Luciana Zatonha
26/05/87

CADERNOS ESPINOSANOS

II (1)

São Paulo – 1997
ISSN 1413-6651

CADERNOS ESPINOSANOS II (1), P. 33-51, 1997

Conatus e Vontade de Potência: Semelhanças e Dessemelhanças

Luciana Zaterka

Introdução

"Estou assombrado e encantado! Tenho um precursor. E de que gênero! Quase não conhecia Espinosa e o que me trouxe agora desejos de lê-lo foi qualquer coisa realmente instintiva. Achei que não só a sua tendência principal é igual à minha – 'fazei do conhecimento a paixão mais poderosa.' – se não que coincido com ele em cinco pontos essenciais da sua doutrina, nos quais aquele original e solitário pensador se aproxima grandemente de mim, e que são: a negação do livre arbítrio, da intuição, da ordem moral universal, do inegoísta e do mau. Ainda que seja certo que a diferença entre nós seja enorme, ela depende, principalmente, da diferença da época, da cultura e da ciência. Enfim: no isolamento que, como a altura nas elevadas montanhas, me cortava por vezes a respiração, encontro agora um companheiro. É maravilhoso!" (Nietzsche 12, Carta a Overbeck, 30 de junho de 1881)

Em 1881, Nietzsche trava contato com a filosofia de Espinosa e julga encontrar nela uma afinidade surpreendente. Levando em consideração as próprias palavras do filósofo alemão, acreditamos poder efetuar um estudo comparativo entre ambos os filósofos.(1) Para tanto, estabeleceremos como fio condutor o embate *conatus* × vontade de potência. De início esclarecemos nossa posição: não pretendemos buscar em Espinosa um precursor para Nietzsche. Portanto, não temos preocupações "genealógicas" ignorando, assim, dois séculos de História. O século XVII é o século da mecânica clássica, do princípio de inércia, da "busca do ponto fixo"; o século XIX é o século da termodinâmica, da entropia, é o século da "morte de Deus". Entre eles encontramos o

século das Luzes, entre eles a filosofia crítica, entre eles Hegel, entre eles, entre eles... Ignorar a História é de imediato cair em erro. Assim, como o próprio Nietzsche alerta-nos: "Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos" *(HH,* I, 2).(2) Se não temos preocupações "genealógicas", qual o intuito do presente trabalho? Acreditamos que um estudo comparativo facilite o entendimento da ontologia de ambos os filósofos, mais especificamente, a compreensão tanto do *conatus* como do conceito de vontade de potência.

Utilizaremos para o desenvolvimento do presente trabalho a *Ética* de Espinosa, mais especificamente seu Livro III. Pretendemos, de início, mostrar como Espinosa concebe a natureza humana (Livros I e II), para então entrar no princípio que rege essa natureza (Livro III). Do lado de Nietzsche, trabalharemos principalmente com o terceiro período de sua filosofia, pois é nessa fase que o filósofo elabora o conceito de vontade de potência.(3) Tentaremos mostrar o que é o homem também para Nietzsche, apontando aqui uma diferença fundamental em relação a Espinosa: não há dicotomia entre corpo e alma. A seguir, mostraremos que a própria vida se identifica à vontade de potência. Por fim, tentaremos apontar as semelhanças e diferenças entre a ontologia dos dois filósofos.

Pretendemos desta maneira clarear alguns aspectos da filosofia de Espinosa e de Nietzsche, dois filósofos que por tanto tempo foram excomungados (cada um à sua maneira) da História da Filosofia.

Desenvolvimento

A natureza humana

"À essência do homem não pertence o ser da substância; por outras palavras, a substância não constitui a forma do homem" – afirma Espinosa na proposição 10 do Livro II da *Ética*. Para compreendermos o sentido desta proposição, e o enorme rompimento – dezessete séculos de história da filosofia – que efetua Espinosa em relação à tradição, é necessário analisarmos o que o filósofo entende por substância. Inicialmente, Espinosa vai redefinir o conceito de substância: a substância, para ele, não é "aquele ser que existe em si mesmo e por si mesmo" como o concebe a filosofia aristotélica. Em segundo lugar, o homem não poderá ser pensado como um "composto substancial" entre corpo e alma como o afirma a filosofia cartesiana. Substância, para o filósofo da *Ética,* é aquilo que é em si e por si e que é concebido por si mesmo. Assim, a substância espinosana é antes de qualquer coisa causa de si, ou seja, aquilo cuja essência exige a existência necessária: "Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente" (EI P1). Dentro deste contexto só poderemos pensar em uma única substância: Deus.(4) Espinosa afirma que, pelo fato de Deus ser uma substância, ele é causa de si, porém, ele também é causa de todas as coisas, ou seja, o ato pelo qual a substância se autoproduz é o ato pelo qual ela produz também todas as coisas. Temos aqui a causalidade imanente. Deus é imanente à natureza porque a sua essência se exprime em todas as coisas. Assim, Deus é concebido como uma substância que é única, infinita, complexa e constituída por uma infinitude de qualidades infinitas. Como Deus é a única substância, tudo que existe na natureza será entendido como uma modificação desta substância única. Percebemos aqui claramente o rompimento com a filosofia cartesiana: o homem não é uma substância, ou um composto substancial, ele é uma modificação de Deus. Por isso, na proposição 10 acima citada, o filósofo afirmou que "a substância não constitui a forma do homem". O homem, modificação substancial, é finito e constituído por duas modificações finitas de dois atributos divinos: a alma e o corpo. Analisemos agora como Espinosa concebe o corpo, a alma e a relação entre eles.

Espinosa desenvolve a sua teoria do corpo, ou se quisermos, a sua física, no Livro II da *Ética*. Levando em consideração o princípio de inércia – elemento central da "nova mecânica" –, e, portanto, operando com a causa eficiente interna – e não mais com a causa final –, Espinosa define um corpo como um indivíduo complexo composto de outros corpos e constituído por um equilíbrio interno na proporção de movimento e repouso.(5) Veremos que a idéia de um equilíbrio interno é fundamental para entendermos a noção espinosana do *conatus*. O corpo vai

agir, o corpo torna-se uma causa agente, para garantir este equilíbrio interno. Não nos esqueçamos: Espinosa define o indivíduo pela causa, ou seja, quando vários corpos atuam no mesmo sentido, como uma causa única, eles constituem um indivíduo.

Espinosa define a alma como idéia do seu corpo e idéia de si mesma. A alma é, portanto, a consciência do que se passa no seu corpo, ou seja, consciência das "afecções corporais" – afetos –, além de ser consciência de si própria.

Na proposição 7 do Livro II da *Ética,* Espinosa nos apresenta as relações complexas que se estabelecem entre o corpo e a alma: "A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas". Para Espinosa, como vimos, existe uma única substância operando em nós através de dois modos de dois atributos: o corpo e a alma. Assim, o homem simplesmente exprime a unidade complexa dos atributos na substância. O que o atributo extensão faz, o atributo pensamento compreende. Contudo, Espinosa acrescenta: "Nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa)" (EIII P2). Para o filósofo da *Ética,* não existe relação causal entre o corpo e a alma. Os corpos são determinados pelo atributo extensão e as almas são determinadas pelo atributo pensamento. O que existe entre eles é uma correspondência, se quisermos, um "paralelismo". Assim, a causalidade que rege os modos é uma causalidade intra-atributiva: a alma opera no interior do atributo pensamento e o corpo no interior do atributo extensão, havendo a completa independência entre a causalidade psíquica e a causalidade corporal. Esta relação entre o corpo e a alma deriva diretamente, como já foi mencionado, da unidade dos atributos na substância. Desta maneira, o homem é "ontologicamente" concebido como uma unidade entre corpo e alma. Este corpo e esta alma não possuem uma relação hierárquica, são "ativos juntos, ou passivos juntos". Esta unidade entre corpo e alma que é o homem será antes de qualquer coisa uma potência, uma potência imanente de Deus, ou se quisermos, um *conatus*.

Analisemos agora como Nietzsche concebe a vida humana. Inicialmente, mostraremos como o filósofo concebe o mundo para, em um

segundo momento, apresentarmos as diferenças entre a matéria inorgânica e a matéria orgânica; aqui veremos o que é a vida tal como Nietzsche a concebe. Finalmente abordaremos a relação entre o corpo e a alma, ou melhor, a implosão da dicotomia entre o corpo e a alma.

A filosofia nietzschiana tem como um dos seus aspectos fundamentais o abandono do conceito de Ser tal como a tradição o concebia.(6) O mundo para Nietzsche é constituído por um conjunto de forças, forças estas que estão agindo e reagindo umas em relação às outras. O que existe é o fluxo e o permanente dinamismo. A cada instante, as forças relacionam-se de modo diferente fazendo surgir as transformações e as mudanças que ocorrem: "... mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando..." (Nietzsche 12, v. 11, 38 (12)). Contudo, a força não se enquadra nos parâmetros da causalidade. Ela não é algo, mas um agir sobre. A força é constitutiva do fluxo do mundo, ela é um efetivar-se; desta maneira, o mundo é atividade, um eterno vir-a-ser.

O conceito de vontade de potência é exatamente a explicitação do caráter destas forças. "Este vitorioso conceito de 'força', graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda de um complemento: é preciso lhe atribuir uma dimensão interior que eu chamarei 'vontade de potência', quer dizer, apetite insaciável de demonstração de potência; ou uso e exercício de potência, sob a forma de instinto criador, etc..." *(id., ibid.,* 36 (31)). Todavia, não podemos confundir ambos os conceitos: um *quantum* de força não tem vontade ou deseja potência. A vontade de potência não é uma propriedade da força, é o impulso de toda força no próprio ato de efetivar-se.

Assim, Nietzsche concebe o mundo como vontade de potência, como processo. Isto significa que não estamos mais no domínio da estabilidade e da imutabilidade e sim no campo da instabilidade e da mutabilidade. O mundo é finito, o número total de forças que o constitui é constante, o tempo é eterno, de maneira que não há perda alguma de força, somente transformações: não se deve mais falar em permanência e ser; agora estamos no domínio do caos, do fluxo, enfim, do vir-a-ser.

Nietzsche explica as diferenças entre os seres qualitativamente. As diferenças qualitativas não são nada mais que graus de potência diferenciados; desta maneira, a distinção entre orgânico e inorgânico é tratada, no limite, como uma diferença de graus. A vida, para o filósofo, é entendida como um caso particular da vontade de potência e o que irá diferenciá-la da chamada matéria inorgânica é o seu grau de complexidade. A vida, por comportar "graus maiores de potência", possui um sistema mais complexo; por exemplo, o aparecimento de órgãos tardios como a consciência. Nietzsche acredita que estes órgãos foram desenvolvidos para a própria manutenção e intensificação da vida humana: "Todos os nossos órgãos de conhecimento e sentidos desenvolveram-se apenas em relação às condições de conservação e crescimento" (Nietzsche 12, v. 11, 28, 38). Assim, a vida é diferenciada da matéria inorgânica por comportar maior diversidade e maior habilidade. Não queremos aqui afirmar que a diferença entre o orgânico e o inorgânico seja "essencial" ou "substancial", porém existe uma diferença de complexidade que não pode ser ignorada.

Em *Assim falava Zaratustra*, especificamente no discurso "Dos Desprezadores do Corpo", Nietzsche aborda questões fundamentais relativas à natureza humana, especialmente a relação entre o "corpo" e a "alma", ou melhor, entre a grande e a pequena razão. Inicialmente, analisemos o que Nietzsche entende por corpo: "O corpo (*Leib*) é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor." Aqui ele identifica o corpo à grande razão, ou seja, o corpo é visto como uma multiplicidade de vontades de potência e a grande razão temporariamente fornece o sentido da vontade de potência dominante: "É o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu". Percebemos que a multiplicidade do corpo – a grande razão – não é uma unidade do dizer, não é uma unidade consciente; é antes de qualquer coisa o resultado de uma operação; no limite, a unidade não se funda mais no *logos* e sim no experimentalismo. Em seguida Nietzsche, fará a implosão da dicotomia entre o corpo e a alma: "Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas 'espírito', pequeno instrumento e joguete da tua grande razão." A pequena razão (*Ich*), tão enfatizada pela tradição, é somente

um "instrumento e joguete" da grande razão (*Selbst*). Não existe um "eu" consciente, separado e autônomo do seu corpo. Para o filósofo do *Zaratustra*, o *Selbst*, em seu próprio benefício e em um momento determinado da transformação do homem, criou a consciência. Encontramos aqui o aspecto instrumental da consciência. Nietzsche ainda acrescenta: "Instrumentos e joguetes, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o si mesmo. O si mesmo procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito." Nietzsche acredita que o espírito e a sensibilidade[7] são instrumentos da grande razão. A grande razão, como vimos, é identificada ao corpo. O corpo é formado por uma multiplicidade de vontades de potência. Portanto, acreditamos que, para entender o novo "paradigma" nietzschiano – o corpo –, teremos que centrar nosso olhar no fio condutor da filosofia nietzschiana da maturidade: a vontade de potência.

Gostaríamos de ressaltar um aspecto que parece-nos fundamental para a história da filosofia. Sem sombra de dúvida, Nietzsche radicalizou a relação entre o corpo e a alma e, como tentamos mostrar, a "consciência" se tornou simplesmente um instrumento do corpo. Contudo, acreditamos que Espinosa já alertava-nos para esta questão. Na verdade, o filósofo da *Ética* foi o primeiro na história da filosofia a enfatizar a importância do corpo, ou melhor, a não subordinação do corpo em relação à alma, o que quer dizer que Espinosa nega a superioridade da alma em relação ao corpo. Não nos esqueçamos: o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, e o que é paixão no corpo é necessariamente paixão na alma (EIII P2 S). Assim, não existe predomínio do corpo em relação à alma nem da alma em relação ao corpo. Desta maneira, não podemos explicar a ação e a paixão pela ação causal entre o corpo e a alma, ou seja, a alma não possui mais o poder absoluto sobre as paixões do corpo, como o afirmava a tradição, pois a alma é passiva junto com o corpo. Expliquemos: a alma só pensa aquilo que o corpo faz. Portanto, se a alma anseia por "crescer", necessariamente o corpo tem que aumentar a sua potência.[8] Esta é a verdadeira liberdade como o filósofo a concebe.

Conatus × vontade de potência

Vimos que, para Espinosa, o corpo é composto de outros corpos e é constituído por um equilíbrio interno na proporção de movimento e repouso. Utilizando a nova mecânica, Espinosa pode afirmar que um corpo não age em busca de uma finalidade: ele opera através da sua causa eficiente interna. E não poderia ser diferente; através da ontologia espinosana observamos que a natureza humana é um modo finito dos atributos da substância. Os atributos não agem tendo em vista fins; agem como um desdobramento necessário da sua potência. O homem, como vimos, exprime os atributos da substância; assim, os homens operam também segundo a causa eficiente interna.

E se, para Espinosa, a alma é idéia das afecções do corpo e idéia de si mesma, seja na relação da alma com o corpo, seja na relação da alma consigo mesma, também não encontraremos uma relação finalista. Assim, afirmando somente a causa eficiente interna, Espinosa pode definir o *conatus*: "Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser" (EIII P6), e ainda: "O esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa" (EIII P7). Assim, o corpo apresenta "internamente", "imanentemente", um esforço para manter o seu equilíbrio interno, e a alma da mesma maneira possui a consciência deste esforço.

No corpo, o *conatus* se chama apetite e, na alma, o *conatus* se chama desejo. O corpo humano, como uma complexidade, pode afetar e ser afetado de inúmeras maneiras por outros corpos. Espinosa construirá a sua teoria dos afetos apoiado em um único critério, "o aumento ou a diminuição da potência", ou seja, o critério é a variação da intensidade do *conatus*. Desta maneira, o corpo humano interage com outros corpos sempre aumentando ou diminuindo a sua potência de agir. Espinosa acrescenta que o *conatus* envolve uma duração indefinida, pois perseverar é durar: "O esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser não envolve tempo finito, mas um tempo indefinido" (EIII P8). Podemos dizer que o homem, relacionando-se com outros modos, pode se determinar e ser determinado pelo mundo exterior. Aqui o homem esforça-se por aumentar a sua potência ou, na linguagem espinosana, "busca paixões alegres"[9]: "Quando a alma imagina coisas que diminuem ou reduzem a potência de agir do corpo, esforça-se, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluem a existência delas" (EIII P13). Contudo, corremos o risco de encontrar algo mais potente que nós, e, assim, podemos até morrer. Como o *conatus* é uma essência atual de um modo finito, ele não possui internamente nenhuma causa para desaparecer. Assim, a morte é sempre aquilo que vem de fora; ela só surge através da luta com corpos exteriores.[10] Dentro deste contexto, é evidente que o homem buscará sempre elevar a sua potência de agir e fugir daquilo que diminui a sua potência, ou seja, das paixões tristes.

A filosofia espinosana propõe a busca do prazer e a impossibilidade de fugir das paixões; os homens são intrinsecamente apetites e desejos. Portanto, temos em Espinosa a naturalização dos afetos, ou, na linguagem nietzschiana, os afetos são "humanos, demasiado humanos". Ao homem só cabe controlar estes afetos. Este controle ocorre quando o sujeito é a causa total do que se passa com ele (causa adequada); caso contrário, o sujeito poderá ser controlado por algo exterior a ele (causa inadequada). A diferença entre o esforço de autopreservação adequado e o esforço de autopreservação inadequado é que o primeiro realiza este esforço exclusivamente a partir da sua potência interna enquanto o segundo depende de causas exteriores. Podemos afirmar que a natureza humana sempre buscará o que a favorece e afastará o que a prejudica, pois, como vimos, o único critério é o aumento ou a diminuição da potência. Por isso, a essência do homem nunca se modifica – o que varia é a intensidade do *conatus* –, a essência singular permanece indefinidamente a mesma.[11] Podemos, então, entender como Espinosa define as paixões.

A paixão é a inadequação, contudo, ela é absolutamente natural. O homem é finito, portanto, ele necessita da relação com os outros corpos. E é neste momento que surge a paixão, na luta com os corpos exteriores.[12] Observamos que, para a filosofia espinosana, o conflito é originário, pois os homens intrinsecamente – como modos finitos – relacionam-se com os outros corpos.[13] De qualquer maneira, para o filósofo da *Ética*, o homem nunca age em busca de uma finalidade, ele age de acordo com a sua causa eficiente interna: o *conatus*. Temos aqui

um aspecto fundamental da filosofia de Espinosa: a impossibilidade de uma ética normativa. Somos nós que impomos valores às coisas, utilizando sempre um único critério: o *conatus*.(14) É impressionante, neste sentido, a semelhança com a filosofia nietzschiana: os valores estão "para além de bem e mal"; voltaremos a este ponto mais adiante.

Analisemos agora o conceito de vontade de potência, para em seguida, finalmente, nos determos nas semelhanças e dessemelhanças entre Espinosa e Nietzsche. Vimos que, para Nietzsche, a vida se identifica à vontade de potência: "Somente onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – assim vos ensino – vontade de potência" (Za, II, "Da Superação de Si"). Para o filósofo do *Zaratustra*, a vida é antes de qualquer coisa luta; assim, a vontade de potência só pode manifestar-se em face de obstáculos. Contudo, afirmar que a vontade de potência só efetiva-se através dos obstáculos não significa que as lutas têm um fim, não existe nenhum *telos*, a luta não visa a metas nem a objetivos: "Se o mundo tivesse um alvo, teria de estar alcançado. Se houvesse para ele um estado terminal não intencional, teria igualmente de estar alcançado...". Nietzsche, semelhantemente a Espinosa, recusa a idéia de uma causa finalista. O conflito ocorre porque é originário da vida; a vida é intrinsecamente concebida como luta.

Em um fragmento póstumo, redigido na primavera de 1887, Nietzsche escreve: "A vontade de potência só pode manifestar-se em face de resistências, procura, pois, o que lhe resiste: tendência original do protoplasma, quando estende seus pseudópodes e tateia à sua volta" (Nietzsche 12, v. 12, (104) 9 (151). Assim, a luta ocorre em todas as células, em todos os seres vivos microscópicos que constituem um corpo.(15) Percebemos aqui o caráter hierárquico da filosofia nietzschiana; sempre teremos os que dominam e os que são dominados, e é através desta hierarquia que se forma o todo. Contudo, não nos esqueçamos, tudo é processo, a paz nunca reinará, a vida é confundida com um processo de dominação indefinido, ou melhor, eterno. Disto decorre que cada "unidade" de vontade de potência possui sempre uma mesma direção fundamental: aumentar a sua própria potência. Esta intensificação ocorre através da dominação ou assimilação de outros *quanta* de potência: "Minha concepção é que todo corpo específico tende a tornar-

se senhor de todo o espaço e a estender sua força (– sua vontade de potência) e a repelir tudo o que se opõe a essa extensão. Mas ele se choca constantemente com esforços similares de outros corpos e acaba por se unir com aqueles que lhe são mais próximos: – e então eles conspiram juntos para tomar o poder. E o processo continua..." (Nietzsche 12, v. 14, 14, (186)). Assim, Nietzsche aborda o conceito de vontade de potência dentro de uma perspectiva fisiológica.

Para a conservação e aumento de sua potência, a vida, em suas manifestações complexas, institui valores (bem e mal, bom e ruim, verdadeiro e falso, belo e feio). Desta maneira, todos os tipos de valores estarão vinculados sempre a condições de conservação e aumento de potência específicos de cada corpo.

Semelhanças e Dessemelhanças: Espinosa e Nietzsche

Vimos que para Espinosa o critério utilizado para determinar a relação entre os corpos é o aumento ou a diminuição da potência de agir de um determinado corpo. Assim, necessariamente o homem busca o aumento da sua potência; e, portanto, busca, no limite, o prazer ou, se quisermos, as paixões alegres. Observamos também que este critério – a variação da intensidade do *conatus* – não é guiado por uma causa finalista. Muito pelo contrário, o corpo sempre age de acordo com a sua causa eficiente interna. Desta maneira, acreditamos poder apontar um equívoco por parte de Nietzsche. Em *Para além de bem e mal*, aforismo 13, o filósofo afirma: "Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* à sua força – a própria vida é vontade de potência –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes *conseqüências* disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teológicos *supérfluos!* – um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconseqüência de Espinosa). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios". Inicialmente, o *conatus* não é simplesmente um "impulso de autoconservação". Evidentemente o *conatus* pode ser

definido como "a tendência de um corpo para perseverar no seu ser". Contudo, observamos que, pela construção da sua teoria dos afetos, Espinosa deixa claro que o aumento (e eventualmente a diminuição) da potência de um determinado corpo é essencial para a vida deste corpo. Aliás, os corpos, modos finitos, necessitam da relação com os corpos exteriores e, portanto, quando interagem, aumentam ou diminuem a sua potência. Em segundo lugar, o *conatus* não é um "princípio teológico supérfluo". Vimos que Espinosa rompe com a idéia aristotélica de finalidade e, ainda, acreditamos que, para a elaboração do conceito de vontade de potência, Nietzsche, sem sombra de dúvida, sofreu grande influência da ontologia espinosana. Não nos esqueçamos: a vontade de potência é definida como conservação e aumento de potência. Contudo, gostaríamos de apontar uma diferença que nos parece fundamental. Para Espinosa, o conflito é originário da natureza humana, porém, este conflito só ocorre na relação entre os corpos. Por isso Espinosa define a paixão como inadequação. No caso nietzschiano, a luta ocorre em todos os seres vivos microscópicos.(16) Portanto, a vontade de potência é essencialmente dominação. O que não ocorre na definição espinosana do *conatus*. Talvez neste sentido, e somente neste sentido, Nietzsche pode ter pensado o *conatus* espinosano como um princípio de autoconservação do ser. Pois o corpo sozinho para Espinosa tende somente a "se perseverar no seu estado", e não a se intensificar. Nietzsche aqui teria "radicalizado": o conflito que era originário na relação entre os corpos passa a ser originário no interior de um mesmo corpo. Talvez a diferença esteja no que ambos entendem por corpo: para Espinosa, nos simplíssimos que compõem o complexo o *conatus* é perseveração no seu estado, ou seja, temos aqui somente a conservação; já nos complexos que constituem o indivíduo, o *conatus* é perseveração no ser, e aqui sim temos a intensificação.

Um outro aspecto que nos chamou muito a atenção é a naturalização dos afetos. Espinosa mostra que os homens são essencialmente apetites e desejos. Portanto, o filósofo da *Ética* rompe com qualquer "transcendência moral", ou se preferirmos, os valores estão "para além de bem e mal".(17) Cada corpo distintamente é guiado pelo seu próprio *conatus*; no limite, somos nós humanos que impomos valores às coisas.

Não existe, portanto, possibilidade, dentro da filosofia espinosana, para uma ética normativa. A filosofia nietzschiana, sabemos, tem como fio condutor esta mesma impossibilidade. Nietzsche através do "procedimento genealógico", mostra a origem "humana, demasiado humana" de todos os nossos valores. Para o filósofo alemão, a vida humana está em combate constante, e, nesta luta, cada "espécie" viva tenta sobreviver, seja criando valores como a ciência e a religião, seja criando órgãos como a consciência. Desta maneira, Nietzsche vincula os valores a interesses de ordem prática. Temos aqui, semelhantemente a Espinosa, a "naturalização dos valores".

Finalmente, ressaltemos a crítica que Nietzsche faz a Espinosa utilizando o argumento hegeliano do *conatus* como uma essência atual completamente positiva. Hegel, na *História da Filosofia*, afirma que, para Espinosa, o "negativo não se conhece precisamente em si mesmo" (Hegel 7). E ainda acrescenta: "Vemos, por um lado, que em Espinosa a negação ou privação é algo distinto da substância, pois este filósofo se limita a tomar as determinações individuais tal e como as encontra, sem deduzi-las da substância. Por outro lado, o negativo, em Espinosa, existe somente como o nada ... o negativo é concebido, aqui, justo como um momento chamado a desaparecer, não é em si, somente como consciência de si individual ..." Podemos dizer, muito simplificadamente, que o fio condutor da dialética hegeliana é a identificação entre substância e sujeito. É exatamente a substância que irá realizar o movimento de negação, movimento este essencial para a dialética. Neste sentido é que Hegel fará a sua crítica a Espinosa: o *conatus* é um princípio completamente positivo, afirmativo e indestrutível. Temos aqui, portanto, a completa ausência do negativo. Assim, Hegel afirmará que a negação e a contradição estão fora da positividade da essência singular; neste sentido, não encontramos em Espinosa um "movimento" no sentido hegeliano da palavra. Dentro deste contexto, Nietzsche seguirá Hegel. Para o filósofo do *Zaratustra*, a negação, a luta, o conflito, a morte estão ligados intrinsecamente à vida. A vontade de potência a cada instante se intensifica ou se enfraquece. Assim, a morte faz parte essencialmente da vida.

Conclusão

Observamos que Nietzsche, escrevendo ao seu amigo Overbeck, disse, em 1881, estar surpreso e encantado de encontar em Espinosa um predecessor capaz de transformar sua própria solidão em uma solidão a dois. Nesta carta, ele enumerou cinco pontos – todos temas éticos da filosofia de Espinosa que coincidem com seus próprios argumentos. Vimos, pelo presente trabalho, que a ética nietzschiana decorre de sua ontologia, o mesmo ocorrendo com a filosofia espinosana. Ainda que suas ontologias difiram em alguns pontos específicos, as conseqüências éticas de ambas são semelhantes.

Em 1888, tendo já elaborado toda a sua filosofia, Nietzsche assim resumiu sua ética: "O que é bom? – Tudo o que aumenta no homem o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência. O que é ruim? Tudo o que nasce da fraqueza. O que é a felicidade? O sentimento de que a potência *cresce*, de que uma resistência foi vencida. Não o contentamento, mas mais potência. Não a paz finalmente, mas a guerra; *não* a virtude, mas a excelência (virtude no estilo do Renascimento, *virtù*, virtude isenta de moralismos)" (AC2). Depois deste breve percurso em que cotejamos as duas ontologias não ficaríamos surpresos, de forma nenhuma, se este aforismo fosse de autoria de Espinosa.

Sem sombra de dúvida, o *conatus* espinosano influenciou o conceito de vontade de potência. Assim, como decorrência da ontologia, ambos os filósofos também coincidem na negação da ordem moral do mundo, e, portanto, na "naturalização dos valores". Acreditamos hoje poder compreender melhor por que estes dois filósofos foram por tanto tempo – cada um à sua maneira – excomungados da História da Filosofia: corpo, paixão, vida, potência, desejo... conceitos tão espinosanos quanto nietzschianos, e vistos com tão maus olhos pela tradição.

Notas

(1) Sobretudo os excertos sobre Espinosa da primavera/outono de 1881, 11[193-197] (Nietzsche 12, vol. 9, p. 518 ss.). Percebemos que Nietzsche travou conhecimento com a filosofia espinosana em 1881. Somente entre 1882-1885 o filósofo alemão irá definir o conceito de vontade de potência. Pretendemos, no presente trabalho, mostrar a influência decisiva que o *conatus* espinosano exerceu sobre o conceito de vontade de potência.

(2) Utilizaremos para as obras de Nietzsche as notações sugeridas por Marton (Marton 10): *AC–O anticristo, BM–Para além de bem e mal, CI–Crepúsculo dos ídolos, GM–Genealogia da moral, GC–A gaia ciência, HH–Humano demasiado humano* (vol.1); no caso dos fragmentos póstumos o número arábico indica o aforismo, o número romano anterior ao arábico remete ao volume.

(3) Diferentes comentadores, dependendo do critério, adotam divisões distintas da obra nietzschiana. Entre os comentadores de Nietzsche que operam com a periodização que utilizamos podemos destacar Scarlett Marton (Marton 10) e Karl Löwith (Löwith 9). O terceiro período da filosofia nietzschiana engloba as seguintes obras: *Assim falou Zaratustra, Gaia ciência* quinto livro, *Para além de bem e mal, Genealogia da moral, O caso Wagner, Crepúsculo dos ídolos, O Anticristo, Ecce Homo, Nietzsche contra Wagner, Ditirambos de Dioniso* e fragmentos póstumos.

(4) Espinosa constrói a essência de Deus a partir da idéia de substância nas proposições de 1 a 15 do Livro I da *Ética*.

(5) Afastamo-nos aqui da posição de Diogo Pires Aurélio em seu artigo *Espinosa e Nietzsche: a vontade de poder* (Aurélio 1). Este comentador afirma que: "Mas o *conatus*, tal como Espinosa o concebe, além de não se confundir com a potência aristotélica, também não se confunde com a versão mecanicista que dele apresenta Descartes, toda ela decalcada no princípio de inércia". Para Diogo Aurélio, o fato de não podermos

pensar o *conatus* espinosano como um *corpora simplicissima* já afastaria Espinosa do contexto que envolve o princípio de inércia. Sem sombra de dúvida, o corpo para Espinosa é uma complexidade, e aqui o filósofo se distancia consideravelmente das "partículas duras" da física cartesiana. Todavia, acreditamos que a mecânica é a via de acesso à física espinosana; veremos que o *conatus* espinosano só poderá ser pensado perante a nova mecânica, pois é graças a ela que a idéia de uma finalidade, de uma causa finalística é rompida, elemento essencial da doutrina espinosana.

(6) Em sua interpretação, Heidegger afirma que Nietzsche atribui ao vira-ser as características que a tradição atribuía ao ser (Heidegger 8).

(7) Poderíamos continuar nossa análise deste discurso, e mostrar as críticas nietzschianas às correntes empiristas e racionalistas: "Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece nunca tem seu fim em si mesmo. Mas sentidos e espírito desejariam persuadir-te de que são eles o fim de todas as coisas: tamanha é sua vaidade".

(8) Deleuze, em seu livro *Espinosa e os signos*, escreve (Deleuze 2, p. 25): "E Espinosa propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo. Propõe-lhes instituir o corpo como modelo: 'Não se sabe o que pode o corpo...' Esta declaração de ignorância é uma provocação: nós falamos da consciência e dos seus decretos, da vontade e dos seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões – mas não sabemos realmente o que pode um corpo. Tagarelamos, à falta de o saber. Como dirá Nietzsche, espantamo-nos diante da consciência, mas 'o que é surpreendente é, acima de tudo, o corpo.'"

(9) Como lembra-nos Deleuze (Deleuze 2, p. 122-3): "De qualquer modo, o *conatus* define o *direito* do modo existente. Tudo aquilo que eu sou determinado a fazer para perseverar na existência (destruir o que não me convém, o que me nega, conservar o que me é útil ou me convém) *pelas* afecções dadas (idéias de objetos), *sob* afetos determinados (alegria e tristeza, amor e ódio). Tudo isso é o meu direito ou natureza. Este direito é rigorosamente idêntico à minha potência, e é independente de toda a ordem de fins, de toda a consideração de deveres, visto que o *conatus* é fundamento primeiro, *primum movens*, causa eficiente e não final. Este direito não é contrário "nem a lutas, nem a ódios, nem a cólera, nem ao engano, nem absolutamente a nada do que o apetite aconselha". O homem racional e o insensato distinguem-se pelas suas afecções e pelos seus afetos, mas esforçam-se igualmente por perseverar na existência em função de tais afecções e afetos: deste ponto de vista a sua única diferença radicà na potência."

(10) Veremos, mais adiante, a crítica que Nietzsche fará a Espinosa utilizando o argumento hegeliano do *conatus* como uma essência atual positiva.

(11) Esta afirmação se aproxima da posição nietzschiana. Na *Genealogia da moral,* Nietzsche mostra que o tipo fraco nunca poderá se transformar em um tipo forte e vice-versa. Veremos que, no caso nietzschiano, o que muda, semelhantemente a Espinosa, é a intensidade da vontade de potência.

(12) Gostaríamos aqui de apontar uma diferença fundamental em relação a Nietzsche. Veremos que, para o filósofo alemão, vida é antes de mais nada luta, e esta luta se trava em todos os níveis, até no interior de um mesmo corpo.

(13) Contudo, na primeira versão deste trabalho, Marilena Chauí observou: "Cada modo finito é uma potência de agir que busca a autopreservação. Essa busca, ao fazer-se imaginativamente através das paixões, institui a luta originária entre todos os seres e entre todos os homens, na medida em que o direito natural se define pela força. Espinosa considera, porém, que a Natureza Naturada é um sistema racional de relações necessárias de concordância entre as partes, de sorte que, inimigos passionais, os homens podem tornar-se amigos racionais quando seguem as leis da Natureza de maneira não passiva (passional), mas ativa (racional afetiva)."

(14) Assim, o homem não age por bondade, por caridade ou por amor ao próximo, por exemplo; é sempre o *conatus* e portanto o interesse particular de cada corpo que o guia. No limite, a direção é sempre dada pelo desejo e pelo apetite de cada um de nós.

(15) Como afirma Marton em seu livro *Das forças cósmicas aos valores humanos* (Marton 10, p. 31): "O corpo humano ou, para sermos precisos, o que se considera enquanto tal, é constituído por numerosos seres vivos microscópicos que lutam entre si, uns vencendo e outros definhando – e assim se mantém temporariamente... É por facilidade que se fala num corpo, é por comodidade que se vê o corpo como unidade. É preciso, porém, encarar o homem como multiplicidade: a fisiologia nada mais faz que indicar um maravilhoso comércio entre essa multiplicidade e o arranjo das partes sob e em um todo. Mas seria falso, disso, inferir necessariamente um Estado com um monarca absoluto (a unidade do sujeito)." Neste capítulo Scarlett Marton nos apresenta como os conceitos de força, vontade de potência, mundo e vida se relacionam dentro da filosofia nietzschiana. Percebemos aí o enorme interesse de Nietzsche pelas ciências, especialmente a biologia, especificamente a fisiologia.

(16) Existem comentadores que acreditam que a luta ocorre até na matéria inorgânica. Grimm, no seu livro *Nietzsche's theory of knowledge*, afirma que, para Nietzsche, o fato de um ácido atacar um metal em uma reação química, ou o instinto animal de dominar outros animais, por exemplo, tem como pano de fundo o mesmo traço fundamental: a vontade de potência se auto-superando a todo momento (cf. Grimm 6).

(17) Deleuze, em seu livro *Spinoza et le problème de l'expression*, afirma (Deleuze 3, p. 233): "Mas que não exista nem bem nem mal não significa que toda diferença desapareça. Não há nem o bem nem o mal na natureza, porém existe o bom e o ruim para cada modo existente. A oposição moral do bem e do mal desaparece, mas este desaparecimento não define todas as coisas como iguais, nem todos os seres. Como Nietzsche dirá 'Além do bem e do mal... Ao menos isto não significa além do bom e do ruim' (*Genealogia da moral*, I, § 17). Há os aumentos de potência de agir, as diminuições da potência de agir. A distinção entre o bom e o ruim servirá como o princípio para uma verdadeira diferença ética, que deve substituir a falsa oposição moral."

Referências Bibliográficas

1. AURÉLIO, D.P. "Espinosa e Nietzsche: a vontade de poder". In: MARQUES, A. (org.): *Nietzsche: cem anos após o projecto "vontade de poder – transmutação de todos os valores"*. Lisboa, Vega Universidade, 1986.
2. DELEUZE, G. *Espinosa e os signos*. Porto, Rés, 1970.
3. _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.
4. ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. Col. "Os Pensadores". São Paulo, Nova Cultural, 1991.
5. _____. *Tratato teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa, Casa da Moeda / Editora Nacional, 1988.
6. GRIMM, H.R. *Nietzsche's theory of knowledge*. Berlim / New York, Gruyter, 1977.
7. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia – III*. México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
8. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Trad. Pierre Klossowski. Paris, Gallimard, 2 vols., 1971.
9. LÖWITH, K. *Nietzsche: philosophie de l'eternel retour du même*. Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris, Calmann-Lévy, 1991.
10. MARTON, S. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1991.
11. NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
12. _____. *Werke Kritische Gesamtausgabe*. Edição de Colli e Montinari. Berlim, Walter de Gruyter, 1967-78.