanderson Flor do Nascimento e Karla Neves. Disponível em www.unisinos.br/ihu Acesso em setembro de 2009.

GALLO, S. O problema e a experiência do pensamento: implicações para o ensino de filosofia. In: BORBA, S. KOHAN, W. *Filosofia, aprendizagem e experiência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p.103-130.

_____. *Deleuze e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

GATTARI, F.; ROLNIK, S. *Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

GIACÓIA JR.,O. Entre servo e livre arbítrio. In: MARTINS, A. (Org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p.80-112.

GLEIZER, M.A. *Verdade e certeza em Spinoza*. Porto Alegre: L&PM, 1999.

GRIMAL, P. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

HEUSER, E. M. D. *Pensar em Deleuze: violência às faculdades no empirismo transcendental*. 2008.183f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras Editora, 2001.

_____. *Investigações lógicas: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

ILLICH, I. *Sociedade sem escolas*. Petrópolis: Vozes, 1985.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2009.

KASTRUP, V. *A invenção de si e do mundo: uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição*. Campinas: Papius, 1999.

KASTRUP, V. TEDESCO, S. PASSOS, E. *Políticas da cognição*. Porto Alegre: Sulina, 2008.

KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o ciclo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin Editora, 2000.

KOHAN, W.O. A infância da educação: o conceito devir-criança. In: _____(Org.) *Filosofia: lugares da infância*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.p. 51-68

LARROSA, J. *Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. Desejo de realidade: experiência e alteridade na investigação educativa. In: BORBA, S.; KOHAN, W. *Filosofia, experiência e aprendizagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 185-193.

LIMA, L.O.L. *O enfant sauvage de Illich numa sociedade sem escolas*. Petrópolis: Vozes, 1975.

LOPES, R.A. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-graduação em Filosofia. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

MACEDO, I. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. São Paulo: Annablume, 2006.

MARTINS, A. Spinoza e Nietzsche: aproximações. In: _____. (Org.) *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. IX - XVII

MARTON, S. *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

_____. *Nietzsche: uma filosofia a marteladas*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. Nietzsche e Spinoza: os dois irmãos-inimigos da filosofia moderna. In: MARTINS, A. (Org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 1-15

MERÇON, J. *Aprendizado ético-afetivo: uma leitura spinozana da educação*. 2007.135 f. Tese. (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação. Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

MONTAIGNE, M. de. *Ensaio*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

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

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: HEMUS, 1977.

_____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Aurora*. São Paulo: Editora Escala, 2008.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos ou como filosofar a marteladas*. São Paulo: Editora Escala, s/d.

_____. *A genealogia da moral*. São Paulo: Editora Escala, 2009.

- _____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cia das Letras, 2005a.
- _____. *O viajante e sua sombra*. São Paulo: Editora Escala, 2007a.
- _____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Ed. Escala, 2007b.
- _____. *Ecce Homo: como se chega a ser o que se é*. São Paulo: Editora Escala, 2006.
- _____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Editora 7 letras, 2005b.
- _____. Fragmentos póstumos. In: GIACÓIA JR. *Textos didáticos*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.
- _____. *Vontade de potência*. São Paulo: Editora Escala, s/d.
- OLIVEIRA, W.C. Espinoza: um pedagogo da alegria? In: *Revista Eletrônica da FUNREI*. N.2. p.45-55, jul, 2000. Disponível em www.funrei.br/publicacoes Acesso em outubro de 2009.
- ONFRAY, M. *A arte de ter prazer: por um materialismo hedonista*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ORTEGA. F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- PEIXOTO, M. C. D. *O filósofo-artista: mundo e filosofia em Friedrich Nietzsche*. 1995. 155f Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-graduação em Filosofia. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1995.
- PELBART, P.P. *Loucura e desrazão*. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- _____. *Vida capital*. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Versão eletrônica digitalizada por membros do Grupo Acrópolis. 2003. Disponível em www.virtualbooks.com.br. Acesso em 23/09/2009
- PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PONCZEC, R.L. *Deus ou seja a natureza: Spinoza e os novos paradigmas da física*. Salvador: EDUFBA, 2009.
- PONTON, O. Fazer do conhecimento o mais potente dos afetos. In: MARTINS, A. (Org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p.36-58.
- PRÉ SOCRÁTICOS, OS. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 2000.
- RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- REICH, W. *Escute, Zé Ninguém*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ROLNIK, S. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.
- ROSSET, C. *Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- ROY, K. Gradientes de intensidade: o espaço háptico deleuziano e os três “erres” do currículo. *Revista Educação e Realidade*. Porto Alegre, v. 27, n.2, jul/dez, 2002. p. 90-107.

SÉVERAC, P. Conhecimento e afetividade em Spinoza. In: MARTINS, A. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p.17-36

SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1965.

SPINOZA, B. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução e prefácio: Lívio Teixeira São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

_____. *Correspondência*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

_____. *Pensamentos metafísicos*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

_____. *Tratado político*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973c.

_____. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

TADEU, T. *O currículo como fetiche: a poética e a política do texto curricular*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. A arte do encontro e da composição: Spinoza + currículo + Deleuze. In: *Revista Educação e Realidade*. Porto Alegre, v. 27, n.2, p. 47-66, jul/dez,2002.

TADEU, T.; CORAZZA, S.; ZORDAN, P. *Linhas de escrita*. Belo Horizonte: Autêntica: 2004.

VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. *A mente corpórea: ciência cognitiva e experiência humana*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

VIESENTEINER, J. L. Blanchot e Hordelin: impulso ao abismo e infidelidade divina. In: *Revista Letras*, N. 67, p. 91-108, set./dez, 2005. Curitiba: Editora UFPR, 2005. Disponível em: www.letras.ufpr.br. Acesso em outubro de 2009

YOVEL, Y. Nietzsche and Spinoza: amor fati and amor dei. In: _____ *Nietzsche as affirmative thinker*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986.

WILKERSON, D. *Autodomínio e forma variável* : a palestra de Nietzsche sobre Heráclito. Revista Impulso 16(41). Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2005. Disponível em: www.unimep.br Acesso em dezembro de 2009.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. In:Coleção Os Pensadores.São Paulo:Abril Cultural,1972.

ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Versão eletrônica digitalizada pelo Centro Interdisciplinar de Estudos em Novas Tecnologias e Informação. s/d. Disponível em www.bibliotecanomade.org; Acesso em janeiro de 2010