

OS CAMINHOS DA DEMOCRACIA EM NIETZSCHE E SPINOZA: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS

*THE WAYS OF DEMOCRACY IN NIETZSCHE AND SPINOZA: CONVERGENCES
AND DIVERGENCES*

Luciano Olavo da Silva¹

Resumo: O presente artigo consiste em uma investigação acerca de como Nietzsche e Spinoza, partindo de bases filosóficas muito próximas, construíram abordagens profundamente divergentes sobre a democracia e suas implicações para a sociedade moderna. Serão apresentados os fundamentos que gradualmente distanciaram os pensadores no que tange à democracia. Da filosofia spinoziana destacar-se-á a trilha teórica que levou o filósofo a ver na democracia um arranjo político em harmonia com a razão, a natureza humana e a liberdade. Da filosofia nietzscheana será trazido à lume a abordagem que considera a democracia não uma obra espontânea da razão, mas a transposição para a política do conjunto de valores e ressentimentos cristãos, considerados por Nietzsche como altamente lesivos à cultura e à liberdade, já que propensos a impedir a realização da potência individual, a degenerar os fortes e a conservar na sociedade, com o artifício da inversão de valores, tudo que já está maduro para ser extinto. O objetivo é que, ao final, tomando-se em perspectiva os argumentos apresentados, seja possível vislumbrar os fundamentos das posições antípodas ocupadas pela democracia no pensamento desses dois filósofos, de modo que o leitor consiga avaliar, segundo os próprios critérios, o quanto esses fundamentos são consentâneos com a história da democracia e úteis para a compreensão contemporânea do regime político democrático.

Palavras-chave: Democracia. Liberdade. Política. Nietzsche. Spinoza.

Abstract: The present article consists in an investigation about how Nietzsche and Spinoza, starting from very close philosophical bases, built profoundly divergent approaches to democracy and its implications for modern society. The fundamentals that gradually distanced thinkers regarding democracy will be presented. From spinozian philosophy, the theoretical path that led the philosopher to see in democracy a political arrangement in harmony with reason, human nature and freedom will be highlighted. From nietzschean philosophy, will be brought to light, the theory which considers democracy not a spontaneous work of reason, but the transposition into politics of the set of Christian values and resentments, considered by Nietzsche as highly damaging to culture and freedom, since they are prone to to prevent the realization of individual potency, to degenerate the strongest and to preserve in society, with the artifice of the inversion of values, everything that is already ripe to be extinguished. The goal is that, at the end, taking in perspective the arguments presented, it is possible to glimpse the foundations of the antipodes positions occupied by democracy in both philosophers, so that the reader can assess, according to their own point of view, how much these foundations are consistent with the history of democracy and useful for the contemporary understanding of the democratic political regime.

Keywords: Democracy. Freedom. Politics. Nietzsche. Spinoza.

¹ Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita” (Campus Marília). E-mail: luciano.olavo@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1634-1910>

1. Introdução

À exceção dos pré-socráticos, Nietzsche criticou de modo contundente toda a tradição filosófica. Desde Sócrates até Schopenhauer, praticamente todos foram, em alguma medida, abordados pelas vigorosas marteladas do peculiar pensamento nietzscheano, que tinha como intuito declarado “derribar ídolos” (NIETZSCHE, 2011, p. 16)², razão pela qual se lançava contra os fundamentos da cultura moderna, com destaque para a arte, a moral e a política, que, a seu ver, eram balizadas por valores cristãos profundamente nocivos, posto que subtraíam o caráter agônico responsável por manter a civilização em permanente e natural estado de fortalecimento e autossuperação.

Spinoza, outro antagonista da tradição filosófica, ao formular sua visão ímpar da moralidade, da política e das possibilidades de realização da liberdade humana, encontrou em Nietzsche uma recepção nada banal: foi calorosamente festejado como seu precursor. A partir de uma carta de 30 de julho de 1881, escrita por Nietzsche ao amigo Franz Overbeck e transcrita por Martins (2009, p. 16), é possível ver a alegria do filósofo ao conhecer e comparar as ideias de Spinoza às suas:

Estou totalmente estupefato, maravilhado! Tenho um precursor, e que precursor! Eu não conhecia quase nada de Spinoza: que eu seja agora impelido a ele, foi um “ato do instinto”. Não só sua tendência geral é a mesma que a minha — fazer do conhecimento o mais potente dos afetos —, como me reencontro em cinco pontos capitais de sua doutrina; esse pensador, o mais fora da norma e solitário, é-me nesses aspectos justamente o mais próximo: ele nega a liberdade da vontade; os fins; a ordem moral do mundo; o não egoísmo; o mal. Ainda que as divergências sejam também certamente enormes, elas se devem mais à diferença do tempo, da cultura e da ciência. In summa: minha solidão, que, como sobre o cume de elevadas montanhas, tantas e tantas vezes tornou minha respiração difícil e me fez sangrar, é, ao menos agora, uma “dualidão”. (Carta 135, apud MARTINS, 2009, p. 16)

Em que pese o entusiasmo em face das declaradas convergências, desde logo, e não por acaso, Nietzsche destaca que também as diferenças são enormes em relação àquele a quem reconhece como precursor. As divergências, no seu entendimento, decorrem do tempo, da cultura e da ciência. Ora, considerando o ponto de vista privilegiado no tempo, o estilo e as ideias de Nietzsche, é perfeitamente razoável e compreensível que a admiração pela filosofia de Spinoza o leve a honrá-la não pelo

² *Ecce Homo*, Prólogo, § 2º.

enaltecimento das convergências declaradas, mas justamente por intermédio do combate às “enormes” diferenças encontradas:

[...] eu apenas ataco coisas que são vitoriosas – caso for necessário eu espero até que elas sejam vitoriosas. [...] atacar é uma forma de bem-querer em mim e, conforme a circunstância, de agradecimento. Eu honro, eu distingo com o fato de unir meu nome a uma coisa, a uma pessoa – contra ou a favor, para mim não importa. (NIETZSCHE, 2011, p. 38, 39)³

Como visto, não apenas o elogio entusiasmado, mas também o combate meticuloso às ideias spinozianas é, em Nietzsche, uma deferência, que termina por lançar luz sobre as teorias dos pensadores de que ora tratamos, descortinando, quanto à democracia e suas contradições, duas vias hermenêuticas antípodas. Ambas, quando tomadas em perspectiva, têm muito a contribuir com a compreensão do regime político democrático no que tange à sua utilidade, aplicação prática, coerência teórica e compatibilidade com a cultura contemporânea.

2. Dois filósofos às voltas com a moral, a liberdade e a democracia

Um problema central na obra de Spinoza é a liberdade humana e os meios para alcançá-la e mantê-la, de modo que, conforme será demonstrado, a democracia é contextualizada em sua filosofia como mecanismo de acesso e manutenção sustentável da liberdade no seio do Estado.

Na filosofia nietzscheana é a cultura que “representa o elemento organizador da investigação” (WOTLING, 2013, p. 28), e a liberdade, que também é estudada por conta de suas relações com a cultura, é considerada justamente uma das vítimas da difusão dos ideais democráticos modernos, pois Nietzsche (2014, p. 113)⁴ vê o movimento democrático como herdeiro do movimento cristão, que por sua vez fomenta uma moral de animais de rebanho, cerceadora dos potenciais humanos.

Mas de que liberdade falam Spinoza e Nietzsche e por que chegaram a conclusões tão distintas acerca de sua relação com a democracia?

Tratemos em primeiro lugar da abordagem spinoziana.

³ *Ecce Homo*. Por que sou tão sábio, § 7º.

⁴ *Além do bem e do mal*. Quinta parte, § 202.

Chauí (2009, p. 60) nos afirma que Aristóteles dividia os acontecimentos em quatro tipos: necessários, contingentes (fortuitos), impossíveis e possíveis. Diante da tipologia dos acontecimentos, nos ensina que: “Assim, o necessário e o contingente definem o que não está em nosso poder, enquanto o possível é exatamente o que está em nosso poder. Necessidade e contingência circunscrevem o campo da natureza; o possível dá origem à práxis” (CHAUÍ, 2009, p. 60).

Os acontecimentos necessários e contingentes, portanto, estariam além da possibilidade de atuação humana, circunscritos com exclusividade no campo das leis naturais inafastáveis: a queda do fruto que depende da árvore é necessária, posto que decorre com exclusividade da inafastável lei da gravidade, muito embora seja um acontecimento previsível e calculável; terremotos e erupções vulcânicas são eventos fortuitos, posto que, embora decorram de leis naturais inafastáveis, são absolutamente imprevisíveis e incalculáveis em suas muitas variáveis. Quanto aos acontecimentos impossíveis, são, por definição, os que não acontecem, haja vista serem contrários às leis naturais, o que os coloca também além do âmbito de realização da vontade, podendo ser apenas imaginados: é o caso, por exemplo, de um fruto que, contrariando a lei da gravidade, retorne do chão à copa da árvore, ou de uma nuvem que faça chover para cima.

Contudo, nós, humanos, seríamos capazes de alguma autonomia, já que, ao contrário do que ocorre com o restante do reino natural, teríamos, segundo Aristóteles, a prerrogativa exclusiva de agir ao menos sobre os acontecimentos possíveis, por intermédio de um agente realizador chamado vontade, que interferiria no campo das possibilidades:

[...] situado entre o necessário e o impossível, está o possível, que, como o contingente, é o que pode ou não acontecer, mas que, diferentemente do contingente, resulta do mero encontro, é o que acontece se houver um agente com poder para fazê-lo acontecer. Desde Aristóteles, esse agente é a vontade como poder para escolher entre alternativas contrárias e para deliberar sobre o sentido, o curso e a finalidade de uma ação. (CHAUÍ, 2009, p. 60)

O campo da possibilidade era, então, o espaço da prática humana, do exercício do livre-arbítrio e da vontade - da liberdade, portanto. Mas Spinoza não reconhece a classificação herdada de Aristóteles, segundo a qual os fatos eram impossíveis, possíveis, contingentes ou necessários. Para ele, “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a

existir e a operar de uma maneira definida” (SPINOZA, 2016, p. 27)⁵, ou seja, tudo é necessário.

Com isso, surge a negação do livre-arbítrio em Spinoza, e, sem livre-arbítrio, perde legitimidade a ordenação moral do mundo, de modo que afloram dois pontos de contato com a filosofia nietzscheana, elencados na carta a Overbeck: a negação da liberdade da vontade e da legítima ordenação moral do mundo.

Agora vejamos a abordagem nietzscheana.

Para o filósofo do martelo, “a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio” (NIETZSCHE, 2018, p. 56)⁶. A responsabilidade teria sido inserida na cultura como justificativa para a punição por desvios em relação às regras estabelecidas pelo poder dominante, “os homens foram considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, punidos – ser culpados” (NIETZSCHE, 2017, p. 38)⁷. Nietzsche chega a citar o Código de Manu para sustentar que “difícilmente a virtude poderia afirmar-se por sua própria força. No fundo, é apenas o medo da punição que mantém os homens nos limites e deixa a cada um a posse tranquila do que é seu” (NIETZSCHE, 2008, p. 716)⁸.

Mas a ordenação moral do mundo, que introduz e justifica a punição disciplinadora e estruturante de um determinado modo de existir, esbarra, também em Nietzsche, na inafastável ordem necessária do mundo, no *fatum*, razão pela qual está fadada a fracassar a longo prazo:

À vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes, e do mesmo modo cada avanço do conhecimento, cada erro, cada maldade. É certo que mesmo aquele que age se prende à ilusão do livre-arbítrio; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência onisciente, calculadora, a fim de aproveitar essa pausa, ela poderia relatar o futuro de cada ser até as mais remotas eras vindouras, indicando cada trilha por onde essa roda passará. A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado⁹. (NIETZSCHE, 2018, p. 88).

⁵ Ética, Parte I, proposição XXIX.

⁶ Humano, demasiado humano, § 39.

⁷ Crepúsculo dos Ídolos, cap. IV, § 7º.

⁸ Vontade de Poder, § 716.

⁹ Humano, demasiado humano, § 106.

Ora, mas se Spinoza e Nietzsche veem a necessidade em cada ação humana, e, por conta disso, negam o livre-arbítrio e a legitimidade da ordem moral do mundo, duas questões se impõem: Como é possível falar em liberdade sem livre-arbítrio? Como é possível ordenação política onde não há prévia e necessária ordenação moral?

3. A liberdade possível florescendo egoisticamente

Trataremos primeiro a questão da liberdade, depois remeteremos à conexão com o egoísmo.

Para Spinoza (2016, p. 34) os seres humanos pensam que são livres porque têm consciência dos próprios apetites e vontades, e, como desconhecem a gênese deles, consideram a si mesmos sujeitos causadores voluntários do que lhes vêm à superfície cognoscível da consciência (vontades e apetites), quando, na verdade, ignoram a real e necessária sequência causal de suas volições, posto que escondida no subterrâneo incognoscível da consciência: “[...] por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram (SPINOZA, 2016, p.34).

Logo, não haverá liberdade humana em Spinoza, mas mera ilusão, se a identificarmos ao contingente ou à escolha voluntária de uma ou algumas dentre muitas possibilidades, tal como Chauí (2009, p. 60) nos alerta que ocorria em Aristóteles. É preciso ir além desse paradigma para alcançar o seu conceito de liberdade, que emana de sua teoria dos afetos. Vamos a ela, então.

No spinozismo existe apenas uma única substância absolutamente infinita, denominada Deus ou Natureza, dotada de infinitos atributos, cada um deles infinitos apenas no seu gênero. Desses infinitos atributos conhecemos apenas a extensão e o pensamento.

A substância absolutamente infinita é causa de si mesma, existe por si mesma, pois sua essência é a própria existência e “à natureza de uma substância pertence o existir” (SPINOZA, 2016, p. 8). Desse modo, se considerarmos como livre apenas a ação desvinculada de qualquer causa exterior, apenas a substância (Deus), a quem nada é exterior e que é a causa de si mesma, poderá ser tomada como livre, não os seres humanos. Contudo, em Spinoza a liberdade não equivale a ser absolutamente indeterminado por causas exteriores, mas a ser capaz de escolher racionalmente afecções que produzem afetos compatíveis com a conservação da natureza individual, como será visto adiante.

A substância infinita passa por afecções (modificações) que dão origem a tudo que é finito e que, diferente dela, não existe por si e em si mesmo, mas apenas na substância e em consonância com ela. A mente humana, por exemplo, não passa de um modo finito do atributo pensamento da substância, que é infinito. Como a mente humana, então, é um modo finito do pensamento infinito, ela também haverá de se comportar segundo a necessidade divina, de modo que se chega à conclusão de que “não há, na mente, nenhuma vontade absoluta ou livre: a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é, também ela, determinada por outra, e esta última, por sua vez, por outra, e assim até o infinito” (SPINOZA, 2016, p. 77-78)¹⁰.

A sequência infinita de causas e efeitos, que a tudo determina segundo as necessárias leis naturais, decorre do encontro (fático ou imaginado) dos corpos (modos finitos do atributo divino extensão). Ao se encontrarem, os corpos promovem afecções (modificações) recíprocas, sendo que as ideias dessas afecções na mente humana (modo finito do atributo divino pensamento) causam afetos que nos levam a um maior ou menor estado de perfeição: maior quando aumentam a potência de agir em prol da conservação de si, menor quando a diminuem.

As ideias causadas por afecções de origem externa (ideias inadequadas), obedecendo a leis naturais e necessárias, implicam afetos acerca dos quais a potência individual para regulá-los ou refreá-los é mitigada, reduzindo a margem de influência do indivíduo sobre o quanto tais afetos podem lhes ser úteis ou nocivos, razão pela qual a condição de servidão se coloca ante o sujeito como uma possibilidade agravada probabilisticamente, considerando que, em Spinoza, a servidão é “a impotência humana para regular e refrear os afetos” (SPINOZA, 2016, p. 141).

Caso esses afetos se encontrem de acordo com a natureza do indivíduo, serão úteis à sua conservação, e, por isso, bons afetos, pois “à medida que uma coisa concorda com a nossa natureza, ela é necessariamente boa” (SPINOZA, 2009, p. 159)¹¹. Por outro flanco, se a afecção decorrente de um encontro promovido aleatoriamente por causas externas levar a um afeto em desacordo com a natureza do indivíduo, não será útil à sua conservação, e, desse modo, pode ser considerado um afeto mau, já que “nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com a nossa natureza; em vez disso, é à medida que nos é contrária que ela é má para nós” (SPINOZA, 2016, p. 159)¹².

¹⁰ *Ética*, Parte II, proposição XLVIII.

¹¹ *Ética*, Parte IV, proposição nº XXXII.

¹² *Ética*, Parte IV, proposição XXX.

Segue, então, que um indivíduo em estado de servidão, exposto majoritariamente aos afetos decorrentes de afecções aleatórias de origem externa, pode frequentemente experimentar afetos contrários à sua conservação sem que possa ser eficaz em evitá-los, ainda que seja consciente do caráter nocivo deles. Sua servidão decorrerá justamente do fato de ficar exposto a encontros aleatórios, que determinarão afetos igualmente aleatórios no que diz respeito a serem úteis ou nocivos à conservação de si segundo a própria natureza individual.

Para fugir da condição de servidão acima descrita e de suas consequências eventualmente nocivas, faz-se necessário que o homem conheça a própria natureza e, uma vez a conhecendo e tendo ciência do que lhe é útil ou nocivo, possa encaminhar-se para os encontros que produzirão afecções em acordo com ela, a fim de que, a partir dessas afecções, sejam gerados afetos bons, provedores de maior estado de perfeição, e, portanto, elevadores da potência para agir em prol da conservação de si.

A liberdade em Espinosa não decorrerá, pois, da possibilidade de escolher ou manobrar a necessária relação causal entre encontro, afecção e afeto, mas de preordenar racionalmente os encontros, tendo em perspectiva a inalterável relação causal que deles emana e a própria natureza do indivíduo, a fim de que se possa colher dessa intencional ordenação prévia a utilidade que as afecções produzidas possam ter para a conservação da natureza individual. É uma liberdade que pode ser definida como “a identidade de si consigo” (CHAUÍ, 2009, p. 63), o tornar-se harmônico consigo mesmo.

Em Spinoza, todo homem, livre ou servo, sempre agirá de acordo com a necessidade que rege o mundo. A diferença é que o homem livre, ao conhecer a própria natureza, racionalmente buscará afecções que elevem sua potência e perfeição por serem causas necessárias de afetos compatíveis com a natureza pessoal conhecida (afetos bons), ao passo que o servo, por ignorar a própria natureza, agirá de acordo com a necessidade externa, majoritariamente divergente da necessidade decorrente de sua natureza desconhecida, razão pela qual frequentemente a potência e o estado de perfeição do servo serão diminuídos, podendo eventualmente ocorrer sua destruição.

Chega-se, em Spinoza, a uma liberdade que consiste no conhecimento racional da própria natureza e na busca igualmente racional dos encontros que convém à sua conservação. Encontros cujas afecções promovidas não nos é dado interferir ou modificar de qualquer modo, mas cujos necessários afetos delas decorrentes sabidamente laboram na conservação do indivíduo, elevando sua potência de agir nesse sentido.

Em Nietzsche, a liberdade também prescinde do livre-arbítrio, que é negado pelo filósofo. Podemos dizer que se trata de “um caminho único e singular a ser desvendado por cada corpo” (BARRENECHEA, 2008, p. 138). Consiste na busca racional de conhecer a própria natureza em sua necessidade individual, e, ao invés de sufocá-la com as restrições da cultura, tomar posse, aceitá-la e amoldar-se plenamente a ela, expurgando de si tudo que não é natureza:

“Humano, demasiado humano” é o monumento de uma crise. Ele se chama um livro para espíritos livres: praticamente cada uma de suas sentenças exprime uma vitória – com o mesmo, eu me livrei daquilo que não faz parte de mim em minha natureza. (NIETZSCHE, 2011, p. 96)¹³

O modelo nietzscheano de liberdade, muito próximo ao de Spinoza, é bem expresso em sua obra, pois “a indicação genérica – ‘chega a ser o que tu és’ – assinala que cada um deve dar-se à própria norma – ‘chega a ser’, atendendo a sua ‘natureza’ – ‘o que tu és’” (BARRENECHEA, 2008, p. 138).

Aqui, mais dois pontos de contato entre Nietzsche e Spinoza vêm à tona: a relevância da razão e o egoísmo.

Tratemos primeiro da relevância da razão.

Considerando em conjunto todo o exposto acima acerca do autoconhecimento como requisito para a liberdade, bem como a afirmação contida na carta a Overbeck, no sentido de que “fazer do conhecimento o mais potente dos afetos” é uma tendência geral em comum entre Nietzsche e Spinoza, nos parece claro que se fala necessariamente de um conhecimento de si mesmo embasado na razão, não de qualquer conhecimento que se pretenda místico, mítico, esotérico ou teológico, até porque ambos são filósofos da imanência, que não se filiam, por assim dizer, às escolas de conhecimentos transcendentais. Em ambos, é a razão que conduz o indivíduo no conhecimento da própria natureza, e que, por isso, é indispensável à liberdade. De modo singelo, aí está a relevância da razão para ambos.

Talvez, em uma leitura apressada, pareça estranho que a razão seja considerada relevante na filosofia nietzscheana sob algum aspecto, pois “Nietzsche não cessa de denunciar os dogmas a que a tradição filosófica está presa, sobretudo a confiança cega na razão e nos dogmas a ela associados” (LIMA, 2016, p. 352). Todavia, pensando assim

¹³ Ecce Homo, capítulo “Humano, demasiado humano”, § 1.

não estaríamos diante de uma boa leitura, pois a crítica nietzscheana não é propriamente à razão, mas ao uso idealístico que se faz dela em detrimento absoluto dos instintos individuais. Para Nietzsche, “considerar apenas a razão em detrimento dos instintos é cometer um reducionismo, pois a razão é apenas um instrumento daquela multiplicidade maior, que é o corpo” (LIMA, 2016, p. 353), do qual os instintos também fazem parte. A proposta de Nietzsche é que, na leitura e interpretação do mundo, e, portanto, de si mesmo, a razão não se arvore de posição exclusivista e nem se acredite como possível portadora de verdades absolutas. Não se arvore de posição exclusivista porque razão e instintos igualmente integram o corpo que se dedica a ler a realidade e dele emanam com a mesma finalidade (leitura e interpretação da realidade), de modo que devem agir integrados; não se acredite como portadora de verdades absolutas porque qualquer leitura da realidade não pode se colocar como absoluta, posto que é apenas uma das interpretações possíveis, vinculada àquele que interpreta. Desse modo, a crítica de Nietzsche é sempre à razão que se pretende autônoma e isolada em relação aos instintos, assim como ocorre no paradigma moderno abordado no contexto de sua filosofia, não à razão em si.

Tratemos agora do egoísmo.

Quanto ao egoísmo, o destacamos como ponto comum, tal como na carta a Overbeck, porque em ambos os filósofos o que se pretende com o autoconhecimento orientado pela razão é extrair uma utilidade pessoal: a conservação de si, em Spinoza, e a superação de si, em Nietzsche.

Assim, tanto em Nietzsche como em Spinoza, não é possível, sem a razão, conhecer a própria natureza para amoldar-se a ela, e, com isso, alcançar liberdade. Essa liberdade, no entanto, não se insere na condição humana de modo desinteressado. Em Spinoza há o interesse de busca pelos afetos bons que promovem um estado de maior perfeição, elevando a potência de agir em prol da conservação de si; em Nietzsche há o interesse de extrair de si os elementos culturais estranhos à natureza individual, e que, por serem cerceadores, impedem a efetivação plena da potência individual e a constante superação de si mesmo, ou, em outras palavras, impedem o “torna-te quem tu és” após o “conhece-te a ti mesmo”. Em ambos os casos o que se busca é a utilidade pessoal, que em Spinoza está na maior potência para conservação de si e em Nietzsche está na maior potência para superação de si.

Quanto a Spinoza, uma passagem da *Ética* deixa muito clara a preocupação egoística com utilidade pessoal:

É lícito que afastemos de nós, pelo meio que nos pareça mais seguro, tudo aquilo que existe na natureza das coisas e que julgamos ser mau, ou seja, que julgamos poder impedir que existamos e que desfrutemos de uma vida racional. E, contrariamente, é lícito tomar para nosso uso e utilizar de qualquer maneira tudo aquilo que existe e que julgamos ser bom, ou seja, que julgamos ser útil para conservar nosso ser e para desfrutar de uma vida racional. E, mais geralmente, é lícito que cada um, em virtude do supremo direito da natureza, faça o que julga ser-lhe útil. (SPINOZA, 2016, p. 189)¹⁴

Antes de prosseguirmos, é salutar, no entanto, aprofundar o conceito de egoísmo em Spinoza, para que não seja tomado em sentido vulgar e diferente do que se pode efetivamente depreender dos textos do autor. Se é verdade que “em seu entender, o ser humano tanto é egoísta como altruísta, bom como perverso, generoso como calculista” (PEDRO, 2013, p. 28)¹⁵, também é verdade, quanto ao egoísmo, que ele tem uma significação própria na filosofia de Spinoza, sendo esta a acepção que se quer externar quando falamos em egoísmo:

O egoísmo de Spinoza não é um egoísmo cru que aconselha alguém a ignorar e passar por cima [*ride roughshod over*] dos interesses da outra pessoa. Pelo contrário, Spinoza pensa que na medida em que se é virtuoso, na medida em que se é mais apto a promover os próprios interesses, tem-se também um profundo respeito pelos interesses dos outros. (DELLA ROCCA, apud PAULA, 2009, p. 241)

Assim, com base em Spinoza e nos intérpretes trazidos à colação, sabemos que quando a ética spinozista orienta o homem na busca egoística do que lhe é pessoalmente útil, trata-se da busca por afetos que promovem o aumento ou diminuição da alegria individual, pessoal, e, por isso, aumento ou diminuição da potência de conservação de si. Embora essa utilidade pessoal, ao menos em um primeiro momento, não esteja relacionada de modo direto e altruístico com o bem-estar de terceiros, não lhe é prescindível ou incompatível, pois, como dito, é da aptidão em promover os próprios interesses que aflora o profundo respeito pelos interesses alheios. Não se trata, então, do tipo de egoísmo desarrazoado e incivilizante que, muito ao contrário de laborar em favor, seria obstrutivo da alegria e do aumento da potência, pois

¹⁴ Ética, Parte IV, capítulo VIII do apêndice.

¹⁵ PEDRO, Ana. A ética como *conatus* de Espinosa. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, v. 29, p. 26-36, 11 dez. 2013. Semestral. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/82747/85730>. Acesso em: 10 fev. 2022.

É a forma brutal, irracional e passional que pode fazer do exercício natural do desejo o exercício de um interesse perverso, desmedidamente egoísta e, portanto, maléfico tanto para si próprio quanto para os outros. Mas aqui a experiência intervém e nos mostra que a forma bruta de procura do útil em geral traz mais tristeza (o inútil), mostra que o brutal é geralmente insucesso e ruína (PAULA, 2009, p. 240-241).

O egoísmo spinozista não pode ser considerado de tal modo rude e desmedido como o egoísmo contemporâneo, cotidiano e vulgar, pois, como busca a utilidade pessoal, é orientado para o aumento da alegria e da potência, de modo que deve ter como guia a razão que leva ao autoconhecimento do que é pessoalmente útil (e por isso bom), bem como um profundo respeito pelos interesses dos outros, apartando-se, portanto, da brutalidade predatória que o aproximaria da perversidade e despertaria o ódio alheio. Observe-se, no entanto, que mesmo o cuidado para encontrar um meio viável de exercitar do egoísmo sem que ele desperte o ódio de terceiros é, também, egoísta, já que tem em mira uma satisfação pessoal:

Todos os afetos de ódio são maus (pelo corol. 1 da prop. prec.). Por isso, quem vive sob a condução da razão, se esforçará, tanto quanto pode, por fazer com que não seja afligido por afetos de ódio (pela prop. 19) e, conseqüentemente (pela prop. 37), se esforçará para que um outro não padeça desses afetos. Mas o ódio é aumentado pelo ódio recíproco e, contrariamente, pode ser eliminado pelo amor (pela prop. 43 da P. 3), de tal maneira que o ódio se converta em amor (pela prop. 44 da P. 3). Logo, quem vive sob a condução da razão, se esforçará por retribuir, com amor ou generosidade (cuja def. pode ser conferida no esc. da prop. 59 da P. 3), o ódio de um outro, etc. (SPINOZA, 2016, p. 172)¹⁶

Quanto ao egoísmo em Nietzsche, podemos dizer que se a liberdade nietzscheana deve ser utilizada para superar o homem, como indica a fórmula “o homem é algo a ser superado” (NIETZSCHE, 2016, p. 24)¹⁷, há que se aceitar também que esse exercício libertário de superação levaria a um homem desvencilhado dos valores morais cristãos ora dominantes e, portanto, livre também para ser egoísta:

Se alguém quisesse imaginar um gênio da civilização, como seria ele? Emprega com tanta segurança os instrumentos da mentira, da violência, do egoísmo sem escrúpulos, que poderia ser chamado de ser demoníaco

¹⁶ Ética, parte IV, proposição XLVI.

¹⁷ Assim falou Zaratustra, Primeira parte, preâmbulo, § 3º.

e mau, mas seus fins, que transparecem aqui e ali, são grandes e bons. (NIETZSCHE, 2018, p. 174)¹⁸

Neste ponto cabe observar que Nietzsche considera o egoísmo spinozista pequeno, posto que voltado apenas para a autoconservação, razão pela qual é útil somente para aqueles que já estão enfraquecidos e desacreditados da possibilidade de autossuperação. Para o egoísmo do forte a autoconservação é pouco, não passa de requisito efêmero que se interpõe entre a potência atual e sua superação:

Querer 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. (NIETZSCHE, 2001, p. 243)¹⁹

No entanto, assim como ocorre em Spinoza, não se deve assumir que em Nietzsche o egoísmo assume aspecto necessariamente perverso ou nocivo, pois “o egoísmo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem: pode valer muito, e pode carecer de valor e ser desprezível” (NIETZSCHE, 2017, p. 66)²⁰. O homem forte, fisiologicamente são, o utilizará no interesse de promover a vida e impor a si mesmo a superação dos limites que impedem a máxima efetivação de sua potência, o que leva à permanente evolução. O fraco e fisiologicamente decadente, como é impedido pelas circunstâncias pessoais de utilizar ostensivamente o egoísmo em prol do aumento de sua potência, o traveste de altruísmo, uma forma sublimada de ressentimento e ódio ao egoísta ostensivo e franco que ele não pode ser. Trata-se de um egoísmo velado que corresponde à utilidade pessoal de conservação de um modo de vida fraco, em degeneração, que busca angariar simpatias, aceitação e apoios, tal como faz qualquer membro de rebanho, sempre ansioso por proteção na coletividade e fortalecimento pessoal contra adversidades que não se sente apto a enfrentar sozinho. Há em Nietzsche, portanto, dois egoísmos: um franco, ostensivo, voltado para a elevação da vida e correspondente ao indivíduo forte; outro ressentido, velado, travestido de altruísmo, cuja utilidade egoística está na tentativa

¹⁸ Humano, demasiado humano, § 241.

¹⁹ A gaia ciência. Livro V, § 349.

²⁰ Crepúsculo dos Ídolos, § 33.

de mera conservação da vida em degeneração, correspondente ao indivíduo fraco. A primeira forma deve ser incentivada, a segunda desestimulada.

Quando, no evangelho de Mateus, lê-se a fórmula bíblica “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (BÍBLIA, 2009, p. 29)²¹, há um bom exemplo da concepção de egoísmo nietzscheana, pois, segundo o evangelho, quanto mais o homem for egoisticamente capaz de amar a si mesmo, maior será sua aptidão para amar ao próximo com a mesma grandeza, ao passo que o ressentido e degenerado, que conhecendo a realidade de sua condição precária ama pouco a si mesmo, também amará pouco o seu próximo:

[...] eu, pelo contrário, busquei, antes de tudo, demonstrar que não poderia haver absolutamente nada de outro senão egoísmo, - que para os homens, nos quais o ego tornou-se fraco e franzino, também a força do grande amor enfraqueceu, - que os maiores amantes o são, sobretudo, pela força do ego, - que o amor é uma expressão do egoísmo etc. (NIETZSCHE, 2008, p. 196)²²

Compreendido o que há de comum e divergente na liberdade em Nietzsche e Spinoza, bem como essa liberdade, apesar das distintas motivações, deita raízes no egoísmo em ambos os casos - guardadas as devidas diferenças conceituais no que tange ao egoísmo à liberdade -, verifiquemos adiante como a compreensão da liberdade influenciou a abordagem de cada pensador acerca da democracia.

4. Política sem preconceitos morais

Trataremos agora da organização política nas filosofias spinoziana e nietzscheana, levando em conta que, em ambas, existem duas dificuldades éticas a conciliar: a) a legitimação do egoísmo como prática social; b) a negação de fundamentos para uma legítima ordenação moral do mundo.

A legitimação do egoísmo como prática social, de acordo com os fundamentos já expostos, ocorre em Spinoza como persecução da utilidade pessoal de conservar a si, e, em Nietzsche, como interesse na superação de si. Mas e quanto à negação de legitimidade para a ordenação moral do mundo?

²¹ Evangelho de Mateus, capítulo 22, versículo 39.

²² Vontade de Poder, § 362.

Aqui, veremos a radical separação dessas filosofias que caminhavam tão próximas. Surgirá o momento em que Nietzsche buscará superar Spinoza, a quem reconhece como precursor, dando vida às palavras que pôs na boca de Zaratustra: “A gente retribui mal a um professor quando permanece sendo sempre apenas seu aluno. E por que vós não haveríeis de querer arrancar os louros da minha coroa?” (NIETZSCHE, 2011, p. 19)²³

Ao abordar a política, Spinoza adverte que não teve a intenção de “aprovar fosse o que fosse de novo ou desconhecido, mas somente estabelecer, através de razões certas e indubitáveis, o que melhor concorda com a prática” (ESPINOSA, 1997, p. 440)²⁴. Assim, o parâmetro é a história da prática humana, a partir de uma avaliação livre de preconceitos de ordem religiosa, política, ou moral, e o objetivo é conceber qual seria o arranjo político mais consentâneo com a natureza dos indivíduos e sociedades humanas. Nessa abordagem, os indivíduos são tomados como seres dotados de emoções, que não devem ser preconceituosamente lamentadas ou evitadas como vícios contrários à moral, mas aceitas como propriedades naturais, tais como “o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e outras inclinações da alma” (ESPINOSA, 1997, p. 440)²⁵. Logo, o que se observa é que Spinoza faz uma abordagem racional da gênese passional da política.

Surge, então, uma relevante distância entre Spinoza e Nietzsche: Spinoza é movido pelo declarado intento de compreender para, simplesmente, descrever qual é a melhor relação entre o que já existe - homem, sociedade e política -, sem pretender qualquer inovação; Nietzsche, com seu estilo artístico-criador, opta por compreender e superar o que existe, advertindo para a necessária criação de uma realidade ainda por vir.

A partir das perspectivas acima apresentadas, entendemos possível considerar que, em relação a Nietzsche, a abordagem política de Spinoza é mais conservadora. Para Nietzsche, não apenas o homem é algo a ser superado, como já foi dito, mas também a política que o novo homem fará resulta da superação da atual, na forma de uma “grande política”:

O conceito de política, então, estará inteiramente envolvido em uma guerra de espíritos, todas as imagens de poder da velha sociedade explodirão ao ar – todas elas descansam sobre a mentira: haverá guerras

²³ Ecce homo, prólogo (Nietzsche citando palavras de Zaratustra).

²⁴ Tratado Político, capítulo I, § 4º.

²⁵ Tratado Político, capítulo I, § 4º.

conforme jamais houve sobre a terra. Só a partir de mim é que há na terra grande política ... (NIETZSCHE, 2011, p. 145)²⁶.

Spinoza, no afã de descrever o que melhor concorda com a prática decorrente da natureza humana, apresenta a convicção pessoal, historicamente não confirmada²⁷, de que as sociedades, em sua maioria, surgem naturalmente como democracias, transformam-se circunstancialmente em aristocracias e, posteriormente, em monarquias:

Estou persuadido, com efeito, de que a maioria dos Estados aristocráticos começou por ser democracia: uma população, ao procurar um território onde permanecer, depois de o ter encontrado e cultivado, teve que conservar inteiro o seu direito, ninguém querendo ceder o poder a outrem. Mas, embora julgando conforme com a Justiça que o direito que um tem sobre outro, este outro possui-o também sobre o primeiro, julgou-se inadmissível que os estrangeiros vindos juntar-se à população já estabelecida gozassem do mesmo direito que aqueles que, pelo seu trabalho e ao preço do seu sangue, tinham ocupado o território. [...] O número dos estrangeiros, entretanto, cresce; adotam pouco a pouco os costumes da nação que os acolheu até que, finalmente, já não se distinguem dos outros habitantes senão apenas pelo fato de que lhes falta o direito de se elevar às honrarias e, enquanto cresce o número dos estrangeiros, por muitas razões o dos cidadãos diminui. [...] É assim que, pouco a pouco, o poder passa para alguns e finalmente uma facção dá-o a um só. (ESPINOSA, 1997, p. 489)²⁸

Ora, se para Spinoza a prática original da sociedade naturalmente implica, de modo majoritário, um arranjo democrático, é compreensível que ele tente justificar teoricamente a instituição do governo democrático em preferência a qualquer outro, pois aos seus olhos esse governo “parece o mais natural e aquele menos afastado da liberdade que a natureza reconhece a cada um” (SPINOZA, 2014, p. 287)²⁹, de modo que “não podemos duvidar que esta regra de governo não seja a melhor, pois é a que melhor concorda com a natureza humana” (SPINOZA, 2014, p. 350)³⁰. Ademais, “à medida que

²⁶ Ecce homo, Por que sou um destino, § 1º.

²⁷ O comentário do tradutor Manuel de Castro (Coleção Os Pensadores) indica que “Espinosa pensa provavelmente na história dos hebreus, e também na dos Países-Baixos, depois de terem sido libertados do domínio espanhol”. Contudo, outros pensadores, tais como Engels, em “A origem da família, da propriedade privada e do Estado”, e Freud, em “Totem e Tabu”, ambos baseados nos estudos antropológicos do americano Lewis Henry Morgan, consideraram os primeiros agrupamentos humanos inicialmente inseridos em um contexto de comunismo anárquico, com um estágio posterior monárquico, sem mencionarem a passagem por um estágio democrático. Ademais, a Teoria Geral do Estado é uníssona em remeter a origem da ideia de democracia ao período clássico da Grécia Antiga.

²⁸ Tratado Político, Cap. VIII, § 12.

²⁹ Tratado Teológico-Político, Cap. XVI, § 12.

³⁰ Tratado Teológico-Político, Cap. XX, § 14,

uma coisa concorda com a nossa natureza, ela é necessariamente boa” (SPINOZA, 2016, p. 159)³¹.

O entendimento spinoziano de que os homens, em sua maioria, chegaram originalmente a um arranjo político natural e democrático para organizar suas comunidades instaura um novo distanciamento em relação a Nietzsche, para quem a origem da sociedade nada tem a ver com arranjos espontâneos ou democráticos, mas sim com a dominação tirânica dos mais fortes sobre os mais fracos:

Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro - algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o "Estado" na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos - que tem a ver com contratos! (NIETZSCHE, 1998, p. 74-75)³²

Os pensadores em questão divergem acerca das teorias que tentam explicar o surgimento do Estado: em Spinoza, a depender do comentador³³, há espaço de interpretação para enquadrá-lo como naturalista (corrente à qual nos filiamos)³⁴ ou contratualista, ao passo que Nietzsche está alinhado à teoria da força, considerada por Gamba (2009, p. 18) a mais realista entre as teorias propostas. Há, portanto, visões discordantes acerca de como as inclinações naturais do homem ensejaram o nascimento do Estado, mas Nietzsche e Spinoza concordam em manter as inclinações naturais na gênese do processo, sendo que em Spinoza elas levariam, ao menos de modo majoritário,

³¹ Ética, Parte IV, proposição nº XXXI.

³² Genealogia da Moral: uma polêmica, segunda dissertação, § 17.

³³ A esse respeito, consultar “CAMPOS, André. A endoconstrução do contrato social em Spinoza. *Conatus: Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, v. 3, n. 5, p. 11-25, 01 fev. 2009. Semestral. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/issue/view/144>. Acesso em: 28 fev. 2021”. Há também várias referências em “SILVA, Júlia Alexim Nunes da. *Obediência e liberdade em Hobbes e Espinosa*. 2012. Disponível em: <https://www.icjp.pt/content/obediencia-e-liberdade-em-hobbes-e-espinosa>. Acesso em: 28 fev. 2021”.

³⁴ Com máximo respeito às divergências, entendemos que Spinoza, quanto à gênese do Estado, está enquadrado entre os naturalistas, pois, para o autor, tudo ocorre segundo as necessárias e inafastáveis leis de uma única substância absoluta e infinita, que ele chama de natureza ou Deus. Assim, quando Spinoza fala do assentimento que levou os homens à construção de um corpo coletivo ao qual transferiram voluntariamente parte de sua potência, é necessário considerar que tudo se deu segundo regras naturais, necessárias e inafastáveis da substância absoluta e infinita, razão pela qual trata-se, segundo nossa interpretação, de uma teoria naturalista, em que pese haver acordo de vontades. De outro modo, seria dizer que, para Spinoza, o acordo de vontades que funda o Estado democrático, ou qualquer outro processo de formação, poderia ocorrer em desacordo com a necessidade natural, o que não seria aceitável à luz de sua filosofia.

a um arranjo consentâneo com a razão e assentido por todos os envolvidos, enquanto em Nietzsche incitariam os fortes à dominação tirânica dos fracos, resultando em um Estado hierarquizado segundo o critério da força, que é tomada na filosofia nietzscheana apenas como um caso particular de manifestação da vontade de potência. Vejamos, então, o que motiva a divergência.

Em Spinoza

o direito natural da natureza inteira e, conseqüentemente, de cada indivíduo, se estende até onde vai sua potência e, portanto, tudo o que um homem faz segundo as leis de sua própria natureza, ele o faz em virtude de um direito soberano de natureza, e ele tem tanto direito sobre a natureza quanto tem de potência. (ESPINOSA, 1997, p. 442)³⁵

Como os homens, ao menos em princípio, “são mais conduzidos pelo desejo cego do que pela razão” (ESPINOSA, 1997, p. 443)³⁶ e suas ações são restritas apenas pelo limite da potência individual (direito natural) e não por regras morais, isso faria com que, impelidos pelo desejo de conservar a si mesmos, exercessem até o limite máximo da potência individual a liberdade egoísta, o que, em última análise, ensejaria não a conservação de si, mas a perda da liberdade, haja vista a permanente exposição de todos ao medo e à insegurança (sentimentos que levam a uma menor perfeição e diminuição da potência) resultantes dos conflitos das potências concorrentes. Contudo, “quer seja conduzido pela razão ou apenas pelo desejo, o homem, efetivamente, nada faz que não esteja conforme as regras da Natureza, isto é, em virtude do direito natural” (ESPINOSA, 1997, p. 443)³⁷, de modo que, se afetados majoritariamente pelos desejos os homens põem em risco a liberdade e a potência, é de se esperar que lancem mão de um outro afeto na tentativa de alcançarem um arranjo social compatível com a liberdade, a potência, o direito natural e a conservação de si: este afeto seria a razão, que também é parte de sua natureza. Ora, como vimos, agir segundo a razão para ir ao encontro de afetos promotores da conservação de si é, em Spinoza, ser livre. Logo, a democracia é o modo encontrado pelo afeto razão para construir um ambiente social onde o homem possa melhor viver em consonância com sua natureza e, portanto, harmonizar liberdade e conservação de si.

Para evitar o conflito de potências individuais concorrentes, assegurando paz social e divisão racional do trabalho, todos os indivíduos teriam se unido como partes

³⁵ Tratado Político, Capítulo II, §4º,

³⁶ Tratado Político, Capítulo II, § 5º

³⁷ Tratado Político, Capítulo II, § 5º

integrantes de um indivíduo superior, a sociedade, que receberia por transferência as potências individuais e, assim, passaria a ter um direito natural muito mais amplo, já que correspondente a este novo patamar alcançado pela soma das potências individuais transferidas (o direito natural corresponde ao quantum de potência acumulada). Essa nova potência resultante agiria na conservação e controle racional de todos com muito maior capacidade de realização.

Em Spinoza,

O direito de uma sociedade desse gênero é chamado democracia, e a democracia assim se define: a união dos homens em um todo e que tem um direito soberano coletivo sobre tudo o que está em seu poder. Daí essa consequência: que o soberano não está obrigado a nenhuma lei e que todos lhe devem obediência em tudo, pois todos tiveram, por um pacto³⁸ tácito ou explícito, de lhe transferir toda a potência que possuíam de se conservar, quer dizer, todo o seu direito natural. (SPINOZA, 2014, p. 279)³⁹

Não é ignorado por Spinoza (2020, p. 120) que os homens são renitentes à obediência aos seus semelhantes e que não há nada que lhes faça sofrer mais do que a regência imposta por outrem, mas ele argumenta que este não é um problema para a democracia, onde ninguém está submisso a um chefe que comanda, pois todos obedecem apenas a si mesmos, já que estão integrados no corpo coletivo para o qual transferiram a potência individual e de onde emanam as leis. Ora, seguir as próprias deliberações racionais não é obediência e nem implica perda de liberdade: “o povo não deixa de ser igualmente livre, pois não age por submissão à autoridade de outrem, mas por seu próprio consentimento” (SPINOZA, 2014, p. 121)⁴⁰.

Poderíamos perguntar: qual a garantia de que na democracia as deliberações serão sempre racionais e nunca corrompidas por casuísmos, absurdos, irracionalidades ou qualquer sorte de interesse imediatista inconciliável com os ditames da razão? Caso isso acontecesse, a democracia e a própria liberdade que ela tenciona assegurar estariam ameaçadas. Para essa pergunta Spinoza tem uma resposta que nos parece o ponto fraco de sua teoria democrática:

³⁸ Sobre Spinoza falar em “pacto” e, ainda assim, o considerarmos como integrante da corrente naturalista em relação à formação do Estado, ler nota nº 32.

³⁹ Tratado Teológico-Político, Cap. XVI, § 9º.

⁴⁰ Tratado Teológico-Político, Cap. V, § 9º.

Além do que, num estado democrático, teme-se menos o absurdo, pois é quase impossível que a maioria dos homens, unidos num todo, se esse todo é considerável, concorde com absurdidades. Em segundo lugar, é pouco de se temer em razão do fundamento e finalidade da democracia, que não é outro senão o de subtrair os homens ao domínio dos apetites e conservá-los, tanto quanto possível, nos limites da razão, a fim de que vivam na concórdia e na paz. Retirado esse fundamento, todo o edifício desaba (SPINOZA, 2014, p. 280)⁴¹.

Embora faça apologia à capacidade das massas de adotarem decisões consonantes com a razão, distantes do absurdo e da satisfação imediatista dos apetites, o próprio Spinoza, tratando da formação do Estado Hebreu, alega que

Em sua saída do Egito, não estavam vinculados ao direito de qualquer nação e lhes era então possível estabelecer novas leis, conforme lhes agradasse, isto é, constituir um novo direito, fundar seu Estado no lugar de sua escolha e ocupar as terras que quisessem. Mas não estavam em nada preparados para estabelecer com sabedoria as regras do direito e exercer o poder coletivamente, pois eram todos de uma compleição grosseira e estavam deprimidos pela servidão sofrida (SPINOZA, 2014, p. 121)⁴².

Logo, Spinoza entende que a compleição grosseira impede os homens de exercerem o poder coletivamente (o que é um dos pressupostos da democracia), mas também afirma que as sociedades eram, originariamente, democráticas em sua maioria, o que nos parece paradoxal: haveria então homens de compleição refinada nos primórdios pretensamente democráticos da formação do Estado? Como as sociedades poderiam ser, desde as suas origens, majoritariamente livres de homens grosseiros assemelhados aos rústicos hebreus que deixarem o Egito? Por outro lado, se as primeiras sociedades eram majoritariamente democráticas apesar dos homens de compleição grosseira que as compunham, não está claro por que Spinoza considerou esse fato impeditivo apenas para a sociedade dos hebreus. Não nos parece que haja explicações objetivas para essas questões em Spinoza, de modo que precisam ser construídas hermeneuticamente por quem se proponha colmatar tais lacunas.

Quanto à questão da organização política original das sociedades, Nietzsche nos parece ter uma coesão mais pronunciada do que Spinoza, pois, além de não apresentar a contradição acima descrita, alega objetivamente que “os Estados sinceramente democráticos devem a qualquer preço fornecer a todos a instrução mais elevada”

⁴¹ Tratado Teológico-Político, Cap. XVI, § 9º.

⁴² Tratado Teológico-Político, Capítulo V, § 10.

(NIETZSCHE, 2007, p. 194), o que incompatibiliza o surgimento de qualquer Estado, ainda mais da maioria dos Estados, com uma organização política democrática, haja vista não ser razoável conceber homens de instrução elevada em número considerável nos primórdios do Estado, e menos ainda antes dele.

Quanto à propensão de a coletividade chegar sempre a conclusões compatíveis com a razão e livres de apetites primitivos (uma das razões apresentadas por Spinoza para o sucesso da democracia), Nietzsche pensa exatamente o contrário:

Princípio: somente os indivíduos se sentem responsáveis. As massas foram inventadas para fazer coisas que o indivíduo não se anima a fazer. – Por isso todas as coletividades são cem vezes mais sinceras e instrutivas sobre a essência do homem do que o indivíduo. Este é fraco demais para ter coragem para os seus apetites... (NIETZSCHE, 2008, p. 363)⁴³.

Em Nietzsche, quanto mais uma coletividade estiver fortalecida para agir como tal, em uníssono, mas se sentirá livre para assumir os apetites que o homem individual recalca por medo de represálias daqueles que possam suplantá-lo em potência. Desse modo, não uma sociedade democrática, mas apenas uma sociedade hierarquizada segundo o critério da força (expressão de vontade de poder) poderia alcançar ordem e a racionalidade, pois cada camada de iguais em vontade de potência manteria sob controle as camadas inferiores e seria controlada pelas camadas superiores, de modo que não haveria ninguém suficientemente à vontade para agir segundo os próprios apetites sem temer a represália dos mais potentes. Mesmo a camada no topo da hierarquia teria contra si a ameaça de eventual união, total ou parcial, das camadas inferiores, razão pela qual teria também limites a observar.

Destaque-se que a força de que ora se fala em Nietzsche não é necessariamente a física (embora não seja totalmente prescindível), mas, principalmente, a força que se pode empregar na “grande política”, quando, então, “o conceito de política estará totalmente dissolvido em uma guerra de espíritos” (NIETZSCHE, 2011, p. 145)⁴⁴. Trata-se da força que promove a “guerra de espíritos” entre as naturezas fortes e fracas, não a guerra dos corpos. Essa guerra espiritual decorre do fato de que os homens inseridos no Estado ao estilo nietzscheano (que nada tem a ver com o Estado moderno) estariam hierarquizados e a todo tempo lutando para dominar os que lhes são inferiores em vontade de potência

⁴³ Vontade de Poder, § 716.

⁴⁴ Ecce Homo, Por que sou um destino, § 1º.

ou para fugir da dominação dos que lhes são superiores em vontade de potência. Apenas esse caráter agônico da estrutura social, imaginado por Nietzsche a partir de seus estudos do Estado grego clássico, poderia, na sua visão, liberar os instintos reprimidos, a vontade de potência e, com isso, permitir a constante superação e evolução do homem e da sociedade que ele forma. Logo, se para Spinoza (2020, p. 121) uma das virtudes democráticas é permitir que os homens vivam na concórdia e na paz, para Nietzsche (2018, p. 242) este é justamente o seu ponto fraco, pois em sua concepção é da guerra que o homem sai mais forte para o bem e para o mal⁴⁵. Uma sociedade em permanente paz e nivelamento igualitário, afastada do seu caráter agônico, é para Nietzsche uma espécie de túmulo de almas e lugar de degeneração das forças.

Quando aborda a configuração moderna do Estado, igualitário, pacífico e democrático, Nietzsche vê homens nivelados pela falsa premissa da igualdade democrática, impedidos de aplicarem a liberdade egoísta na busca de autossuperação e superação do outro, além de obrigados à repressão da vontade de potência que emana da natureza, razão pela qual considera que “tudo que o homem faz a serviço do Estado vai de encontro à sua natureza” (NIETZSCHE, 2008, p. 364)⁴⁶. Assim, ao contrário do que pressupõe Spinoza, em Nietzsche a democracia serve para aprisionar o homem e afastá-lo de sua natureza, não para aproximá-lo de sua liberdade natural.

As conclusões de Nietzsche acerca da democracia e de seus efeitos deletérios sobre a condição humana decorrem do fato de que ele a considera mera transposição da moral cristã para o campo político:

Sim, com a ajuda da religião que alimentou e ajudou os desejos mais sublimes do animal de rebanho, as coisas chegaram a tal ponto, que até nas instituições políticas e sociais vemos uma expressão cada vez mais clara dessa moral; o movimento democrático vai herdando o movimento cristão. (NIETZSCHE, 2014, p. 113)⁴⁷

Para Nietzsche (1998, p. 38), a moral cristã e a democracia são perversões da natureza, artifícios de conservação da vida decadente, pois nelas a fraqueza é mentirosamente mudada em mérito, a baixeza medrosa em humildade, a submissão àqueles a quem se odeia em obediência, o bom em mau e o mau em bom:

⁴⁵ Humano, demasiado humano, § 444.

⁴⁶ Vontade de Poder, § 718.

⁴⁷ Além do Bem e do Mal, § 202

Nós, que temos a fé muito diversa; nós, que vemos no movimento democrático não somente uma forma de decadência de organização política, como uma forma equivalente de degeneração, um declínio do tipo homem, um rebaixamento de seu valor até a mediocridade, para onde nós devemos dirigir nossas esperanças? (NIETZSCHE, 2014, p. 114)⁴⁸

Logo, vê-se que tanto Nietzsche quanto Spinoza não veem legitimidade em uma organização política que se valha da ordenação moral do mundo como fundamento. A diferença é que em Spinoza ocorreria uma natural e espontânea construção racional de um corpo único ao qual todos os integrantes transfeririam a potência individual, convictos de que esse corpo coletivo e fortalecido pela adição das potências recebidas em transferência – o corpo democrático – laboraria sempre racionalmente pela paz, conservação e liberdade daqueles que o integram; Nietzsche, ao contrário, pressupõe que as coletividades, quando chamadas a decidir nessa qualidade, jamais seriam capazes de fazê-lo racionalmente, pois se sentiriam fortalecidas para dar azo aos instintos e apetites que, em outras condições, os indivíduos são obrigados a recalcar por temor da represália dos mais potentes, razão pela qual propõe uma sociedade aristocrática, hierarquizada pelo critério da força (expressão da vontade de potência), na qual haveria uma dinâmica agônica de controles recíprocos entre as camadas hierarquizadas, de modo que o temor dos mais fracos em relação aos mais fortes, e o dos mais fortes em relação à união dos mais fracos, agiria como uma espécie de sistema de freios e contrapesos, impedindo o livre exercício dos apetites e obrigando a uma racionalidade que conservasse o equilíbrio do sistema, sem o lançar em uma paz paralisante, que impedisse o fortalecimento, a superação e a permanente evolução, pois Nietzsche herdou de Heráclito a concepção de que a guerra é o motor da evolução:

Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos parecem como duradouras, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade. Tudo ocorre na medida desse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a eterna justiça.⁴⁹ (NIETZSCHE, 1999, p.258)

⁴⁸ Além do Bem e do Mal, § 203

⁴⁹ A filosofia na época trágica dos gregos, § 5º.

5. Considerações finais

Em Spinoza, a liberdade consiste em conhecer racionalmente a natureza individual e fazer da razão – que é um afeto - a causa interna das afecções que levam a outros afetos, concordantes com essa natureza e reforçadores de sua potência de agir em prol da conservação de si. A servidão, por sua vez, consiste em desconhecer a própria natureza e permanecer majoritariamente exposto a afecções de origem externa, que aleatoriamente levariam a afetos contrários à natureza individual e, portanto, prejudiciais à conservação de si.

Em estado de natureza o homem estaria, inicialmente, na condição de servidão, pois cada um teria seu direito natural limitado exclusivamente pela potência individual, de modo que se todos o exercessem em plenitude, pautados exclusivamente pelos apetites e desejos (que também são afetos), haveria um permanente conflito de potências concorrentes, levando a afecções contrárias à natureza, à conservação de si e à manutenção sustentável da liberdade.

Compreendendo que os homens, impelidos por apetites ou desejos e limitados apenas pelas respectivas potências individuais, terminariam por atuar de modo contrário à conservação de si mesmos, Spinoza convenceu-se de que a maioria das sociedades originaram-se, então, a partir de um outro afeto, a razão, que levou a um arranjo democrático, segundo o qual os indivíduos se integrariam como partes em um indivíduo coletivo (a sociedade), cuja potência total, muito superior, equivaleria à soma das potências recebidas em transferência dos indivíduos integrantes, razão pela qual teria a prerrogativa de submeter a todos e manter sob controle os apetites e desejos individuais, utilizando em uníssono a potência resultante das transferências, promovendo a paz e, com muito maior eficiência, a conservação e a liberdade dos indivíduos.

De acordo com os fundamentos apresentados por Spinoza, esse indivíduo coletivo, governado democraticamente, seria propenso a não desviar da razão e, portanto, a agir sempre conforme a natureza, a liberdade e a conservação dos indivíduos integrantes. Ademais, não seria possível definir como servidão a submissão de todos ao indivíduo coletivo, pois sua vontade equivaleria à vontade coletiva e seria formada em proveito de todos, logo, em última análise os indivíduos integrantes estariam obedecendo às próprias deliberações, ou pelo menos às deliberações da maioria, e favorecendo a si mesmos.

Não obstante, a hipótese spinozista da natural origem democrática da maioria das sociedades não foi confirmada pela história e não é considerada pela atual teoria geral do

Estado como uma possibilidade razoável. Ademais, o próprio Spinoza, analisando a formação do Estado hebreu, reconheceu que não foi possível a adoção inicial de um governo coletivo porque o povo era constituído basicamente de homens de compleição grosseira, o que é incompatível com as exigências racionais democráticas, mas, ainda assim, sustenta que as primeiras sociedades foram majoritariamente democráticas, sem esclarecer como o mesmo fator impeditivo vislumbrado na origem do Estado hebreu – povo de compleição grosseira – não foi impeditivo para as primeiras sociedades que alega democráticas. Por derradeiro, a singela observação da prática democrática é suficiente para perceber que, historicamente, ao contrário do que supôs Spinoza, as deliberações democráticas corriqueiramente são corrompidas por casuísmos, absurdos, irracionalidades e toda sorte de interesses imediatistas e inconciliáveis com os ditames da razão.

Em adição às contradições acima indicadas, vêm as críticas nietzscheanas à democracia. Para Nietzsche, a origem do Estado não tem relação com contratos sociais e nem com o surgimento espontâneo e racional de sociedades democráticas. A natureza humana impeliria os mais fortes à dominação tirânica dos mais fracos, resultando em uma sociedade aristocrática, hierarquizada pelo critério da força, que é expressão da vontade de potência. Apenas em uma sociedade hierarquizada seria possível dominar os apetites e desejos humanos, pois os estamentos hierarquizados estariam sempre limitados em seus apetites pelo recíproco temor de represálias, funcionando como um sistema de freios e contrapesos, onde até mesmo o estamento no topo da hierarquia teria a temer a revolta de todos ou alguns dos estamentos inferiores.

Ao contrário de Spinoza, Nietzsche entende que se as decisões fossem tomadas sob a proteção de uma potência coletiva superior a todos a racionalidade seria afastada e os apetites e desejos estariam ainda mais propensos a emergirem, pois o ente coletivo, fortalecido em sua

potência, não temeria as represálias que impedem o indivíduo de agir sempre de acordo com a desmedida satisfação egoísta de seus apetites e desejos, logo, o ente coletivo seria irresponsável, haja vista a ausência de contas a prestar a alguém que rivalizasse com ele em potência.

Nietzsche alega, ainda, que a democracia é uma espécie de cristianismo laico, pois é a herdeira, no campo da política, dos valores cristãos, que cerceiam a natureza dos fortes em favor da conservação antinatural dos fracos, o que consegue realizar por intermédio de uma profunda inversão de valores, que sufoca o caráter agônico do indivíduo e da

sociedade humana, impedindo que a guerra de espíritos, permanente e natural, fortaleça o indivíduo e a sociedade, promovendo a evolução de ambos.

Em Spinoza, a paz democrática e igualitária é justamente um meio de realização da liberdade e da conservação dos indivíduos; em Nietzsche, o desejo spinozista de autoconservação é sintoma de uma natureza já doente e fraca, pois o que as naturezas sadias e fortes desejam é bem mais do que conservação, é a evolução, que se dá por intermédio da superação de si e do próximo, não da mera conservação. A superação e o novo apenas são possíveis com o fim da estagnação causada pela paz igualitária e democrática que caracteriza o Estado moderno, a fim de que haja espaço para a reinstalação de uma estrutura aristocrática, na qual o caráter agônico da sociedade seja permanentemente mantido como ambiente adequado à manifestação da vontade de potência ínsita à natureza humana, que a democracia cerceia de modo eficaz e com perigoso comprometimento da liberdade e da possibilidade de evolução.

A proposta nietzscheana de sociedade aristocrática e hierarquizada não tem a intenção de promover a igualdade entre os homens, mas, ao contrário, quer legitimar a desigualdade e incorporá-la a um ambiente político hierarquizado e agônico, necessário à efetivação da vontade de potência que coloca a vida social em permanente transformação evolutiva e fortalecimento. Seu pensamento político prevê, em certa medida, a servidão e a dominação dos mais fracos como fatores naturais e mesmo necessários, o que parece inaceitável tanto para a teoria spinozista quanto para a ética política formalmente declarada contemporaneamente, razão pela qual só seria realizável mediante a superação, ou transvaloração, dos valores culturalmente vigentes, balizados fortemente pelo cristianismo. Por outro lado, nos fornece uma via hermenêutica para compreendermos o porquê de as democracias, ao contrário do que pressupôs Spinoza, tão corriqueiramente chegarem a decisões absurdas e manifestamente apartadas da racionalidade, a saber: o ganho de força e relevância política das coletividades, que, chamadas a decidir, seriam incapazes de fazê-lo racionalmente, pois se sentiriam aptas a dar azo aos instintos e apetites que, em outras condições, os indivíduos seriam obrigados a recalcar por temor da represália dos mais potentes.

Referências

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008. 144 p.

- BÍBLIA, N. T. *O santo evangelho segundo S. Mateus*. In: *BÍBLIA*. Bíblia Sagrada: o Antigo e Novo Testamentos. Tradução: João Ferreira de Almeida. Santo André: Geográfica editora, 2009. p. 3-39.
- CAMPOS, André. A endoconstrução do contrato social em Spinoza. *Conatus: Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, v. 3, n. 5, p. 11-25, 01 fev. 2009. Semestral. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/issue/view/144>. Acesso em: 28 fev. 2021.
- CHAUI, Marilena. Da impotência à potência ou da imagem do livre-arbítrio à ideia da liberdade. In: MARTINS, André (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2009. p. 59-79.
- ESPINOSA, Baruch de. Tratado Político. In: ESPINOSA, Baruch de. *Espinosa: vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. p. 437-516. (Coleção Os Pensadores). Tradução de: Manuel de Castro.
- GAMBA, João Roberto Gorini. *Teoria geral do Estado e ciência política*. São Paulo: Atlas, 2019. 305 p.
- LIMA, Márcio José Silveira. Razão. In: GEN - GRUPO DE ESTUDOS NIETZSCHE (Brasil). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 352-354. (Coleção Sendas & Veredas).
- MARTINS, André (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2009. 310 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 252-265. (Coleção Os Pensadores). Tradução de: Rubens Rodrigues Torres Filho.
- _____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 363 p. Tradução de: Paulo César de Souza.
- _____. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. 513 p. Tradução de: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco Dias de Moraes.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. 216 p. Tradução de: Mário Ferreira dos Santos.
- _____. *Assim falou Zaratustra: livro para toda a gente e para ninguém*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. 352 p. Tradução de: José Mendes de Souza.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. 136 p. Tradução de: Paulo César de Souza.
- _____. *Ecce Homo: de como a gente se torna o que a gente é*. Porto Alegre: L&pm, 2011. 192 p. (Coleção L&PM POCKET). Tradução de: Marcelo Backes.
- _____. *Escritos sobre política: as ideologias e o aristocratism*. São Paulo: Loyola, 2007. 360 p. Tradução, apresentação e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho.
- _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 179 p. Tradução de: Paulo César de Souza.
- _____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Lafonte, 2018. 302 p. (Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal). Tradução de: Antônio Carlos Braga.
- PAULA, Marcos Ferreira de. O problema do desinteresse na filosofia de Spinoza. In: MARTINS, André (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2009. p. 233-246.
- PEDRO, Ana. A ética como conatus de Espinosa. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, v. 29, p. 26-36, 11 dez. 2013. Semestral. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/82747/85730>. Acesso em: 10 fev. 2022.
- SILVA, Júlia Alexim Nunes da. *Obediência e liberdade em Hobbes e Espinosa*. 2012. Disponível em: <https://www.icjp.pt/content/obediencia-e-liberdade-em-hobbes-e-espinosa>. Acesso em: 28 fev. 2021.

SPINOZA, Baruch. *Tratado Político*. Joinville: Clube dos Autores, 2020. 84 p. Tradução de: Camilo Schussler Barbosa.

_____. *Ética*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. 240 p. Tradução de: Tomaz Tadeu

_____. *Obra completa III*: tratado teológico-político. São Paulo: Perspectiva, 2014. 376 p. Tradução de: J. Guinsburg e Newton Cunha; Organização de: J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Barcarolla, 2013. 448 p. (Coleção Sendas & Veredas). Tradução de: Maria Aparecida Correa-Paty.

Recebido em: 05/10/2021

Aprovado em: 21/02/2022