



Considerações sobre a crítica nietzscheana ao antifinalismo de Spinoza

Considerations on the nietzschean critique of spinoza's anti-finalism

Carlos Wagner Benevides Gomes¹
carlos.benevides@uece.br

Resumo: A crítica empreendida pelo pensador alemão Friedrich Nietzsche acerca do problema do antifinalismo no pensamento do seiscentista holandês Benedictus de Spinoza será analisada por nós, principalmente, a partir da abordagem de duas obras: *Além do Bem e do Mal* e *A Gaia Ciência*. Além disso, com o auxílio de comentadores nietzscheanos e spinozanos, analisaremos alguns trechos de uma carta e dos *Fragmentos Póstumos* do autor alemão sobre Spinoza e o problema deste sobre o finalismo presente na ontologia da sua obra magna *Ética*. Com isso, buscaremos entender como Nietzsche apontou as insuficiências teóricas de Spinoza quanto à sua crítica das causas finais, ou o finalismo que regularia o mundo, bem como explicitar em que medida sua crítica a Spinoza mostrou-se inconsequente em alguns pontos da filosofia deste.

Palavras-chave: Spinoza; Nietzsche; finalismo; filosofia.

Abstract: The critique undertaken by the German thinker Friedrich Nietzsche about the problem of antifinalism in the thought of the seventeenth-century Dutch thinker Benedictus de Spinoza will be analyzed by us, mainly, from the perspective of two works: *Beyond Good and Evil* and *The Gay Science*. In addition, with the help of Nietzschean and Spinoza commentators, we will analyze some excerpts from a letter and *Posthumous Fragments* by the German author about Spinoza and his problem about the finalism represented in the ontology of his masterpiece *Ethics*. With this, we will seek to understand how Nietzsche pointed out Spinoza's theoretical insufficiencies regarding his critique of final causes, or the finalism, which would regulate the world, as well as to explain the extent to which his critique of Spinoza proved to be inconsequential in some points of his philosophy. .

Keywords: Spinoza; Nietzsche; finalism; philosophy.

1 Pesquisador-colaborador/Bolsista CAPES em Pós-doutorado (PPGFil-UECE). Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Licenciado e bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Membro do grupo de pesquisa GT Benedictus de Spinoza (UECE). Membro do corpo editorial da Revista *Conatus – Filosofia de Spinoza* (UECE).

A crítica e a interpretação empreendida por Nietzsche no tocante ao problema do antifinalismo spinozano será analisada por nós, principalmente, a partir da abordagem de duas obras: *Além do Bem e do Mal* e *A Gaia Ciência*². Além disso, com o auxílio de comentadores nietzscheanos, analisaremos alguns trechos de uma carta e dos *Fragmentos Póstumos* do autor alemão sobre Spinoza e o problema do finalismo. Nietzsche, em 1881, numa carta ao seu amigo Franz Overbeck³, mostrou sua admiração pela filosofia de Spinoza mostrando este como o seu precursor⁴. No entanto, analisando detidamente esta carta, veremos que o pensador alemão não apenas parece enaltecer o filósofo holandês, mas também mostra implicitamente suas insuficiências interpretativas em relação ao pensamento spinozano. A princípio, quando Nietzsche afirma que Spinoza foi seu precursor, ele não apenas mostrou sua estima por este, mas também a valorização de si mesmo como um pensador pretensamente capaz de resolver e de superar seu “precursor”, algo que ficará mais evidente a partir de seus escritos maduros como veremos. Nietzsche, de fato, diz na carta⁵, que se reencontrou com “cinco pontos capitais de sua doutrina”, quais sejam, a negação do livre-arbítrio, a negação do finalismo, a negação da ordem moral do mundo, a negação do desinteresse ou o não egoísmo e a negação do mal.

Com isso, destes cinco pontos, daremos ênfase ao problema da negação do finalismo em Nietzsche a partir de sua crítica ao antifinalismo de Spinoza. No entanto, mostrando em que medida ambos os filósofos diferiram, pois como disse o pensador alemão, há divergências enormes devido às diferenças de tempo, de cultura e de ciência. Nietzsche, como dirá alguns de seus intérpretes⁶, em suas obras, sentiu a necessidade de ter adversários e foi a partir da eleição de certos pensadores, como Spinoza, que ele estabeleceu seu “contato de certa forma pessoal.”

2 Para a consulta do original alemão destas obras e para a citação dos termos em alemão que problematizaremos adiante, utilizamos o site *Nietzsche Source*, que organiza as obras completas do pensador alemão: *Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digitale Fassung der von Giorgio Colli und Mazzino Montinari herausge - gebenen Referenzausgabe der sämtlichen Werke Nietzsches (Ver referências bibliográficas ao final)*. Cotejamos as traduções brasileiras das obras de Nietzsche realizadas por Paulo César de Souza, consideradas atualmente traduções usuais pelos pesquisadores nietzscheanos, dada a formação do tradutor: Paulo César é Licenciado em história pela Universidade Federal da Bahia, doutorou-se em literatura alemã na USP. É editor e tradutor, tendo recebido dois prêmios Jabuti, pela tradução das obras de Nietzsche e de Brecht.

3 Franz C. Overbeck (1837-1905) foi um teólogo protestante e professor da Universidade da Basileia, onde conhece Nietzsche e torna-se seu colega até o resto de sua vida. Sua obra *Como o cristianismo é a nossa teologia do presente* (1873), que mostrava os fundadores da Igreja como deturpadores dos ensinamentos de Cristo, inspirou Nietzsche em seu *O Anticristo*.

4 Sobre a relação em comum entre Spinoza e Nietzsche cf. Martins, A.; Santiago, H.; Oliva, L. C. (Org.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*, 2011, p.13: “[...] Nietzsche reconhece em Spinoza seu precursor – ‘é que precursor!’”, exclamou certa vez [na referida carta a Overbeck]. Porque, justamente, Spinoza havia empreendido a crítica do sujeito metafísico e de suas ideias correlatas: o livre-arbítrio, a ordem moral do mundo, a existência do bem e mal como valores transcendentais, a ideia de causa final e de um desinteresse possível.”

5 Cf. a referida carta na íntegra traduzida por André Martins em Martins, A. (Org.). *O Mais potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche*, 2009, p. XVII.

6 Cf. Marton, S. Introdução. In: *O Mais potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche*, 2009, p. 2.

No momento em que Nietzsche escreveu a carta a Overbeck, ele esteve impelido, foi um “ato instintivo”, para aproximar-se do autor da *Ética*. No entanto, em datas anteriores, Nietzsche já fizera referências a Spinoza, como por exemplo, em seu *Humano, demasiado humano*, quando fala do direito do mais forte citando a tão difamada obra spinozana *Tratado Teológico-Político*. Considerou Spinoza como um “gênio do conhecimento” e o “mais puro dos sábios”. Conforme aponta Marton (2009, p. 2), em obras como *Miscelâneas de opiniões e Sentenças* (o segundo livro de *Humano, demasiado humano*), Nietzsche apresenta os principais interlocutores que ele propôs defrontar-se, como Epicuro, Montaigne, Goethe, Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer⁷. Mas naquele presente momento da carta a Overbeck, Nietzsche precisava de uma fonte que o levasse ao pensamento de Spinoza.⁸ Ele solicitou ao seu amigo, alguns livros, como um de história de filosofia moderna de Kuno Fischer⁹ sobre o pensador holandês. Foi a partir deste autor, que Nietzsche teria tido seu primeiro estudo detalhado sobre o pensamento de Spinoza. Além de Spinoza, o pensador alemão, por Fischer, também teve acesso às pesquisas sobre Kant.

Depois que Overbeck atende ao seu pedido enviando o exemplar, Nietzsche debruça-se na segunda parte do primeiro volume dedicado à “Escola cartesiana” e mais precisamente, sobre a filosofia spinozana¹⁰. A partir disso, o pensador alemão esteve de acordo com a concepção de conhecimento em Spinoza segundo a qual seria “o mais potente dos afetos”, pois não seria um conhecimento do tipo voltado para a vida ascética e para a verdade, mas ligado à afetividade humana. No entanto, a partir de 1882, a visão nietzscheana de Spinoza torna-se outra: haverá um afastamento do pensador alemão, pois mesmo admirando o antifinalismo e o antimoralismo

7 Nietzsche citará também Spinoza, na *Genealogia da Moral*, dentre outros diferentes pensadores. Logo no Prólogo à *Genealogia*, Nietzsche faz uma crítica à tradição filosófica que tinha estima pelo valor moral da compaixão, caracterizado por uma negação à vida, por uma abnegação e sacrifício. Mais precisamente, no aforismo 5, o autor alemão cita alguns pensadores que, segundo ele, não teriam estimado a compaixão, entre eles, temos Spinoza: “Pois essa moderna preferência e superestima da compaixão por parte dos filósofos é algo novo: justamente sobre o *não-valor* da compaixão os filósofos estavam até agora de acordo. Menciono apenas Platão, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant, quatro espíritos tão diversos quanto possível um do outro, mas unânimes em um ponto: na pouca estima da compaixão.” (Nietzsche, 2009, p. 11, grifo do autor).

8 Conforme bem precisou Marton (2009, p. 3), a “Overbeck [Nietzsche] solicita que retire da biblioteca da Basileia e lhe faça chegar dois livros de Hellwald, *História da civilização e A Terra e seus habitantes*, além do ‘volume de Kuno Fischer sobre Spinoza’.”

9 Kuno Fischer (1824-1907), filósofo alemão e professor de Heidelberg, foi o fundador do pensamento neokantiano. Escreveu uma história da filosofia moderna (*Geschichte der neuern Philosophie*) em dez volumes um dos quais dedicados a Spinoza. Para outro estudo de Fischer sobre a vida e a filosofia de Spinoza, cf. Fischer, K. Vida e caráter de Baruch Spinoza. In: Benjamin, C (org.). *Estudos sobre Spinoza*, 2014, p. 13-54. Ademais, sobre um problema da leitura de Spinoza empreendida por Nietzsche a partir de Fischer cf. Escalante, R. P, *Las pulsiones y la pregunta por el entender: Spinoza, Nietzsche y Kuno Fischer*, 2017, p. 165-186.

10 Marton, op. cit.

spinozano, ele o combaterá ferozmente em suas obras posteriores¹¹, como em *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral* e *A Gaia ciência*, conforme veremos.

Mesmo admirando a recusa de Spinoza pelas causas finais, Nietzsche o acusará de ter cometido uma “inconsequência”¹². Como vimos acima, Nietzsche consultou sobre Spinoza a partir de Fischer, no entanto, não está certo que ele tenha atribuído inconsequência ao pensador holandês a partir da leitura de Fischer. Segundo Stegmaier (2011, p. 166), tudo indica que Fischer foi uma fonte primordial para o contato de Nietzsche com a filosofia spinozana. Mas a questão que fica é qual a origem dessa acusação de “inconsequência”? Stegmaier dirá que foi Trendelenburg¹³, autor de *Sobre os pensamentos fundamentais de Spinoza e sua repercussão* (1849). Este autor aparece numa seção da obra de Kuno Fischer e isso indica que Nietzsche também o tomou como conhecido. Trendelenburg parece defender, segundo Stegmaier, que Spinoza acabou voltando-se, de toda forma, para a finalidade. Por sua vez, Fischer revida a crítica de Trendelenburg afirmando que ele não determinou corretamente nem entendeu o pensamento fundamental de Spinoza¹⁴, já que havia dado mais primazia à teoria dos atributos deste do que à teoria da substância ou Deus, conforme se encontra na Parte 1 (*De Deus*) da *Ética* (E1Def3 e 6)¹⁵. Apesar disso, Fischer não colocou a questão da inconsequência no

11 “Se, em julho de 1881, o filósofo afirmava ter, como Spinoza, a ‘tendência geral’ de ‘fazer do conhecimento o mais potente dos afetos’, agora entende que a astúcia desse consistiu justamente em levar a inteligência a voltar-se contra esse afeto. Julga ‘astúcia, astúcia, astúcia, mesclada com estupidez, estupidez, estupidez o ‘não-mais-riir e não-mais-chorar preconizado por Spinoza’ [*A Gaia ciência*, §333], com sua pretensão ingênua de destruir os afetos submetendo-os à análise e à vivisseção. Pois, com o propósito de ‘*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*’, ele se negou a ver que o conhecer nada tem de divino e que, ao contrário, resulta justamente de impulsos diferentes e conflitantes [*A Gaia ciência*, §37].” (Marton, 2009, p. 7, grifo da autora).

12 Sobre isso cf. Stegmaier, W. “Inconsequência de Spinoza?”. In : Martins, A. Santiago, H. Oliva, L. C. (Org.). *As ilusões do Eu: Spinoza e Nietzsche*, 2011, p. 163-182.

13 Adolfo Trendelenburg (1802-1872) foi professor na Universidade de Berlim. Pesquisador de Platão e Aristóteles, ele estudou com Hegel e Schleiermacher. Trendelenburg buscou uma espécie de “realismo ideal” a partir da relação entre o materialismo e o idealismo. “Foi Trendelenburg que censurou Spinoza como ‘inconsequente’, ainda que sua filosofia pretensamente devesse estar afastada de toda teleologia, com seu princípio da autoconservação, todavia, para ele, ela se fazia tributária do pensamento teleológico. [...] Fischer, no entanto não acolhe o conceito de ‘inconsequência’ de Trendelenburg.” (Stegmaier, 2011, p. 166-7).

14 Segundo Stegmaier (2011, nota 34, p. 178-9), Fischer “[...] acusa Trendelenburg de ter entendido os atributos como ‘forças’, não compreendendo, assim, o pensamento fundamental de Spinoza. Pois, segundo Spinoza, os atributos seriam ‘como diferentes definições ou expressões de uma e mesma coisa’ [...] E assim, sem querer, Fischer trouxe mais motivos para o debate. [...] Com isso, de fato, finda a controvérsia sobre Spinoza entre Fischer e Trendelenburg.”

15 A *Ética*, publicada postumamente em 1677, foi escrita em latim conforme o modelo geométrico de Euclides utilizando axiomas, definições, proposições, escólios, corolários, etc. Para citarmos esta obra utilizamos as seguintes abreviaturas, convencionais internacionalmente, com base no modelo dos pesquisadores da *Studia Spinozana*: Partes (E1, E2, etc.), Prefácio (Pref.), Axiomas (Ax.), Definição (Def.), Proposição (P), Demonstração (Dem.), Escólio (S), Corolários (cor.), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), Apêndice (A), etc. Exemplo de citação: E2P9S para *Ética*, Parte 3, proposição 9, escólio.

conceito de *conatus*¹⁶ spinozano e nem deu uma resposta que contribuísse para a resolução do problema. Com toda essa controvérsia, poderíamos nos questionar se realmente Nietzsche leu diretamente, a princípio, Spinoza por Spinoza ou este a partir de outros, como Fischer e Trendelenburg¹⁷.

Por conseguinte, esta inconseqüência se deve ao fato do chamado “impulso de autoconservação” fazer parte de um princípio teleológico supérfluo. Para entendermos este problema, nos direcionaremos para a primeira obra de Nietzsche a ser analisada, qual seja, *Além do bem e do Mal*, publicada em 1886, seguida do subtítulo *Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Considerado pelo próprio autor como um dos mais importantes e abrangentes livros, nele encontramos a maioria dos temas centrais da filosofia madura de Nietzsche, como o perspectivismo, a vontade de poder, a crítica à moral, a psicologia da religião, entre outros. No que se refere à problemática do finalismo em Spinoza, teremos um comentário polêmico acerca da filosofia do pensador holandês, mais precisamente no capítulo primeiro (*Das Preconceitos dos filósofos*) onde Nietzsche dirá no aforismo 13 o seguinte:

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* a sua força – a própria vida é vontade de poder – : a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *conseqüências* disso. – Em suma, nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos!* – um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconseqüência de Spinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia dos princípios (Nietzsche, 2005, p. 19, grifos do autor).

A partir desse aforismo, podemos tirar algumas conclusões a respeito da análise de Nietzsche em relação à teoria spinozana do *conatus* ou o esforço do ser de perseverar na existência. O que podemos adiantar é que, em geral, existe um problema na interpretação nietzscheana que vai além da “inconseqüência” apontada pelo pensador alemão sobre Spinoza. Primeiramente, devemos observar que o termo “impulso de autoconservação” foi traduzido conforme o original alemão *Selbsterhaltungstrieb* (impulso de autopreservação ou autoconservação) do aforismo 13 de *Além do Bem e do Mal*. Neste sentido, se analisarmos a teoria dos afetos, Parte III (*Da origem e natureza dos afetos*) da *Ética* de Spinoza, veremos dois pontos que contradiriam a colocação de Nietzsche. Primeiro, que Spinoza não utilizou exatamente o termo “impulso de autoconservação”, embora seja familiar o termo conservação (*conservatione*)¹⁸ que o pensador holandês utiliza, mas entendendo-o como efeito do esforço (E3P6-7), ou

16 Trata-se da famosa teoria do *conatus*, ou o esforço e potência que cada ser tem de perseverar na sua existência. Cf. E3P6.

17 Cf. o já supracitado Stegmaier, 2011, nota 36, p. 180-1.

18 O termo “conservação” e o emprego do verbo “conservar” serão de uso corrente na *Ética*, como por exemplo, nas Partes III e IV. Cf. E3P9S, E3AD1, E4P4D, E4P20, E4P21, E4P22, E4P25, E4P26 e E4P31D. No entanto, cumpre observar, mais uma vez, que a conservação não é o princípio do *conatus*, mas é a conseqüência do esforço do ser de perseverar na existência.

seja, aquilo que resulta dele, e não como o próprio esforço; esse esforço está latinizado por *conatus*, do ser de perseverar na existência¹⁹. Ou seja, para Spinoza, o esforço consiste numa essência ou força interna do ser, do homem, por exemplo, de afirmar sua existência e de perseverar nela a partir da manutenção e conservação de sua natureza (aquilo que convém com ela). Este processo de conservação será resultado de uma relação afetiva entre vários corpos. O segundo ponto, refere-se à associação deste “impulso de autoconservação” (entendendo que Nietzsche se refira ao esforço em Spinoza) como parte de “princípios teleológicos supérfluos”²⁰, no original alemão, “*ueberfluessigen teleologischen Principien!*”. Isso porque, segundo Nietzsche, a conservação apareceria como uma espécie de fim do esforço do ser e, assim, a teleologia apareceria num campo em que ela teria sido banida, com a crítica de Spinoza ao finalismo na natureza, conforme podemos observar no *Apêndice* da Parte I da *Ética*.

No Apêndice, Spinoza começa com um breve resumo do que fizera no decorrer da parte I da *Ética*, como a explicação da natureza de seu Deus imanente e de suas propriedades, ou seja, que ele existe necessariamente; que ele é único e age pela só necessidade de sua natureza; que é causa livre de todas as coisas e que tudo depende dele, pois fora dele, não há nada. Segundo o nosso filósofo, tudo foi predeterminado (*praedeterminata*)²¹ por Deus, não pela sua liberdade da vontade ou absoluto beneplácito, mas por sua potência infinita (a autoprodução da realidade necessária). Em seguida, o pensador holandês discorre sobre os preconceitos anteriormente tratados no texto da Parte I. Assim, ele diz ter tido o cuidado de remover esses preconceitos²² que poderiam impedir suas demonstrações tornando-as imperceptíveis. No entanto, ressalta que...

19 Conforme dirá Spinoza, “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser.” (E3P6).

20 No entanto, como ressaltou e questionou Stegmaier (2011, p. 165-6, grifo do autor), “Porém, até o próprio Spinoza considerava como ‘ficções’ (*figmenta*) os princípios nascidos das necessidades e das carências e que principalmente as *causae finales*, os fins, pertencem às ficções humanas. Pois, também para Spinoza, elas são princípios teleológicos supérfluos. Será que então o princípio próprio de Spinoza, o *conatus in suo esse perseverandi*, o esforço do ser por perseverar em seu ser, também estaria incluído entre esses? *Seria* Spinoza então inconsequente?”

21 Sobre o termo predeterminação, como bem ressaltou Pierre Macherey (1998, p. 209, tradução nossa), “Spinoza coloca sob este termo um significado totalmente diferente daquele que é espontaneamente ligado a esta expressão e do qual ele não pode recusar as ambiguidades: é precisamente isso que ele faz quando assumiu, também sob certas condições, os temas tradicionais de onipotência e de onisciência divina, que ele comprometeu-se a reprimir por conta própria, em vez de empurrá-los pura e simplesmente para o inferno, a partir de pensamentos malignos ou incompletamente formados; [...]”

22 Como observou de forma precisa Homero Santiago (2011), antes de buscarmos remover esses preconceitos, devemos saber o que é o preconceito, bem como sua gênese: “O que é um preconceito? Uma noção prévia, afirmação injustificada, vitimada de parcialidade; sumariamente, é uma *consequência sem premissa*. Ora, pensar o preconceito positivamente é compreender a sua gênese e dessa forma restituir-lhes as premissas, sua positividade; é pensar com o preconceito, levando-o a sério, até o ponto em que ele se revele em sua *verdade de preconceito* [...]” (Santiago, 2011, p. 117, grifos do autor). Somente, assim, Spinoza poderia remover estes preconceitos a partir do conhecimento de suas causas.

[...] como ainda restam não poucos preconceitos que também, e até mesmo ao máximo, poderiam, e podem, impedir que os homens possam abraçar a concatenação das coisas da maneira como a expliquei, fui levado a pensar que aqui valia a pena convocá-los ao exame da razão (E1A).

Dos preconceitos anteriores ao Apêndice, poderíamos citar o caso da transcendência (Deus é causa imanente e não transitiva)²³ e da antropomorfização de Deus (Deus não tem potência e vontade como os reis)²⁴ concebido pelos homens. Acresce-se a isso, todo um problema de ignorância e superstição que, para Spinoza, não é nada mais do que um “asilo da ignorância”. Dito disso, o autor da *Ética*, a fim de mostrar que existe um ponto de partida para todos os preconceitos, explicita o principal deles, qual seja, o preconceito (*praejudicio*) finalista:

De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbem de denunciar dependem de um único, a saber, *os homens comumente supõem que as coisas agem, como eles próprios, em vista de um fim*; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse. (E1A, grifo nosso).

É dessa maneira que Spinoza mostra que o finalismo (enquanto doutrina, *doctrina de fine*) leva ao absurdo de que Deus pensaria e faria as coisas como os homens. Há, claramente, uma crítica às ficções humanas, pois sabendo que os homens, evidentemente, agem com vista de um fim (enquanto crença em fim, ou motivo e motor da ação), eles exteriorizam seus objetivos e metas e imaginam que estes possam se adequar à vontade de uma instância superior. Mais ainda, os homens imaginam que Deus, tendo um fim certo (suas criações na natureza) fez coisas para atender as suas necessidades. A partir disso, o homem cai na ilusão teológica da transcendência e da superstição. Quanto a isso, Spinoza dedica uma obra, a saber, o *Tratado Teológico-Político*, onde mostra logo no prefácio, que o medo é a causa e origem da superstição entre os homens. Somado ao medo, temos, antes de tudo, o desconhecimento das causas, pois se os homens conhecessem melhor a natureza, não precisariam cultuar a Deus como agradecimento aquilo que Ele lhes teria concedido. No entanto, a superstição também aparece como necessária na condição humana; ela é uma “ilusão necessária”²⁵. Com isso, esse “único preconceito”, diz Spinoza, deve ser analisado quanto à causa que leva as pessoas a segui-lo e praticá-lo haja vista que todos “são por natureza tão propensos a abraçá-lo.”

23 Cf. E1P18.

24 Para um exemplo nítido da crítica ao antropomorfismo, veremos na Parte II da *Ética* o seguinte: “Por potência de Deus o vulgar entende a livre vontade de Deus e seu direito sobre tudo que é e que, em vista disso, é comumente considerado como contingente. Ademais, amiúde compararam a potência de Deus com a potência dos reis.” (E2P3S). Mais adiante, também denunciou Spinoza que o vulgo considera Deus como um homem ou uma imitação do homem. (E2P35).

25 Esta expressão foi utilizada por Santiago (2011, p. 113), para mostrar que somos determinados por essa ilusão que é real, pois “se por um lado é o negativo da imanência, por outro possui a positividade de todo efeito determinado e que possui causa determinada.”

Por consequência, temos um problema teleológico em Spinoza, não em relação ao caráter antifinalista, mas porque o autor relaciona um tipo de finalidade interna com a ação do homem (o modo finito da substância única-Deus, conforme sua ontologia do necessário) a partir do seu apetite (*appetitus*), que seria o próprio fim (*finis*) (E4Def7), entendido não pela causalidade final, mas pela causalidade eficiente. Na medida em que o homem tem um esforço para algo, no caso, sua conservação, e, conseqüentemente, aquilo que é útil a sua natureza, o que advém desse esforço se torna, mesmo que construído pelo desejo ou apetite desse homem, seu fim imanente. E uma vez que, em Spinoza, o apetite é um *conatus* relacionado simultaneamente à mente e ao corpo humano, podemos ver aí uma possível relação intrínseca entre fim-apetite-*conatus*, o que poderia reforçar a tese de Nietzsche de que o *conatus* spinozano apresenta um princípio teleológico que contradiria toda a sua crítica ao finalismo. Todavia, a colocação de Nietzsche ainda se mostra inconsequente. Temos, então, na acusação da “inconseqüência spinozana”, uma inconseqüência ou um anacronismo feito pelo pensador alemão a começar pelo termo inadequado “impulso de autoconservação”²⁶, que não se aproxima totalmente dos termos spinozanos “conservar” (*conservare*) e “perseverar” (*perseverare*) para designar o esforço (*conatus*). Além disso, o problema terminológico se agrava também em outra obra de Nietzsche, qual seja, *A Gaia ciência*.

Nietzsche publicou *A Gaia ciência* em 1882 e a ampliou numa segunda edição em 1887. Considerada uma das suas obras mais importantes, nela o pensador alemão tratou de diversos problemas relacionados à arte, à história, ao conhecimento, à ilusão e à verdade. É neste escrito que surge sua grande teoria da “morte de Deus”, a ideia do “eterno retorno” e a figura do famoso Zarathustra. É considerada uma obra de grande diversidade quanto a sua forma, pois nela temos uma estrutura literária, humorística e em forma, por exemplo, de aforismos, diálogos, poemas e ensaios. No livro V Nietzsche retoma, o que já fizera em *Além do Bem e do Mal*, o problema do que chama de “instinto de autoconservação” (*Selbsterhaltungstrieb*) no aforismo 349, apresentando, mais uma vez, um debate com a concepção spinozana de *conatus*:

Ainda a procedência dos eruditos. – Querem preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação. Veja-se como sintomático que alguns filósofos – por exemplo, Spinoza, que era tuberculoso – consideravam, tinham de considerar decisivo justamente o chamado instinto de autoconservação: eles eram, precisamente, homens em estado de indigência. O fato de

26 Os próprios especialistas em Nietzsche, como Scarlett Marton (2009, p. 9-10), reconhece esse equívoco na interpretação nietzscheana: “Confundindo a ideia spinozana de a existência realizar-se e visar a conservar-se na duração e o impulso de autoconservação, Nietzsche interpreta-a de maneira equivocada. A partir daí, passa a acusar Spinoza de ingenuidade por atribuir valor ao que permanece eternamente idêntico, a atacá-lo por desprezar tudo o que muda, a criticá-lo por temer a impermanência.”

nossas modernas ciências naturais terem de tal modo se enredado no dogma spinozano (por último, e da forma mais grosseira, o darwinismo, com a doutrina incompreensivelmente unilateral da “luta pela existência” –) deve-se, é provável, à procedência da maioria dos investigadores da natureza: nesse aspecto eles são “do povo”, seus antepassados foram gente pobre e humilde, que conheceu muito de perto a dificuldade de seguir adiante. [...]. (Nietzsche, 2012, p. 217, grifos do autor).

Analisando os termos, neste aforismo, percebemos que Nietzsche, diferente do que fizera em *Além do Bem e do mal*, acrescenta o termo “preservar” (no original alemão, *erhalten*) com relação ao “instinto de autoconservação”. Ora, temos aí outro problema, do ponto de vista terminológico spinozano, pois enquanto já mostramos a equivocidade do termo “autoconservação” para designar o *conatus* de Spinoza, temos agora o termo “preservar”. Ao definir o esforço como a perseverança do ser na existência, veremos que Spinoza utilizou o verbo *perseverare*, que se diferencia totalmente da noção de autoconservação e de preservar. Vejamos o porquê. Perseverar, em Spinoza, não está ligado a um processo inerte e estático do ser, pois podemos observar na sua teoria dos afetos (Ética, Parte III), o esforço ou a potência do ser, é uma essência atuante e, portanto, ativa e sujeita às afecções, pois ela, enquanto uma potência, pode aumentar ou diminuir conforme as múltiplas relações com outros corpos. Então, o perseverar não teria o sentido de um preservar, que mais afirmaria um estado de permanência e de imutabilidade.

Mais adiante no aforismo, vemos que Nietzsche relaciona este “preservar” com um estado de indigência, chegando a afirmar que limitaria o “verdadeiro instinto fundamental da vida”, que para ele seria a expansão do poder. O pensador alemão associa o estado de saúde de Spinoza com o próprio estado de indigência, pois representado como um sujeito doente, tuberculoso²⁷, o filósofo holandês teria recorrido a tais teorias. Entre outras coisas, percebemos que Nietzsche contrapõe sua teoria da “vontade de poder” com o “impulso de autoconservação.”²⁸ Afirmando também que o spinozismo teria levado ao darwinismo, Nietzsche afirma que a chamada luta pela existência é entendida apenas como exceção, uma “temporária restrição da vontade da vida”. Assim, a verdadeira luta deveria girar em torno da

27 O que não é inteiramente falso, pois desde seu primeiro biógrafo, Johannes Colerus, houve o relato de que Spinoza sofria de uma doença pulmonar causada pelo pó de vidro oriundo do seu trabalho no polimento de lentes. Assim, o autor da Ética teria sofrido, na verdade, de uma doença chamada silicose.

28 No entanto, Leonardo Lima Ribeiro (2013, nota 59, p. 117, grifos do autor), mostra que ao invés de uma contraposição entre a teoria da vontade de poder e da autoconservação (ou melhor, do *conatus*), teríamos um ocultamento e apropriação de Nietzsche influenciado na teoria do *conatus* de Spinoza: “[...] o que Nietzsche tenta ocultar em seu aforismo citado é que tudo aquilo que ele afirma como *vontade de vida* ou como *vontade de poder* parece ser basicamente uma homologia da noção spinozana de *conatus* [...] tais como *expansão de poder*. Ou seja, a impressão que tal aforismo dá aos leitores conhecedores de Spinoza é que Nietzsche entra em desacordo com a noção de *conatus* spinozano para, sub-repticiamente, utilizá-la em seu favor sob o título de *vontade de vida* ou *vontade de poder*. [...]”

preponderância, do crescimento e da expansão de poder, pois a vontade de poder coincide com a vontade de vida. Criticando aquilo que ele chama de estado de indigência da vida, Nietzsche afirma que, na natureza, as coisas se seguem por meio da abundância e do desperdício chegando ao absurdo.

Por fim, analisaremos o problema da crítica nietzscheana à negação da teleologia em Spinoza a partir dos *Fragments Postumos* de Nietzsche. Como bem registra Céline Denat²⁹, a crítica de Nietzsche se dirige àquilo que Spinoza chamou de “asilo da ignorância” como vimos acima no Apêndice, Parte I da *Ética*. Nos *Fragments Postumos*, Nietzsche cita esse termo spinozano nos tomos V e XII, respectivamente com os títulos *Spinoza ou teleologia como asylum ignorantiae* e *A razão última de todo o acontecimento: ‘Deus o quis’ asylum ignorantiae*. Em um dos *Fragments postumos* de 1884, Nietzsche disse o seguinte:

Quando penso em minha genealogia filosófica, sinto-me em relação com o movimento antiteleológico, isto é, spinozista, de minha época, porém com uma *diferença* de considerar também o ‘fim’ e a ‘vontade’ em nós como uma ilusão³⁰.

Com base nisso, será necessário que entendamos, antes de tudo, em que consiste essa “diferença” nietzscheana que, obviamente, tem uma relação direta com a filosofia de Spinoza. Como podemos notar, Nietzsche trata, nesta passagem, de um contexto “pós-admiração” pelas doutrinas spinozanas em que ele se identificou (as cinco doutrinas capitais mencionadas na carta a Overbeck). O pensador alemão tem em alvo a crítica à doutrina do finalismo em Spinoza³¹ e ele assumirá que defende, como este, a negação teleológica, mas como veremos, apenas parcialmente. De que forma Nietzsche pretendeu mostrar que sua crítica divergia da de Spinoza, superando-a? Ao referir-se ao seu tempo, “de minha época”, ele quis mostrar uma mudança de perspectiva em relação ao pensamento do seiscentista no que se refere ao antifinalismo; o alemão quis superar e levar adiante sua crítica antiteleológica³². Com isso, Nietzsche ataca dois conceitos, quais sejam, de “fim” e de “vontade” que, se analisados atentamente na obra maior *Ética*, Parte I, veremos que eles se mantêm em Spinoza.

Anteriormente explicitamos que Spinoza dedicou um Apêndice (Parte I da *Ética*) com o objetivo de julgar os chamados preconceitos finalistas que nos levam

29 Denat, 2011, nota 99, p. 148.

30 Nietzsche, *FP*, XI, 26 [432] *Apud* Denat, C. A crítica nietzschiana da finalidade: a antiteleologia spinozista “com uma diferença”?, 2009, nota 100, p. 148. Denat segue aqui a abreviatura *FP* para *Os Fragmentos Postumos*, seguida do número do volume, do grupo e do número do fragmento entre colchetes. A autora utilizou a tradução francesa das obras completas de Nietzsche por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *Œuvres philosophiques complètes*.

31 Sobre a análise crítica dessa empreitada spinozana Cf. Miqueu, C. A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo. In: Martins, A. (org.). O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche, 2009, p. 113-169.

32 “[...] Nietzsche sustenta que sua própria crítica da finalidade é a mesma de Spinoza, com a única diferença, de acordo com ele mesmo, de que iria mais longe que este último, ao negar qualquer finalidade, não somente na natureza, mas também no homem, no qual não haveria nem vontade nem, conseqüentemente, intenções finais.” (Denat, 2009, p. 148, grifo da autora).

à ignorância e à superstição; também escrevera um prefácio à Parte IV (*Da servidão humana*) da *Ética*, onde o pensador holandês retomando sua crítica às causas finais nos apresenta uma denúncia aos modos de pensar, como bem e mal, perfeito e imperfeito, ordem e desordem, belo e feio etc., e a questão do fim (definido em E4Def7) como o apetite, nosso útil, que segue uma causa eficiente e não uma causa final. Na Parte III da *Ética*, proposição 9, escólio, Spinoza mostrou que o nosso esforço relacionado à mente se chama vontade (*voluntas*) e quando relacionado simultaneamente ao corpo e à mente, se chama apetite (*appetitus*). Devemos lembrar que, na Parte I (*De Deo*) e no seu apêndice, Spinoza procurou desconstruir a ideia antropomórfica de Deus segundo a qual este teria uma vontade livre. Para o pensador holandês, a vontade não é dita livre (E1P32), mas antes necessária, pois o que há são volições singulares, ou seja, vontades que se determinam sempre por outras vontades. Assim, a vontade, assim como o intelecto, em relação a Deus, não passa de um modo de pensar (E1P32D), ou seja, não pertence realmente a sua essência. Também para o homem, por sua vez, a vontade entendida como livre-arbítrio não faz sentido como demonstrado no Apêndice, Parte I, salvo a vontade entendida como esforço ou potência relacionado exclusivamente à mente.

Por consequência, podemos dizer que Spinoza embora mantenha os termos *voluntas* e *finis*, os adapta, no entanto, ao plano da imanência, pois ambos não se relacionam às regras da transcendência, no campo da possibilidade, do contingente, do livre-arbítrio e das causas finais, mas no campo da necessidade, das causas eficientes e da afetividade humana (Desejo, apetite e *conatus*). Assim, o fragmento nietzscheano se torna abrupto se não levado rigorosamente em conta à ontologia e à afetividade na filosofia de Spinoza. No entanto, Nietzsche não apenas esteve certo quanto ao uso dos termos vontade e fim, conservados por Spinoza embora em um sentido diferente das tradições metafísicas (aristotélicas e cartesianas), como também quanto às dificuldades interpretativas geradas pelo seu antifinalismo. Isso acontece porque, segundo alguns pesquisadores³³, haveria um “antifinalismo parcial” em Spinoza na medida em que, se analisarmos a crítica ao finalismo, veremos que o autor holandês não nega a realidade e a positividade da finalidade humana, pois a crítica ao *asylum ignorantiae* dirige-se ao abuso do preconceito finalista humano ao divino. Ou seja, o finalismo operado, como acreditam os preconceituosos teólogos e metafísicos, por Deus que criando o mundo, o teria feito para os fins (às utilidades) dos homens. Por outro lado, outros estudiosos spinozanos³⁴ defenderam um “antifinalismo integral”

33 Há intérpretes como E. Curley (1990), D. Garrett (1999), M. Lin (2006) que procuram mostrar que nem os estudos de Bennett (1984) e Gueroult (1968), por exemplo, e nem os próprios argumentos de Spinoza excluíam uma problemática teleológica da ação dos modos finitos como os homens. Assim, uma parte dos intérpretes defendeu um “antifinalismo parcial”.

34 Dentre eles podemos citar comentadores como Gueroult (1968) e Bennett (1984), por exemplo, que defendiam um “antifinalismo integral” em Spinoza, sobretudo presente no Apêndice à Parte I da *Ética*. Gueroult (1968, p. 399), no capítulo XIV, §XV do seu clássico *Spinoza*, t. 1 (*Dieu*), defendeu o antifinalismo integral em Spinoza a partir também da ruptura deste com a filosofia cartesiana (marcada por um “antifinalismo parcial”) e a Escola: “No entanto, apesar dessas afin-

em Spinoza segundo o qual este teria eliminado qualquer possibilidade de pensar em fins, seja em Deus ou a natureza seja no modo finito homem. Esta última posição pode ser problemática se se torna categórica e generalizada ao afirmar que não há qualquer tipo de intenção, meta, objetivo e finalidade (mesmo que interna) dos modos finitos na forma como pensam e agem ético e politicamente no sistema spinozano. Entretanto, a tese do antifinalismo integral é coerente se entendemos que, de fato, não há realidade objetiva da finalidade (externa) na natureza e nos homens, pois ela não passa de uma ilusão, de um modo de pensar oriundo do nosso conhecimento imaginativo e das nossas relações afetivas de desejo e de apetite.

Considerações finais

Segue-se, com tudo isso, que Nietzsche permanece na crítica ao antifinalismo de Spinoza no sentido de apontar as suas insuficiências. Todavia, o pensador alemão reconheceu que a antiteleologia spinozana tinha um objeto comum com a sua, que seria o problema do livre-arbítrio ou da vontade, fundamentais para a construção da crença finalista. Uma vontade que tivesse liberdade para escolher, faculdade de afirmar ou negar (conforme Descartes), entre fins possíveis. Para Nietzsche, a vontade não passaria de uma mera palavra e não uma faculdade. O pensador alemão, em sua filosofia, mais precisamente em obras como *A Gaia ciência*, criticou a crença na causalidade e na liberdade da vontade. Tudo isso não passaria de uma ignorância cristalizada pelo uso da linguagem. Assim, essa crença na vontade seria algo posto fora de nós. Tanto Nietzsche quanto Spinoza estiveram de acordo em considerar o finalismo um “asilado da ignorância”, como algo que exteriorizamos de nós mesmos para a natureza, e com isso, criamos, por exemplo, a ilusão de um “eu” independente do mundo³⁵.

Em referência ao aforismo 15 da *Genealogia da Moral*, segundo o qual, para Spinoza, o mundo parecia ter retornado à inocência reinante antes da invenção da má consciência, Nietzsche acrescenta, em um dos seus *Fragmentos póstumos* que se deveria “atingir a inocência do devir excluindo as finalidades. Necessidade, causalidade, - nada mais!”³⁶. A princípio, dessa forma, Nietzsche propôs uma visão de mundo de acordo com a ontologia spinozana onde o homem está além dos conceitos morais de bem e mal e de fins que nos iludem como num “passe de mágica.”³⁷ Para o pensador alemão, a crítica spinozana da finalidade, em termos de história da filosofia, apresentou-se como um ensaio ou tentativa de resolução

idades, as duas concepções permanecem muito opostas, e a refutação spinozista visa tanto Descartes quanto à Escola. Primeiro, ela busca a destruição da doutrina do entendimento criador, que permaneceu em Descartes. Para este, de fato, Deus age, não pela necessidade de sua natureza, mas pela liberdade de sua vontade. Sendo incompreensível e infinito, é certamente arbitrário e absurdo emprestar-lhe a finalidade própria do ser finito, antropomórfico e antropocêntrico, mas sua incompreensão faz com que seja igualmente gratuito negar uma ação segundo fins.”

35 Denat, 2009, p. 151.

36 Nietzsche, *FP*, IX, 7 [121], grifos do autor *Apud* Denat, 2009, nota 123, p. 153.

37 Nietzsche, *FP*, V, 6 [382], grifos do autor *Apud* Denat, op. cit.

do problema já que não foi levada até as suas últimas consequências. Pretendendo superar a antiteleologia spinozana, o pensador alemão apontou três insuficiências ou incoerências dentro do spinozismo³⁸ que aqui enumeramos:

1) A assimilação entre Deus e natureza segundo a qual Deus enquanto causa imanente de todas coisas ainda permaneceria como um tipo de ordem intencional ou finalidade onde não mais deveria haver. Entretanto, poderíamos nos questionar e rebater essa posição que mais parece uma leitura desatenta e equivocada da *Ética*, Parte I de Spinoza onde este demonstrara que Deus não é criador (no sentido transcendente), mas produtor e causa eficiente das coisas, desprovido de vontade e de fins.

2) O princípio da “autoconservação” (em alusão à teoria do *conatus*) que, como vimos acima, gerou a polêmica da “inconsequência” de Spinoza. Para Nietzsche, aqui, o finalismo ainda aparece latente no determinismo spinozano, sobretudo na determinação dos modos finitos e suas causas eficientes onde subsistiria a finalidade, a partir de seus desejos e apetites.

E, por fim, 3) A questão do método, que por sinal é negligenciada por Nietzsche, pois a partir do método geométrico, Spinoza com o auxílio das matemáticas propôs livrar-se dos preconceitos finalistas já que elas buscam definir as coisas pelas suas essências e não pelas suas finalidades.

Outro ponto que será decisivo e problemático na crítica nietzscheana à antiteleologia de Spinoza será o questionamento do filósofo germânico sobre o mecanicismo ou propriamente da teoria da causa eficiente do pensador holandês³⁹. Assim, Nietzsche ao julgar genericamente o termo “causalidade”, conclui que a causa eficiente, nesse sentido, teria uma tendência finalista, e não passaria de outro nome para expressar o finalismo. Isso porque entendemos e percebemos o mundo a partir de causas e efeitos⁴⁰ e assim distinguimos e unimos as coisas, operação fictícia nossa. Nisso consistirá o que Nietzsche considerou um dos primeiros preconceitos gerando a crença ou necessidade “atomista”⁴¹ reforçada pelo dualismo enquanto tendência de sempre opormos as coisas, como causa e efeito, bem e mal, verdadeiro e falso, etc. Em suma, causa final e causa eficiente seriam uma só e mesma coisa⁴², pois descrever o mundo em causas e efeitos seria ao mesmo tempo pensar em termos de vontade e fins.

38 Denat, 2009, p. 155.

39 Como bem ressaltou Denat (2009, p. 161, grifos da autora), “[...] Nietzsche mostrará, de um ponto de vista ainda mais paradoxal para nós, que a causalidade eficiente, contrariamente ao que sempre se acreditou, invariavelmente dissimula a crença finalista, da qual não passa de outro nome, pois dela se distinguiria apenas *verbal* ou *semanticamente*.”

40 Cf. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, 2012, §112, p. 131: “[...] Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos [...]”.

41 Sobre este preconceito atomista cf. Nietzsche, *Além do bem e do mal*, 2005, §12, p. 18-9.

42 Nietzsche, *FP*, XI, 34[53], grifos do autor *Apud* Denat, 2009, nota 171, p. 164.

Portanto, da recepção positiva nietzscheana (o momento de “encantamento” por Spinoza) à crítica do antifinalismo spinozano (a acusação de inconseqüência), podemos concluir que, certa forma, como concordarão os pesquisadores nietzscheanos⁴³, o pensador alemão mais se aproximou que se distanciou do autor holandês. Embora não concordemos inteiramente, pois como vimos, a retomada de Spinoza na filosofia de Nietzsche se deveu mais pela necessidade deste de combater, criticar e superar o spinozismo que levá-lo adiante. Acresce-se ainda, que as confusões conceituais envolvendo o esforço (*conatus*) e a visão de Nietzsche com os termos “autoconservação” (*Selbsterhaltungstrieb*) e “preservar” (*erhalten*) devem ser apontadas, aqui, como verdadeiras inconseqüências interpretativas do ponto de vista da teoria dos afetos spinozana.

43 Segundo Stegmaier (2011, p. 174-5), relacionando algumas teorias fulcrais em Spinoza e Nietzsche, “Assim, se entendida a partir do próprio contexto de Spinoza, a ‘inconseqüência’ desaparece, e ao mesmo tempo o pensamento de Spinoza avança próximo do pensamento nietzschiano. Parece que então os *modi* [modos] precisam apenas ser traduzidos na vontade de poder e o *amor dei intellectualis* no *amor fati*. [...] confrontado com Spinoza, Nietzsche se tornou propriamente aquele que é inconseqüente, caso assim se queira dizer.” Por sua vez, Marton (2009, p. 12) tentando reconciliar os pensadores diz: “Ambos abraçam uma posição naturalista; acreditam existir no homem um princípio natural, que constitui sua existência individual ou, se se preferir, que se efetiva nos seres microscópicos que constituem o organismo; defendem a ideia de que não se trata de um ente metafísico ou mesmo de algo transcendente; e o concebem, seja enquanto *conatus* ou vontade de potência, como um impulso dinâmico. Ambos assumem um naturalismo que caminha de mãos dadas com um projeto ético, que promove o reconhecimento e a aceitação do caráter necessário do que se efetiva, seja por meio do *amor dei intellectualis* ou do *amor fati*.”

Referências bibliográficas

- BENNETT, J. 1984. *A study of spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett.
- CURLEY, E. 1990. On Bennett's Spinoza: the issue of teleology. In Curley, E. & Moreau, P.F. (org.) *Spinoza: issues and directions*, 39-52. Leiden: E.J. Brill.
- DENAT, C. 2009. A crítica nietzchiana da finalidade: a antiteleologia spinozista "com uma diferença"? In Martins, A (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, 146-170. São Paulo: Martins Fontes.
- ESCALANTE, R. P. 2017. "Las pulsiones y la pregunta por el entender: Spinoza, Nietzsche y Kuno Fischer". *Logos - Anales del Seminario de Metafísica* (50): 165-186. **Acedido a 16 de abril de 2023**. doi: <https://doi.org/10.5209/ASEM.56833>
- FISCHER, K. 2014. Vida e caráter de Baruch Spinoza. In Benjamin, C (org.). *Estudos sobre Spinoza*. Tradução de Eliana Aguiar, Estela dos Santos Abreu e Vera Ribeiro, 13-54. Rio de Janeiro: Contraponto.
- GARRETT, D. 1999. Teleology in Spinoza and early modern philosophy. In Gennaro, R.J & Huenemann, C.(org). *New essays on the rationalists*, 310-335. Oxford: Clarendon Press.
- GUEROULT, M. 1968. *Spinoza* (t.I. *Dieu*). Paris: Aubier-Montaigne.
- LIN, M. 2006. "Teleology and human action in Spinoza." In *Philosophical Review* 115 (3): 314-354. Acedido a 10 de fevereiro de 2023. URL: <https://www.jstor.org/stable/20446910>.
- MACHEREY, P. 1998. *Introduction à l'Éthique de Spinoza, v.1 (La première partie. La nature des choses)*. Paris: PUF.
- MARTINS, A. Santiago e H. Oliva, L. C. (org.). 2011. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MARTINS, A. (org.). 2009. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes.
- MARTON, S. 2009. Introdução. In Martins, A. (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, 1-15. São Paulo: Martins Fontes.
- MIQUEU, C. 2009. A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo. In Martins, A. (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, 113-169. São Paulo: Martins Fontes.
- NIETZSCHE, F. 2012. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, F. 2005. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, F. 2011. *Digitale kritische Gesamtausgabe - Werke und Briefe (eKGWB)* auf der Grundlage der Kritischen Gesamtausgabe Werke, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff. und Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff., herausgegeben von Paolo D'Iorio. Acedido a 10 de Maio de 2022. URL: www.nietzschesource.org..

- NIETZSCHE, F. 2009. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, L. L. 2013. *Ciência intuitiva e suprema liberdade na Ética de Spinoza*. Fortaleza: EdUECE (Col. *Argentum Nostrum*).
- SANTIAGO, H. 2011. O problema da superstição no Espinosismo. In *Ética e subjetividade*, 107-140. Fortaleza: EdUECE (Col. *Argentum Nostrum*).
- SPINOZA, B. 2015. *Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp.
- SPINOZA, B. 2003. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- STEGMAIER, W. 2011. “Inconsequência de Spinoza?». In Martins, A. Santiago, H e Oliva, L. C. (org.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*, 163-182. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.