



MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. (Org.). **As ilusões do eu, Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Wilton Borges dos Santos

Professor do curso de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), especialista em Sociologia Política e mestre em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR- Brasil, e-mail: wilton.santos@pucpr.br

Se a constituição do sujeito é uma das tarefas mais relevantes assumidas pela Modernidade, então a crítica a essa noção pode ser apontada como uma das bases fundamentais de todos os pensadores que, a partir do século XIX, têm se dedicado a analisar a chamada crise da Modernidade. Entre esses pensadores, certamente o nome de Nietzsche é o mais destacado, não só pela sua crítica à metafísica do sujeito (ou do “eu”, ou da “alma”), mas por sua reconsideração do corpo e do sensível como móvel filosófico. Mas ele não é o único: já no século XVII, quando a alvorada da Modernidade ainda estava em processo, Baruch de Spinoza já se portava de modo crítico em relação ao entusiasmo com que os modernos recusavam a autoridade divina medieval e, em seu lugar, instituíam uma não menos autoritária subjetividade, alargada pela substancialização da mente e pela intensa materialização do corpo. Nesse cenário, Spinoza supôs uma alma não desligada dos afetos, de um conhecimento ligado ao real e de um corpo partícipe da atividade do pensamento. Tratar-se-ia de uma emergente crítica à subjetividade já no terreno da Modernidade. E eis a lucidez desse

pensador que, com isso, adianta um dos temas mais frequentes da filosofia contemporânea, que nas penas de Nietzsche alcança talvez o seu “acabamento”. Foi preciso pelo menos três séculos para que o entusiasmo iluminista moderno revelasse seu desgaste e alcançasse seu fracasso.

Os estudos da relação entre Spinoza e Nietzsche passam, sobretudo, pelo enfrentamento, como convergência e como dissensão, do tema do sujeito, e com ele chega-se ao eixo nevrálgico da crítica de ambos os autores à racionalidade e, principalmente, à insistente dicotomia entre razão e emoção, na qual o primeiro dos polos exerce uma função coercitiva exterior e funda um centro catalisador do indivíduo a partir do qual as ideias de personalidade e caráter são articuladas. A crítica ao sujeito, assim, torna-se também uma crítica ao livre-arbítrio, à ordem moral do mundo que tem no “eu” seu principal cenário, à fundação transcendente dos valores de bem e mal e mesmo à tradicional crença na possibilidade do desinteresse e do altruísmo, erguidos sobre o polo (pretensamente positivo) da racionalidade em detrimento daquele dos afetos. Como precursor de Nietzsche, Spinoza foi o primeiro a prever a perspectiva ilusória do eu e as ilusões que ele carrega.

É dessa raiz interpretativa gerada pela proximidade e pela aproximação desses dois autores que nasce a obra *As ilusões do eu, Spinoza e Nietzsche*, um produto do II Congresso Internacional Nietzsche & Spinoza, realizado na Universidade de São Paulo em 2009. Dividido em três partes, a obra contém 25 artigos/capítulos, articulados em torno da relação entre os dois autores com o romantismo alemão (primeira parte), às chamadas crises e anátemas da modernidade (segunda parte) e os sismos da metafísica da subjetividade (terceira parte). Os capítulos, escritos por pensadores nacionais e internacionais, formam um amplo e completo mosaico, que põe em revista os principais problemas e alternativas interpretativas emergentes do cenário proposto para a aproximação dos dois autores.

Como propõe André Martins (2011, p. 97), Nietzsche recolhe uma “herança histórica” no que tange à influência que Spinoza teve sobre a filosofia do Romantismo, sobre a qual o pensamento nietzschiano se eleva, principalmente na sua crítica à racionalidade e, conseqüentemente, à valorização da atividade artística desde os seus primeiros escritos. A arte seria, para Nietzsche, na esteira das reflexões de Schopenhauer e mesmo da tradição romântica anterior, um valor ontológico que, aos poucos, vai substituir o valor da experiência estética como consolo metafísico pela alegria trágica que leva à afirmação da vida terrena – hipótese que se distancia

do Romantismo, portanto. O que no geral a obra aqui comentada mostra é que Nietzsche mantém do Romantismo justamente a crítica ao racionalismo puramente formal e, para isso, aproxima-se de Spinoza e sua razão afetiva, sua valorização da Natureza e do corpo, amplamente esquecidas na filosofia kantiana. Mas é importante notar que Nietzsche se distanciará de Spinoza quanto ao tom metafísico prevalecente, para dar preferência ao pensamento da afirmação e da necessidade daquilo que é o “real”.

Tanto Nietzsche quanto Spinoza estariam, assim, distendendo o dualismo tradicional da filosofia, reiterado na Modernidade pela separação realizada por Descartes entre a *res cogitans* e a *res extensa*, que formariam a subjetividade a partir de duas substâncias absolutamente distintas. Para Nietzsche, em *Além de bem e mal*, essa distinção não passaria de uma forma de manter na filosofia a velha “superstição popular” (2011, p. 426) da diferença entre corpo e alma e que não passaria de um “jogo de palavras” ou mesmo de uma “sedução de parte da gramática” nascida de uma “ousada universalização de fatos muito estreitos”. No fundo, como afirma o professor Oswaldo Giacoia Jr. no seu artigo (p. 425-444), Nietzsche recusa a “grosseria intelectual” e, ao mesmo tempo, a ingenuidade, superficialidade, imaturidade, reducionismo, simplificação e empobrecimento que esse dualismo engendra e repassa. O produto da equação realizada por Descartes não passaria de uma “fantasia onírica” esvaziada de qualquer sentido de quem sequer compreendeu o que é o pensamento e seu papel como atividade humana. Ainda mais absurdo seria, portanto, pautar toda a assunção da subjetividade nesse mecanismo errôneo e postular um eu cognoscente como causa eficiente do pensar e derivar daí a única possibilidade de certeza da existência.

Como ilusão, assim, o eu não passaria de um disparate e de um erro elevado à superstição dogmática de uma verdade absoluta. E é pelo segundo elemento que o problema aparece como mais grave: que o eu seja uma ilusão não é problema (a vida mesmo exige a ilusão), mas que ele se esqueça disso e apresente-se no cenário filosófico como única possibilidade de conhecimento e de existência, isso seria inadmissível. Como efeito de superfície e como efeito do pensamento, o eu tem uma carga psicológica derivada da capacidade de conceber e de julgar que, associada ao corpo, aparece como condição do próprio pensamento, já que esse só pode ocorrer, tanto em Nietzsche quanto em Spinoza, como resultado da atividade afetiva que se dá no corpo, o único *si mesmo* que o indivíduo humano pode

conter. É o que faz Nietzsche, por exemplo, reconhecer no seu *Assim falou Zaratustra*, como “grande razão”, conceito que rebate a ideia de um corpo inerte, prisão da alma ou mesmo simples carne ou morada dos instintos. O corpo é uma unidade múltipla que abriga muitos sentidos e significados para os quais a filosofia precisa estar atenta. Negar essa riqueza, como quis a filosofia dualista, seria negar o mais importante tesouro da filosofia. Além disso, falar de unidade quando se trata do corpo, só pode ser aceito como discurso vazio. Em outras palavras, o que Nietzsche afirma, na esteira de Spinoza, é que querer, sentir e pensar são atividades que ocorrem num “lugar real” chamado corpo, complexo e amplo, não limitável a não ser por suposições discursivas que não podem esquecer seu tom limitado e ilusório.

A valorização do copo passa, então, pela crítica à noção de consciência, tida agora, na perspectiva dos afetos, como uma mera conjectura nascida da necessidade de comunicação. Ora, para comunicar é preciso igualar e empobrecer, para ser entendido por muitos. A consciência é um produto gregário e funciona pela via da negação do singular e próprio, da anulação do que é individual e particular. Para ser comunicado, o conteúdo deve prescindir de sua marca original, para traduzir o que é de todos. E é nisso, justamente, que ele se empobrece. O corpo é o “lugar” onde ocorre essa compreensão pela via afetiva, conduzindo a um desmonte da ideia de subjetividade tal como ela foi forjada na era moderna. É como “reserva semiótica inesgotável” (2011, p. 436) e como lugar de uma “sintomalogia” (2011, p. 437) que o corpo se instala definitivamente no âmbito filosófico. Nele a filosofia se torna uma rica e interessante atividade simbólica, de interpretação e semiótica, ou seja, ao repensar o conteúdo da Modernidade, tanto Nietzsche quanto Spinoza reprogramam a própria atividade filosófica, tanto do ponto de vista do conteúdo quanto da forma, ou seja, do estilo. A atenção ao corpo e à dietética que o cerca e engendra passa a ser, primeiramente, assunto filosófico – eis as “coisas humanas, demasiado humanas” insistentemente retomadas por Nietzsche desde os escritos do seu chamado segundo período. Sem o “comitê diretor” da consciência, a atividade afetiva dá à filosofia uma riqueza nunca antes imaginada. Sem negá-la como “sentido mais aguçado”, mas também sem recair num materialismo ingênuo, a filosofia dos afetos alarga os horizontes de compreensão do próprio ser humano, fugindo do empobrecimento trazido pela consciência e sua doença da onipotência. Nesse novo cenário filosófico, ela só vale como atividade criativa e artística. A *retroinferência* (ou “inferência regressiva”, como se lê

em *A Gaia Ciência*, aforismo 370) exigida pelo procedimento filosófico, em outras palavras, não chega mais, como antes, à consciência, como o lugar onipotente produtor de sentidos, mas aos afetos, paixões e instintos, ou seja, às condições fisiopsicológicas que fundam a vida humana no mundo, inclusive em termos morais, ontológicos e epistemológicos.

O eu, assim, não vale a não ser como ilusão, ou como utilidade ilusória que não mais ocorra como obsessão dogmática por uma unidade metafísica (aquilo que Patrick Wotling, lembrado por Blaise Benoit, chama de “fúria atomista”) que coordene a partir de si todos os processos vitais. O sujeito, como ficção, deve ser entendido como atividade criativa (o que significa: não dogmática) que recusa o egipcismo do ser, ou seja, o culto de uma substância vazia e mumificada. Por isso, além de refazer o traçado geral da tarefa filosófica, essa questão leva mesmo à reflexão da linguagem e do conceito como forma de tradução de sentidos íntimos. No caso dos afetos, a linguagem não pode entender esses estados íntimos e nem sequer traduzi-los com exatidão a partir de um isolamento de substâncias puras que poderiam ser reconhecidas. Tudo é múltiplo e, portanto, a linguagem só pode falar da multiplicidade como ilusão e como erro. É dessa forma que o elogio das ilusões (ou a constatação de sua possibilidade) torna-se uma estratégia de combate à metafísica. E assim, a necessária superação da metafísica passa pela interrogação a respeito dos resultados maléficos e enganosos que ela produziu. Entre eles, certamente, o engano do homem consigo mesmo e as conseqüentes frustrações e sofrimentos que advêm desse engano na forma de culpa, ressentimentos e remorsos. Nesse sentido, a questão central da obra aqui resenhada remete também ao livramento desse jogo de culpa que tem afetado e trazido ainda mais sofrimento para o ser humano, o que passa, no caso de Nietzsche, por certa “casuística do egoísmo” como resultado de um olhar apurado sobre os afetos.

As ilusões do eu, Spinoza & Nietzsche, nesse sentido, apresenta um amplo prospecto de temas os mais tradicionais da filosofia, que relacionam ambos os autores a uma longa tradição aqui discutida (citem-se, a título de exemplo, as relações com Kant, analisadas pelo prof. Antonio Edmilson Paschoal; e com os vários autores e ideias do romantismo, conforme se verifica nos artigos dos prof. Ivo da Silva Júnior, Henry Burnett, Eduardo Nasser e André Martins) e também de temas bastante atuais, não só no debate filosófico quanto na sociedade como um todo, como aqueles que ligam os pensadores aos temas gerais da política (como o faz Laurent Boven

com Spinoza e, de alguma forma, Wilson Frezatti Júnior, ao aproximar Nietzsche da problemática do progresso, em termos darwinistas) ou mesmo os temas da linguagem, da ecologia e da neurofisiologia.

Sobre esses dois últimos, vale a pena acrescentar uma palavra: a solução do dualismo alcança com Spinoza o tom de um monismo original que constitui um pensamento sobre as afecções e os afetos que reconhecia a sua fecundidade em termos filosóficos porque abre a possibilidade para vários discursos. Rompe-se com isso o determinismo, evidencia-se a complexidade das bifurcações interpretativas que nascem da valorização da instância corporal e passam pela recusa de visões antropocêntricas e teleológicas, o que teria levado à identificação de Spinoza com questões bastante contemporâneas, como aquela apontada por Maria Luisa Ribeiro Ferreira, no seu artigo sobre a relação entre o autor judeu e a ecologia, dada a insistência com que o homem é recolocado no âmbito do Todo, inclusive do ponto de vista teológico. Outro tema contemporâneo analisado na obra diz respeito àquilo que Henri Atlan (2011, p. 529) chama de “neurofisiologia spinozista” e que tenta aproximar o pensamento de Spinoza das pesquisas sobre a relação entre corpo e mente e que chega à conclusão de que Spinoza nega radicalmente a existência de relações causais entre mente e corpo, levando ao reconhecimento de uma completa identidade entre ambos.

Evidentemente não esgotamos aqui a riqueza dessa obra que, em suas quase 600 páginas, esboça muitos aspectos possíveis da relação entre Nietzsche e Spinoza, apontando para a continuidade das discussões e, nesse sentido, servindo de interessante e riquíssimo material não só para os pesquisadores das filosofias de ambos os autores, mas aos interessados na filosofia em geral, já que os temas aqui analisados são de evidente importância para quem se preocupa em acessar problemas e argumentações que merecem realmente o epíteto de “filosóficas”.

Recebido: 05/08/2012

Received: 08/05/2012

Aprovado: 22/08/2012

Approved: 08/22/2012