DOI: https://doi.org/10.59488/tragica.v18i2.63920

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

Sobre a oposição deleuziana entre Estado e liberdade nos pensamentos de Nietzsche e Spinoza: uma breve leitura crítica de *Nietzsche e a filosofia*

On the Deleuzian opposition between State and freedom in the thoughts of Nietzsche and Spinoza: a brief critical reading of Nietzsche and philosophy

Gabriel Jacobina Marques
Mestrando em filosofia no PPGF-UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
Contato: g.jacobinamarques@gmail.com

Resumo: Este trabalho procura explicitar as diferenças inerentes à filosofia política de Baruch Spinoza e o pensamento de Friedrich Nietzsche a fim de empreender uma leitura crítica da obra *Nietzsche e a filosofia* de Gilles Deleuze, sobretudo no que concerne a leitura deleuziana do estatuto da liberdade e do Estado no pensamento destes dois grandes autores.

Palavras-chave: Política, Estado, liberdade, imanência, potência.

Abstract: This work seeks to render explicit the differences inherent in the political philosophy of Baruch Spinoza and the thought of Friedrich Nietzsche in order to undertake a critical reading of Deleuze's *Nietzsche and Philosophy*, especially with regard to the Deleuzian reading of the status of freedom and the State in the thoughts of these two great authors.

Keywords: Politics, State, freedom, immanence, potency.

Um dos aspectos mais importantes da leitura deleuziana de Nietzsche foi sua capacidade de extrair do pensamento nietzschiano algumas ferramentas crítico-metodológicas fundamentais, a fim de fundar um corpus conceitual que encontraria importantes ecos, tanto distantes quanto contemporâneos, na história da filosofia. O caso de Spinoza parece essencial não apenas porque o próprio Nietzsche se reconheceu como herdeiro do filósofo holandês, mas sobretudo porque, para a filosofia deleuziana, a interseção ou diálogo Nietzsche-Spinoza traz à tona alguns dos conceitos mais importantes do corpus deleuziano: *imanência*, *potência* e uma *antropologia anticartesiana*. No entanto, parece que a relação Nietzsche-Spinoza, justamente por conta da inegável proximidade entre os dois filósofos, encerra um aspecto polêmico. O objetivo aqui é analisar esses pontos de tensão entre Nietzsche e Spinoza, especialmente em termos da filosofia política, e apresentar um argumento sobre como Deleuze em sua leitura dessa relação muito raramente consegue dar conta de suas contradições. Tomando a obra *Nietzsche e a filosofia* (1962) como nosso campo de análise, vamos nos concentrar nas consequências políticas que dela decorrem, advogando por uma irredutibilidade das mesmas à perspectiva deleuziana.

A brilhante análise de Deleuze sobre a categoria crítica de *tipologia* em Nietzsche, ou seja, a crítica dos valores ou formas de vida que sustentam uma ordem epistêmica, ética e política, nos mostra em que sentido o conceito de imanência desempenha nesta ordem um papel fundamental: "não há metafísica que não julgue e menospreze a existência em nome de um mundo suprassensível"[1]. Ao fazer do niilismo a força reativa que sustenta as categorias de nosso pensamento, Nietzsche está, de fato, empreendendo uma crítica a qualquer forma de ontologia transcendente, uma vez que, na perspectiva tipológica, a moral e a ciência não são duas formas independentes de conhecimento, mas a expressão de uma *relação de forças* (ativas e reativas) dentro do *ser*. Não é por acaso que a descoberta da ontologia imanente de Baruch Spinoza foi um dos momentos de maior espanto intelectual na vida de Friedrich Nietzsche. De fato, uma concepção imanente da ontologia tem consequências completamente interconectadas em ambos os filósofos: uma rejeição da moralidade como base da legitimidade política a favor da potência, uma crítica do *cogito cartesiano* como categoria de análise antropológica e uma perspectiva de realização ética baseada na apreensão, ou postulado, da eternidade: o *eterno retorno* em Nietzsche e o *sub specie aeternitatis* em Spinoza. Entretanto, embora a questão nunca tenha sido uma aproximação totalizante entre as duas obras filosóficas, nosso argumento consiste em dizer que é nas consequências políticas de cada pensamento que as diferenças internas de cada "sistema" se mostram de forma mais explícita. Essa explicitação, por sua vez, nos remete sobretudo à profunda diferença no conceito de potência em cada autor e, consequentemente, suas ideias sobre liberdade e servidão. O caso de *Nietzsche e a filosofia*, obra de Gilles Deleuze publicada em 1962, é particularmente interessante, uma vez que em sua análise da filosofia de Nietzsche, Deleuze destaca repetidamente o que para ele parecem ser as instâncias anti-nietzschianas por excelência:

[1] DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. PUF, Paris, 2014 p. 54.

"a igreja, a moral, o estado, etc."[2] /"igreja ou estado"[3], uma vez que "a filosofia não serve nem à igreja nem ao estado"[4] , mas para fazer "homens livres"[5] cuja existência sob o "reino da lei e da virtude"[6] configura uma forma de traição[7]. Deleuze, no entanto, ao indicar *com quem* Nietzsche pensa e, sobretudo, *contra quem ou o que* seu pensamento é dirigido, parece assumir uma similitude muito bem fundamentada entre os conceitos de potência e liberdade na obra do filósofo alemão e na de Spinoza e isso fica claro em toda a sua obra. No livro em questão, lê-se por exemplo a seguinte formulação:

> Spinoza abriu para as ciências e a filosofia uma nova via: nós nem mesmo sabemos o que *pode* um corpo, dizia ele; falamos da consciência e do espírito, tagarelamos sobre isso tudo, mas não sabemos do que é capaz um corpo, quais forças lhe são próprias nem o que elas preparam. Nietzsche sabe que é chegada a hora.[8]

Em seguida, ao tratar do conceito de potência em Nietzsche e sua relação com o corpo, Deleuze afirma explicitamente que "é difícil, aqui, negar uma inspiração espinosista" e, afinal, após explicitar seu entendimento sobre a relação entre potência e afeto em Spinoza, termina seu raciocínio por afirmar que

> O mesmo se dá em Nietzsche: o poder de ser afetado não significa necessariamente passividade, mas *afetividade*, sensibilidade, sensação. É nesse sentido que Nietzsche, antes mesmo de ter elaborado o conceito de vontade de potência e dado a ele todo o seu significado, já falava de um *sentimento de potência*: a potência foi tratada por Nietzsche como uma questão de sentimento e sensibilidade, antes de sê-lo em termos de vontade. Mas quando elaborou o conceito completo de vontade de potência, essa primeira característica não desapareceu, ela tornou-se a manifestação da vontade de potência. [9]

Por fim, produzindo uma triangulação entre Nietzsche "denunciando o ressentimento"[10], Spinoza "denunciando a tristeza"[11] e Lucrécio "denunciando a perturbação da alma"[12], como aqueles que mais longe levaram "a tarefa crítica que caracteriza a filosofia"[13], Deleuze deixa clara então a consequência política desta genealogia filosófica:

> Não existe má-consciência que não seja ao mesmo tempo o assujeitamento do homem, uma armadilha para a vontade, a ocasião para todas as baixezas do pensamento. O reino do negativo é o reino

[2] Ibidem, p. 93
[3] Ibidem, p. 137
[4] Ibidem, p. 164
[5] Ibidem, p. 165
[6] Ibidem, p. 94
[7] Ibidem, p. 166
[8] Ibidem, p.70
[9] Ibidem, p.71
[10] Ibidem, p.218
[11] Ibidem
[12] Ibidem
[13] Ibidem

> das bestas poderosas, Igrejas e Estados, que nos acorrentam a seus próprios fins. [14]

Fica evidente pela naturalidade com que se passa de uma instância à outra que, para Deleuze, existe uma relação clara e explícita de continuidade entre os conceitos de *potência*, *liberdade* e a crítica do Estado no pensamento de Nietzsche e que esse panorama é tido como guardando uma afinidade profunda com o pensamento de Spinoza. No entanto, é preciso nos perguntarmos se o salto de Deleuze, da ontologia à política, se verifica realmente no pensamento de Nietzsche e, sobretudo, se essa afinidade crítico-conceitual apresentada por ele entre Spinoza e Nietzsche tem de fato uma pertinência robusta em suas respectivas obras. Em outras palavras: será que Nietzsche e Spinoza compartilham de fato, até suas consequências políticas, uma perspectiva similar sobre os conceitos de *potência* e *liberdade*? E, sobretudo, seria Nietzsche realmente esse crítico ferrenho do Estado que a interpretação de Deleuze nos apresenta?

Antes de entrar em uma análise sobre o que caracteriza essa diferença essencial entre Nietzsche e Spinoza, cujas consequências parecem ter sido subestimadas por Deleuze, é necessário explicitar aqui como Spinoza relaciona *potência*, *liberdade* e *política*. Em seu *Tratado Teológico-Político* de 1670, assim como no inacabado *Tratado Político*, Spinoza analisa a própria natureza da legitimidade política por meio de uma reflexão sobre o direito natural, afirmando que "o direito de cada pessoa se estende até onde se estende a potência determinada que lhe pertence"[15]. Ou seja, nos próprios fundamentos de sua concepção sobre o Estado civil e o direito, Spinoza descarta o papel que uma moral transcendente poderia exercer no ordenamento e na legitimação do poder político. Vemos aqui esboçado um encaminhamento sistemático de seu pensamento. Se a ontologia do filósofo holandês pode ser caracterizada, dentre outros aspectos, pela crítica da concepção antropomórfica de Deus, ou Substância, acarretando a exclusão da *finalidade* dentre as formas de causalidade que constituem o conhecimento, também sua concepção sobre a origem e a natureza do poder político exclui qualquer consideração sobre uma finalidade transcendente que pudesse legitimar ou fundamentar a instauração do direito civil. Na verdade, para Spinoza a possibilidade mesmo de se falar em *justiça* é decorrência da instauração do Estado Civil, e não o seu fundamento. Portanto, para garantir que o homem seja protegido do medo[16] tanto quanto possível, uma vez que Spinoza considera que "a Lei e a Instituição da Natureza [...] não proíbe nada, exceto o que ninguém deseja ou pode; nem conflitos, nem ódios"[17], é justamente na transferência da potência de cada indivíduo de governar a si mesmo segundo seus apetites para um poder soberano, representando a sociedade da qual ele próprio faz parte, que "todos permanecem iguais, como eram antes no Estado de Natureza"[18]. Vejamos então como se instaura a relação de continuidade entre indivíduo e coletividade organizada no pensamento espinosista.

---

[14] Ibidem
[15] SPINOZA, Baruch. *Oeuvres 2 - Traité Théologico-Politique*, traduction de Ch. Appuhn, Gallimard, 1965, Paris, p. 262.
[16] Ibidem p.263.
[17] Ibidem
[18] Ibidem p.268.

Lê-se na *parte II, proposição XIII, lema I* da *Ética* que "Os corpos se distinguem uns dos outros com relação ao movimento e ao repouso, à velocidade e à lentidão, e não com relação à substância". Um corpo individual, para Spinoza, nada mais é do que uma *composição organizada* de corpos aptos a serem afetados conjuntamente de um número determinado de formas e cujo princípio organizador se chama *conatus*. Como *essência atual da coisa*[19], o *conatus* é definido na *Ética* como "O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar no seu ser"[20]. Ou seja, cada coisa considerada em si mesma, não há como deduzir daí nada que possa destrui-la, pois sua existência em ato é causada pela essência mesma de Deus, sua causa eficiente. Daí o caráter, segundo Spinoza, auto evidente da proposição IV, parte II da *Ética:* "Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior"[21]. Levando-se em consideração que da essência atual de um indivíduo não se segue a duração de sua existência, pois isso envolveria uma limitação inerente à afirmação de sua existência em ato, é preciso nos perguntarmos sob que condições esse campo de forças e afetos que constituem os indivíduos singulares (complexos de corpos organizados perseverando no seu ser) constitui, *consequentemente*, uma dimensão política ou coletiva.

Retomando a relação entre o Estado Natural e o Estado Civil na obra política de Spinoza e em consonância com o que foi demonstrado acima, Spinoza afirma claramente no *Tratado Político* de 1677 que

> Enquanto os homens permanecem à mercê da cólera, da inveja, ou qualquer sentimento de raiva, eles são conduzidos a se oporem uns aos outros [...]. Como os homens estão sujeitos por natureza a esses sentimentos, eles são também por natureza inimigos uns dos outros.[22]

É precisamente porque em Spinoza o *direito natural é equivalente à potência que cada um pode exercer*, que a passagem do direito natural ao direito civil não se caracteriza por uma coerção da liberdade, mas, pelo contrário, um aumento da potência de cada indivíduo, caracterizado explicitamente no *Tratado Político,* parágrafo 13 do capítulo II:

> Se duas pessoas entram em acordo entre elas e unem suas forças, elas terão mais poder juntas e consequentemente um direito superior sobre a natureza do que cada uma tinha anteriormente por si só, e quanto mais numerosos forem os homens que juntarem suas forças, assim também maior será o seu direito.[23]

Da mesma maneira que o *conatus* individual é caracterizado pela potência que cada coisa tem de perseverar no seu ser, o Estado representa na obra de Spinoza essa *composição organizada* de indivíduos exercendo um *direito comum*, ou *imperium*, que se estende até onde vai, numa "dimensão superior", o conatus do Estado Civil, chamado por Spinoza de *potência do número*[24] ou *multitudo*. Igualmente, porque "o corpo e a alma

[19] CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa.* Companhia das Letras. São Paulo, 2003, p. 138.
[20] SPINOZA, B. *Oeuvres 3 Éthique.* GF Flammarion, Paris, 1965. p. 143 (E2P6)
[21] Ibidem, p. 142 (E2P4)
[22] SPINOZA, B. *Oeuvres 4 Traité Politique Lettres*. GF Flammarion, Paris, 1966. p. 20
[23] Ibidem
[24] Ibidem, p. 21

do Estado como um todo tem um direito que tem por medida sua potência, como vimos que era o caso para cada indivíduo no estado de natureza[...]"[25], é precisamente na capacidade dessa coletividade organizada de instaurar de forma mais ou menos abrangente o direito comum que reside o conatus individual de cada cidadão e seu direito sobre a natureza. Spinoza desenvolve então, a partir desse raciocínio, uma teoria da liberdade humana indissociável do continuum entre *conatus individual* e *potência da multitudo*, esta última determinada pelo *direito comum*. E mais além, tanto no *Tratado Teológico Político* quanto no *Tratado Político*, nós encontramos explicitadas considerações ulteriores sobre essa relação essencial. Pois que o *direito de coerção*, necessário para a manutenção da paz, que a Cidade exerce sobre cada um de seus cidadãos se legitima *exclusivamente* pela aumento de potência do qual cada um usufrui como *sujeito* dessa mesma, Spinoza deduz, sobretudo ao longo do *Tratado Político*, que existe uma relação direta entre a capacidade do direito comum de produzir uma relação de maior igualdade política entre os cidadãos e a potência que esse Estado poderá exercer na sua proteção e na garantia da liberdade de cada um dos seus sujeitos. Sobre a relação entre as formas do direito comum e a potência coletiva, Spinoza considera que

> Se a Cidade concede a alguém o direito e por consequência o poder de viver segundo sua própria vontade, ela se desfaz de seu próprio direito e o transfere àquele a quem ela dá esse poder. Se ela confere esse poder a duas pessoas ou a algumas, ela divide o Estado, cada um destes aos quais foi dado esse poder vivendo segundo sua vontade. Se enfim ela dá esse poder a cada um dentre os cidadãos, ela destroi a si mesma; a Cidade deixa de existir e voltamos ao estado de natureza.[26]

De forma análoga, ao se debruçar sobre a república romana, uma das duas formas de *governo aristocrático* analisadas no *Tratado Político*, Spinoza afirma que "quando um pequeno número de homens decide tudo segundo suas próprias afeições, é a liberdade, é o bem comum que perece"[27]. Entretanto, é evidente a necessidade de nos perguntarmos, com Spinoza, em *que medida* o poder de deliberação dos cidadãos se relaciona com a potência do Estado e o seu direito. Ora, a resposta segue o raciocínio segundo o qual o filósofo conduz toda sua reflexão sobre a relação entre a *potência* e o *direito* no Estado natural e no Estado civil. Na medida em que o Estado, dotado de uma potência superior a cada cidadão e portanto exercendo sobre eles a soberania absoluta para que se instaure o direito comum, *não pode* legislar sobre a *opinião* mas somente sobre os *atos*, pois é impossível para um indivíduo transferir para ele a sua faculdade de refletir e concluir sobre qualquer assunto, sejam as leis, os modos ou a sua fé, o Estado não detém, portanto, o *direito* de fazê-lo, sem que assim não se ponha em perigo o princípio da sua existência e, pela própria natureza do direito natural, a sua existência ela mesma. Por isso, Spinoza insiste que

> É portanto somente ao direito de agir segundo seu próprio decreto que ele [o cidadão] renunciou, não ao direito de pensar e de emitir um juízo;

[25] Ibidem, p.25
[26] Ibidem, p. 26
[27] Ibidem, p.103

> consequentemente ninguém pode em verdade, sem pôr em perigo o direito do soberano, agir contra o seu decreto, mas ele pode com total liberdade opinar e ter um juízo, e consequentemente falar também, contanto que ele não vá além da simples palavra ou do ensino, e que ele defenda sua opinião segundo a Razão apenas, não pela astúcia, pela cólera ou pela raiva, nem na intenção de modificar o que quer que seja no Estado da autoridade do seu próprio decreto.[28]

E mais adiante, Spinoza afirma de forma clara que "aquilo que não se pode proibir, deve-se *necessariamente* permitir, apesar dos danos que eventualmente possam resultar"[29]. Vemos, portanto, que a própria liberdade de expressão, teorizada de forma clarividente por Spinoza, não se baseia numa perspectiva normativa tendo como fundamento um *princípio ideal*, mas decorre da própria natureza do Estado civil, no qual subsiste a relação entre *potência* e *direito* do Estado natural, no entanto em outra dimensão, por assim dizer, onde a questão gira em torno da *soberania* e do *direito comum*. Enfim, torna-se claro porque Spinoza escreve sobre o fundamento e o fim do Estado civil como sendo o de "subtrair os homens à dominação absurda do Apetite e os manter, tanto quanto for possível, nos limites da Razão, para que vivam na concórdia e na paz "[30] e que "cumpram todos os seus deveres em segurança, para que eles próprios possam usar uma Razão livre, para que possam suportar uns aos outros sem malícia. O fim do Estado é, portanto, a liberdade"[31]. Ironicamente, Spinoza parece responder precisamente aos argumentos deleuzo-nietzschianos ao insistir que "Não, repito, o fim do Estado não é fazer com que os homens passem da condição de seres razoáveis para a de bestas brutas ou autômatos"[32]. Uma vez que a liberdade natural, ou o exercício da potência individual, só existe retroativamente em um estado que sempre já foi transferido para o poder soberano, a questão suprema para Spinoza é a natureza da organização desse Estado, de modo que o poder soberano seja a expressão mais perfeita do bem comum, guiado pela Razão. Evidencia-se, portanto, no mesmo movimento a indissociabilidade entre liberdade individual e potência coletiva no pensamento político de Spinoza. André Martins considera, de forma esclarecedora, que

> Perseverar em seu ser, pois, diferentemente de perseverar em seu estado, significa expressar sua potência; enquanto manter seu estado atual poderia desembocar no seu oposto, pois que a manutenção da não mudança em um real em constante mudança posto que relacional, significaria a tentativa de contrariar o movimento e devir inevitáveis das coisas.[33]

Daí a progressão do pensamento político de Spinoza em direção a uma forma particular de governo, não desenvolvida sistematicamente por ele, mas esboçada no

[28] SPINOZA, Baruch. *Oeuvres 2 - Traité Théologico-Politique*, traduction de Ch. Appuhn, Gallimard, 1965, p.329
[29] Ibidem, p. 331
[30] Ibidem, p. 267
[31] Ibidem, p.329.
[32] Ibidem, p.329.
[33] MARTINS, André. "A grande identidade Spinoza Winnicott Ou a força vital da imanência". In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v. 11, nº 1, p. 109-139, 2018*

Tratado Político sob o nome de *imperium absolutum*[34]: a democracia. Diferentemente, portanto, do que a crítica nietzschiana ao socialismo e ao liberalismo parece justificar, a igualdade como objetivo da ordem política, menos do que um fim em si mesma, tem em Spinoza a *liberdade como seu fim supremo*.

Voltando à nossa reflexão primordial, se Deleuze retrata Nietzsche como o inimigo do Estado e de todo poder instituído, deve haver necessariamente um ponto de ruptura entre o filósofo alemão e o pensamento espinosista. De fato, em uma nota de rodapé, Deleuze nos dá a chave analítica fundamental para entender sua interpretação dessa ruptura, ausente em toda a obra. Falando da vontade de potência e de sua relação com a potência de ser afetado, o sentimento primário da força para Nietzsche, Deleuze ressalta que

> Se nossa interpretação é exata, Spinoza viu antes de Nietzsche que uma força não era separável do poder de ser afetado e que esse poder exprimia a sua potência. Nietzsche não é menos crítico em relação a Spinoza, mas em outro ponto: Spinoza não conseguiu se elevar à concepção de uma vontade de potência, ele confundiu potência com mera força e concebeu a força de forma reativa (cf. conatus e conservação)[35]

Podemos ver, então, que, de acordo com Deleuze, o ponto de ruptura entre Spinoza e Nietzsche não é exatamente um ponto de ruptura, mas uma limitação das conclusões políticas de Spinoza em relação aos princípios de sua própria ontologia, desenvolvida ulteriormente no pensamento nietzschiano. De fato, se tomarmos o vocabulário de Nietzsche, é perfeitamente razoável afirmar, com Deleuze, que Spinoza concebe a liberdade de forma negativa e, portanto, que a potência spinozista é uma força reativa por excelência. Basta lembrar os exemplos dados pelo autor do *Tratado Teológico-Político* com relação ao medo, ao ódio e à raiva. No entanto, há um ponto em que a continuidade dessa crítica não se sustenta, um argumento que Deleuze também destacou, mas que ainda parece confuso em sua análise: a formulação do vocabulário nietzschiano em torno da força só foi formalizada como um empreendimento de natureza crítica, e não política. Visando a transvaloração de valores, a proposta nietzschiana de superar o niilismo como *ratio cognoscendi* pela afirmação como vontade de potência, superando assim o homem como sujeito-saber-sensível, ou seja, um rearranjo de forças ativas em direção a uma nova "sensibilidade" no sentido kantiano, esse empreendimento não encontra em nenhum lugar da obra de Nietzsche uma expressão explicitamente política. Na mesma linha, Deleuze observa que Nietzsche afirma na *Genealogia da moral*, de 1887, que o *tipo* que quer fundar sua filosofia é uma "espécie de homem cuja teleologia leva um pouco mais alto do que o bem de um Estado"[36]. De fato, para Nietzsche, a verdadeira vontade de potência é, por excelência, *não representativa*, mas *criativa*, em outras palavras, fundadora dos *valores dos valores*. O desejo de criar valores, ao invés do desejo de encontrar a verdade, é a finalidade da sua

[34] SPINOZA, B. *Oeuvres 4 Traité Politique Lettres*. GF Flammarion, Paris, 1966, p. 113
[35] DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. PUF, Paris, 2014, p. 97
[36] Ibidem p.170

transvaloração. No entanto, como o próprio Deleuze observa, "o elemento criativo do significado e dos valores também é necessariamente definido como um elemento crítico"[37], de modo que é necessário concluir que, de fato, essa "teleologia para além do Estado" só é realmente desenvolvida em Nietzsche como uma resposta à pergunta *Quem deve liderar a crítica?*, ou seja, uma pergunta essencialmente relativa à transvaloração de valores.

No que diz respeito à filosofia política, se Nietzsche está comprometido com uma reformulação radical de valores por meio da superação do homem como sujeito crítico, as consequências desse empreendimento são bastante ambíguas em sua obra. É verdade que o filósofo alemão critica repetidamente o Estado, mas uma leitura atenta de sua obra notará que essa crítica é dirigida a um Estado em particular, o Estado representativo ou a democracia burguesa, já que em várias ocasiões ao longo de sua vida vemos Nietzsche criticar radicalmente anarquistas, socialistas, liberais e até o que hoje poderíamos chamar de protofascistas, daí seu desprezo pela atmosfera política e intelectual da Alemanha *fin de siècle*. Por exemplo, em *Além do bem e do mal* (1886), Nietzsche tece um ataque feroz aos anarquistas que nos mostra exatamente onde a perspectiva de Gilles Deleuze parece obstruir a lacuna entre Nietzsche e Spinoza, bem como a lacuna entre a crítica de Nietzsche ao Estado e a sua própria. Referenciando ironicamente a luta política pela liberdade *concebida como uma reação contra leis arbitrárias*, Nietzsche afirma:

> A surpreendente realidade, entretanto, é que tudo o que existe ou existiu na Terra em termos de liberdade, delicadeza, ousadia, dança, segurança magistral, seja no pensamento, no governo ou na arte de falar e convencer, só se desenvolveu, tanto na ordem artística quanto na moral, graças à "tirania" dessas "leis arbitrárias"; É aí, ao que tudo indica, que se encontra a "natureza", e não no laissez-faire.[38]

Essa passagem, tão ambígua quanto provocativa, não deixa dúvidas, entretanto, quanto à natureza da crítica de Nietzsche ao Estado: ela deve ser necessariamente entendida como remetendo ao fato que o Estado representa, na modernidade, o que Nietzsche chama de *moralidade democrática*[39], herdeira do cristianismo, uma vez que os verdadeiros opositores do Estado em si mesmo, os anarquistas, não são menos criticados por Nietzsche por seus ataques às leis arbitrárias. O próprio autor de *Além do bem e do mal* vê toda obra "elevada" da história como um produto da ordem estabelecida, instituída. Essa ordem, por outro lado, na filosofia política nietzschiana, serviria para defender os fortes contra os fracos, para proteger e preservar o esforço social direcionado não para encontrar a igualdade, mas para criar uma hierarquia que daria origem ao nascimento e ao desenvolvimento de grandes gênios, grandes filósofos e grandes artistas, nos quais o homem comum encontraria sua própria humanidade superada, daí a admiração de Nietzsche pelo *tipo renascentista*.[40]

---

[37] Ibidem p.133
[38] NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal*, §188, p. 125.
[39] Ibidem, p. 145
[40] Sobre aristocracia e democracia no pensamento nietzschiano ver MARTON, Scarlett. "Nietzsche e a crítica da democracia". In: *Dissertatio*, Pelotas, UFPel, n° 33, 2011 p. 17 - 33

Ainda sobre a perspectiva nietzschiana acerca da modernidade democrática, vale ressaltar que sua radical irredutibilidade ao pensamento spinozista se dá repetidas vezes sob a égide de termos como "sentimento gregário", "mediocridade", "coletividade redentora".[41] São exemplares algumas passagens de *Além do bem e do mal* nas quais a aproximação entre os conceitos de potência e liberdade se deixam ver num quadro mais próximo do que seria um "sistema" nietzscheano, ainda que por oposição. Primeiramente, comparando socialistas e democratas liberais, inimigos somente em aparência segundo o filósofo alemão, afirma-se que:

> são fundamentalmente e instintivamente contra toda forma de sociedade que não seja a do rebanho *autônomo* [...]; como eles, resistem ferozmente a qualquer reivindicação particular, a toda prerrogativa e *privilégio* [grifo meu].[42]

Destaca-se então, por oposição, que o privilégio, o particular, como categoria política positiva seria a expressão de uma força moral mais elevada, fundamentando uma construção social que visa a liberdade de um certo tipo de indivíduo. Isso fica explícito na seguinte passagem da mesma obra:

> Os instintos os mais elevados e os mais fortes, nos momentos em que elevam o indivíduo muito acima e muito além do baixo nível da consciência gregária, atingem no coração o amor-próprio da coletividade.[43]

Enfim, reproduzimos aqui uma última passagem, mais extensa, que acreditamos dar corpo e clareza às considerações por nós tecidas. Em prenúncio à vinda dos *novos filósofos*, Nietzsche declara abertamente:

> Nós que pertencemos a outra fé, nós que tomamos o movimento democrático não somente por um estágio decadente da organização política, mas também por um estágio decadente onde o homem se apequena, cai na mediocridade e se deprecia, onde colocaremos nossas esperanças? Nos *novos filósofos,* não temos escolha; [...] Para ensinar ao homem o porvir do homem, porvir que será sua *vontade* e que dependerá dela, para realizar uma grandiosa empreitada de educação e de *seleção* [grifo nosso] e acabar com o aterrador reino do sem-sentido, do acaso que se chamou "história" até o presente - o sem-sentido do "maior número"[44]

A questão de até que ponto Nietzsche pode ser considerado um pensador aristocrático em suas visões políticas não encontraria neste texto a extensão necessária para uma reflexão apropriada, mas é inequívoco ao longo de sua obra que a *igualdade* e a *liberdade* são apresentadas como inconciliáveis no que diz respeito à finalidade do poder instituído. Vale reproduzir, no entanto, a breve conclusão de Scarlett Marton sobre

[41] NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal*, §202, p. 144-146.
[42] Ibidem, §201, p. 145.
[43] Ibidem, §201, p. 142.
[44] Ibidem, §203, p. 147.A contradição com a perspectiva spinozista fica explícita nessa passagem.

o assunto: "Que Nietzsche tome a defesa do aristocratismo contra o ideal gregário, fica evidente quando se percorre os seus textos" [45] e, para além da teoria,

> O homem nobre a que se refere não se reduz a mero conceito; em contextos muito precisos, acredita deparar-se com ele. Julga que existiu nos séculos XVII e XVIII com a nobreza francesa, no Renascimento com a comunidade aristocrática de Veneza e sobretudo na Antiga Grécia com a aristocracia guerreira [46]

Pensando em termos espinosistas, para Nietzsche o aumento do *conatus individual* no Estado é consequência da desigualdade hierárquica por ele instaurada, o oposto de Spinoza. No entanto, a questão principal se torna cada vez mais clara: quando Deleuze assume que, para Nietzsche, o Estado é *o oposto* da liberdade, ele não apenas produz uma fissura entre a filosofia de Spinoza e a de Nietzsche que é profundamente difícil de resolver, mas também parece que o filósofo francês está criando uma terceira perspectiva, original, com base em um amálgama particular "espinosista-nietzschiano". *A suposição de que o "antiestadismo" declarado de Nietzsche se relaciona frente à ideia de liberdade da mesma forma que Spinoza a constrói e, acima de tudo, de que há uma identidade entre as noções de potência e liberdade de Spinoza e Nietzsche é precisamente o que tentamos criticar em relação à perspectiva deleuziana.* A expressão política da potência em Spinoza é essencialmente coletiva, da multidão, e é chamada de liberdade. Em Nietzsche, essa dimensão é profundamente ambígua porque nunca expressa de forma sistemática, mas com os elementos que temos, parece ser essencialmente individual e sua expressão política só pode ser relacionada à liberdade se ela se afirmar *contra a massa*, contra o sentimento gregário, em uma hierarquia que visa superar o *tipo de modernidade* e sua moral democrática. Assim, se Deleuze vê em Nietzsche uma oposição radical entre o poder instituído e a liberdade, procuramos demonstrar que essa análise se configura como uma perspectiva *estritamente deleuziana* do Estado, leitura esta que imprime tons anarquistas ao pensamento nietzschiano e, ignorando diferenças fundamentais, o associa de forma inadequada à filosofia de Spinoza.

Referências bibliográficas

CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa.* Companhia das Letras. São Paulo, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2014.

MARTINS, André. A grande identidade Spinoza Winnicott Ou a força vital da imanência. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência,* Rio de Janeiro, v. 11, nº 1, 2018, p. 109-139.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e a crítica da democracia. *Dissertatio*, Pelotas, UFPel, n° 33, 2011, p. 17 – 33.

NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal*. Paris: Folio, 1987.

[45] Ibidem, p. 25
[46] Ibidem, p. 26

SPINOZA, Baruch. *Oeuvres 2 - Traité Théologico-Politique*. Traduction de Ch. Appuhn, Paris: Gallimard, 1965.

SPINOZA, Baruch. *Oeuvres 3 – Éthique.* Traduction de Ch. Appuhn, Paris: Gallimard, 1965.

SPINOZA, Baruch. *Oeuvres 4 - Traité Politique Lettres*. Traduction de Ch. Appuhn, Paris: Gallimard, 1966.

Recebido / Received: 09/05/2024
Aprovado / Approved: 06/06/2025