

36º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS

GT 35 – Teoria política e pensamento político brasileiro

1ª SESSÃO JUSTIÇA, LIBERDADE E REPRESENTAÇÃO

**VIDA, AGONISMO E LIBERDADE EM MAQUIAVEL E
NIETZSCHE**

Jean Gabriel Castro da Costa - UFSC

“No fundo amo apenas a vida” (Nietzsche. *Assim falou Zaratustra*, I, *O canto da dança*)

“Mas nas repúblicas há mais vida, maior ódio, mais desejo de vingança” (Maquiavel. *O Príncipe*, V)

Quando alguns comentadores reduzem a afinidade entre Maquiavel e Nietzsche apenas ao realismo político¹, que ambos mobilizaram contra os filósofos que “imaginaram repúblicas nunca vistas”, esquecem com isso o fundamental: Maquiavel e Nietzsche compartilhavam uma perspectiva trágica sobre o cosmos e sobre a vida. Essa perspectiva os fez entender a liberdade como tensão favorável à vida e o estado como arena para a disputa. O termo “trágico” aqui refere-se a uma visão de mundo que encontra suas origens na cultura greco-romana antiga e seus valores centrais, que formavam o senso comum de sua época, podem ser identificados mais nas obras de poetas e historiadores antigos, do que nas obras dos filósofos, que, frequentemente, foram críticos do trágico. Elementos centrais da cultura trágica foram criticados por Platão, mas só foram suplantados com a posterior hegemonia do cristianismo. Entre os modernos, perspectivas trágicas apareceram em momentos de abalo nos pressupostos fundamentais da tradição judaico-cristã, quando acompanhados por uma recuperação dos antigos, pensados em termos próprios, e pela tentativa de imitar os antigos. O trágico é uma das saídas teóricas que resultam do choque entre ideias oriundas destas duas tradições culturais diferentes: a greco-romana antiga e a judaico-cristã. Este foi o caso da Renascença italiana e da Alemanha, de Winckelmann, com a publicação de *Reflexões sobre a imitação da arte grega na pintura e na escultura*, em 1755, até Nietzsche, que se autoneomeou “o primeiro filósofo trágico – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista” (NIETZSCHE, EH, NT, 3).

A inversão dos valores trágicos operada pelo platonismo e pela tradição judaico-cristã abriu o processo histórico do niilismo europeu, que, por sua vez, culminou com o esgotamento da própria ideia metafísica de fundamento. Nietzsche nomeou esse esgotamento de “morte de Deus”, e, para ele, as consequências desta morte *ainda* não teriam atingido plenamente a moralidade que era derivada daquele fundamento que se esgotara. Por isso, Nietzsche anuncia a morte de Deus não para os que ainda eram religiosos, mas para os homens de conhecimento, ateus e agnósticos europeus, que não acreditavam mais no velho Deus, mas seguiam, sem pensar, a moralidade que era

1 Sobre Maquiavel e Nietzsche como realistas: DOMBOWSKI, 2004; APPEL, 1999; ANSELL-PEARSON, 1996. Sobre o realismo trágico de Nietzsche: KIRKLAND, 2010.

derivada da antiga crença.

O que Nietzsche chama de “morte de Deus” é, portanto, “o maior de todos os acontecimentos recentes”, pois com ele são colocados em questão todos os pressupostos metafísicos que formavam as bases do pensamento ocidental desde o fim do mundo antigo. Um dos traços dessa metafísica consistia em dividir a realidade em diversas oposições binárias, a partir das quais se promovia um dos lados sobre o outro ou se procurava excluir o outro lado. Por exemplo, o ser sobre o devir, os universais sobre os particulares, a verdade sobre a aparência, a identidade sobre a diferença, a razão sobre a paixão, o espírito sobre o corpo. Tudo construído para fornecer fundamentos fixos capazes de superar ou resolver as condições negativas e forças de desordem que desafiam a existência humana. Os antigos trágicos, não tocados pelo platonismo, ainda não conheciam essas oposições binárias, e os trágicos modernos as rejeitam.

Na filosofia política, os trágicos posicionam-se contra algumas ideias firmemente enraizadas na tradição ocidental como: a projeção utópica de um mundo sem poder e a ideia de que a concórdia (*homonoia*), e não a disputa (*Éris/Polemos*), seria a essência da política. Esse ideal de convivência que procura excluir o *polemos* e eliminar a arbitrariedade do mundo aparece com clareza já em sua primeira manifestação na filosofia política, em *A República*, quando Platão se opõe à visão trágica sobre a justiça e o poder. Os sofistas, plenamente ancorados na cultura trágica, entendiam que “o homem é a medida de todas as coisas” (Protágoras) e não seria possível encontrarmos *uma* “Ideia de bem”, pois tudo o que temos são pontos de vista, e, se uma determinada visão de bem prevalece sobre outras, isso não teria nenhuma relação com uma suposta “Verdade” delas, mas apenas com seu maior sucesso em se impor, por meio da retórica ou da força. A justiça seria simplesmente o resultado de uma luta, a expressão uma determinada correlação de forças. Portanto, na perspectiva trágica, que ainda era a dos sofistas, seria impossível pensar a justiça fora das convenções e recursos retóricos da linguagem e fora de relações de poder determinadas.

Platão quer negar a posição trágico-sofística, pois queria excluir a arbitrariedade do mundo, excluir o particularismo em suas raízes, por isso começa a cruzada contra a retórica e contra o poder enquanto poder. Os filósofos poderiam encontrar um conhecimento verdadeiro que forneceria um fundamento absoluto a partir do qual seria

possível superar arbitrariedade do conflitivo mundo do vir a ser. O governo dos filósofos na *República*, seria um governo técnico exercido no interesse do governado, e não um poder particular de alguns homens sobre outros homens. É a dimensão coercitiva e particularista do poder que desapareceria em um governo dos filósofos. É para preparar o leitor para a aceitação do governo técnico dos filósofos que Platão mobiliza o exemplo do poder do médico sobre seus pacientes, quando Sócrates diz a Trasímaco que “Nenhuma ciência tem em vista nem impõe o que é vantajoso para o mais forte, mas para o mais fraco” e “Nenhum médico, portanto, enquanto médico, tem em vista nem impõe o vantajoso para o médico, mas para o doente”, portanto, “nenhuma outra pessoa, em nenhum posto de comando, na medida em que é chefe, tem em vista e impõe o útil para si mesmo, mas o útil para o governado e para aquele a quem ele presta serviço e, voltando os olhos para isso e para o que é útil e conveniente para aquele, diz tudo o que diz e faz tudo o que faz” (PLATÃO, *REPÚBLICA*, 342d-e). Trasímaco zomba da resposta dizendo “Que acreditas, que os pastores ou os boeiros têm em vista o bem das ovelhas ou dos bois; que os engordam e deles cuidam olhando para algo que não é o bem de seus senhores ou o seu próprio...”, chama Sócrates de ingênuo e retoma a tese de que a justiça é a vantagem do mais forte (PLATÃO, *REPÚBLICA*, 343b)

O médico domina uma ciência e com base nela ordena um tratamento ao paciente, que o aceitaria de bom grado, quer dizer, sem entender a ordem do médico como um poder coercitivo e arbitrário. Como os médicos, os filósofos governantes, também possuiriam um conhecimento verdadeiro e suas ordens seriam exercidas no interesse dos governados. O governo dos filósofos estaria imune a qualquer particularismo, pois suas ordens não seriam derivadas de *opiniões* sobre o bem, mas do conhecimento verdadeiro sobre *A ideia de bem*. Além disso, os filósofos governantes não teriam nem propriedade privada nem família, poderosas fontes de interesse particular. Os governados, por sua vez, não estariam sofrendo coerção alguma, pois ocupariam uma posição na sociedade adequada à natureza da sua alma, e, “a justiça é cada um possuir o que é seu e realizar o que lhe cabe” (PLATÃO, *REPÚBLICA*, 434a-b). Trata-se excluir a arbitrariedade do mundo, evitar o governo dos homens, substituí-lo pelo governo da técnica e da lei, que aparecem como instrumentos redentores nas mãos dos filósofos.

Ainda que Aristóteles afaste-se de Platão em pontos fundamentais, o estagirita

também critica o poder enquanto poder de alguns homens sobre outros homens, um poder dos mais fortes na qualidade de mais fortes (pela riqueza, pelo número...). Como se sabe, o estagirita afasta-se de Platão quando condena a tentativa de eliminar o particularismo em suas raízes, pois, para Aristóteles, a *unidade* proposta por Platão reduziria a *polis* a uma família ou a um indivíduo, esquecendo que a *polis* é por natureza uma pluralidade (ARISTÓTELES, POLÍTICA, 1261b). Entretanto, isso não significa um retorno à posição trágica sobre justiça e poder, o que pode ser notado, por exemplo, quando Aristóteles considera que “querer o reinado de um homem é querer o reinado de uma besta selvagem” (ARISTÓTELES, *A Política*, 1287a). O poder justo também é apresentado como aquele que está de acordo com a “natureza”. Nesse sentido, Aristóteles diz que nem sempre há coincidência entre os que são escravos por natureza e os que o são por lei, e, por vezes, um homem que não é escravo por natureza permanece escravo “sob compulsão”, mas, “há uma certa comunidade de interesses e amizade entre o escravo e o senhor *quando eles são qualificados pela natureza para as respectivas posições*” (ARISTÓTELES, *POLÍTICA*, 1255b. Grifos nossos). Quando o escravo por natureza é escravo de fato não haveria dominação bruta, mas uma “comunidade de interesses e amizade”.

Portanto, já no início da filosofia política nasce a sua mais longa unanimidade, que encontraria partidários ao longo de toda a sua história, até mesmo entre tendências “superficialmente adversárias”, como os liberais e socialistas. Que ideal unânime é esse? O rebanho autônomo (NIETZSCHE, BM, § 202), uma forma de governo em que não há mais dominação, mas sim um “poder livremente aceito pelo rebanho dos bípedes” (PLATÃO, *Político*, 276e). Para Lebrun, este ideal está presente nos mais variados pensadores, norteou a dialética, de Sócrates a Hegel, em sua tarefa “pacificadora”. Hegel nas suas *preleções sobre a filosofia da história*, escreve:

“É preciso ao menos fazer com que a mera obediência seja o menos possível exigida dos cidadãos, que o mínimo de arbitrário seja deixado aos governantes e que o conteúdo daquilo pelo qual é necessário o comando seja, quanto ao objeto principal, determinado e decidido pelo povo, pela vontade de muitos ou de todos tomados em particular, mesmo se, não obstante, o Estado deva ter força e vigor como realidade, como unidade individual”. (HEGEL, *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, v. XI, pp.76-77. Citado em LEBRUN, 2010, p. 91)

Segundo Lebrun, os sofistas não souberam contestar este ideal, pois não o

analisaram *como uma ilusão*, como teria feito mais tarde Nietzsche:

“O técnico é a imagem inversa do tirano, e é em relação ao modo de dominação que o caracteriza que se dá à palavra *krateîn* sua nova marca – essa marca que provoca a justa estupefação de Trasímaco. Mas, sem ter desmascarado o truque, que objeção séria ele pode fazer? Sócrates tem toda liberdade para demonstrar que insólita é a dominação que não esteja a serviço do universal. Dessa potência serve Trasímaco pode trocar quanto quiser: contestatário tão inábil quanto Cálicles, não procurou analisá-la *como uma ilusão*. Não entreviu a possibilidade da questão nietzschiana: que 'potência' é essa, que só pode se desenvolver reclamando-se do interesse alheio, e sob a caução de um ideal que lhe fosse superior?” (LEBRUN, 2010, p. 96)

Que poder é esse que só pode se desenvolver reclamando-se do interesse alheio? Seria uma ilusão? Ou, formulando a questão de outra forma: a tentativa de superar o poder/dominação tem sucesso efetivo ou produz uma nova forma de poder, ainda mais forte que o poder que se assume poder? Há um progresso *contra* a dominação ou uma nova dominação acompanhada de um progresso da hipocrisia?² Há ainda outras questões nietzchianas contra a mais longa unanimidade, como a questão de avaliar o custo, para a *vida*, da tentativa de eliminar a arbitrariedade em suas raízes em nome da ausência de sofrimento: é possível eliminá-la sem eliminar a agência e a intensidade da vida? Não valeria a pena ao menos que tivéssemos espírito livre o suficiente para sermos capazes de avaliar qual *proporção* de segurança e liberdade, qual hierarquia de valores que queremos promover ou rejeitar, em vez de deixar nossos próprios valores sem exame algum e buscar a ausência de sofrimento *a qualquer custo*? E ainda temos questão de saber se, quando a vontade dos fortes é separada daquilo que ela pode, os fracos se tornam fortes ou todos se tornam fracos, questão levantada a partir da objeção feita por Cálicles à concepção de lei de Sócrates (PLATÃO, *Górgias*, 483a-484c).

Lebrun pergunta que potência é essa que só pode se desenvolver reclamando-se do interesse alheio? “É esse nebuloso ideal que liberalismo e socialismo comungam ainda” (LEBRUN, 2010, p. 97). Do ponto de vista *trágico*, o que esse ideal “sanciona é a *igual impotência*, em que agora se encontram, de infringir a regra da justiça: assim, em uma *polis* aristotélica, a impotência em que estão os iguais (os homens livres) de reivindicar a igualdade em todos os pontos, e os desiguais (os ricos) de pretender à

2 Sobre essa hipocrisia, dirá Zaratustra: “E esta hipocrisia foi a pior que encontrei entre eles: que também aqueles que mandam fingem as virtudes daqueles que servem. 'Eu sirvo, tu serves, nós servimos' – assim reza aqui a hipocrisia dos dominantes – e que infelicidade, quando o primeiro senhor é *apenas* o primeiro servidor!” (NIETZSCHE, *Assim Falou Zaratustra*, III, Da virtude que a pequena, 2, p. 161).

superioridade em todos os pontos (PLATÃO, *República*, 590d). Travar a *pleonexia*: tal era a função primordial da *homoiótes* já em Platão. (...) Mas outras passagens indicam claramente qual é a função da *homoiótes*: imunizar a pólis, de uma vez por todas, contra o perigo da subversão (*stásis*)” (LEBRUN, 2010, p. 98).

O que quer quem defende a mais longa unanimidade? “Que um dia não haja mais nada a temer” (NIETZSCHE, *BM*, § 201, p. 87-89), para tanto, é preciso neutralizar a vontade e o conflito. Não se trata de negar os motivos para as suspeitas, bem fundadas, da filosofia política em relação à vontade e ao conflito. Todos conhecem os desastres causados pelos excessos da vontade e do conflito indomados. A polêmica reside na forma de responder à questão, na maneira de buscar a medida. Os filósofos respondiam, à *sua* maneira, aos problemas políticos concretos que se apresentavam aos *seus* olhos. Em meio à crise da *polis*, sentiam e temiam as consequências da *pleonexia* (ambição ilimitada) (PLATÃO, *A República*, 359c; ARISTÓTELES, *A Política*, 1267b), a irrupção da *hybris* (desmedida) e o risco de *stasis* (guerra civil). O ponto de vista trágico, comum a Maquiavel e Nietzsche, como procuraremos mostrar, não consiste na defesa da *hybris*, mas na busca por outro gênero de equilíbrio, tenso e dinâmico, em oposição à forma de equilíbrio neutralizador que teria prevalecido na história da vitória das forças reativas. Entendemos que a dificuldade na compreensão desta alternativa trágica decorre em grande medida da nossa formação racionalista que “nos predispõe mal para pensar o *pólemos* ao modo da mera tensão: para nós, ele é logo sinônimo de paroxismo, de catástrofe” (LEBRUN, 2010, p. 110). Consideramos que muitos mal-entendidos a respeito da obra de Maquiavel tem a mesma origem que os mal-entendidos de diversos leitores de Nietzsche: a dificuldade de entender os antagonismos reais em razão de nossa educação racionalista; a incapacidade de entender o *pólemos* ao modo da mera tensão, pois a mera tensão contraria a lógica, com sua orientação para a resolução; também colabora para a incompreensão, a confusão entre a *nossa* lógica e a efetividade do mundo e da vida. Mas, para Nietzsche, como mostrou Müller-Lauter, a lógica assim transformada no “critério do ser verdadeiro”, transforma-se em metafísica³.

³ “O igualar e o fixar constituem a lógica. A problemática do antagonismo na lógica encontra a expressão essencial no princípio de contradição. Este elimina a possibilidade de que uma mesma 'coisa' possa admitir, ao mesmo tempo, predicados opostos (...) Em todo caso, não se pode pressupor que o princípio de contradição vigore nas 'coisas', 'que são diferentes, opostas'. Desse modo, Nietzsche protege das pretensões da lógica o antagonismo que, segundo ele, é próprio do efetivo. Com isso, fica bem evidente para o filósofo que, do postulado lógico da não contradição emerge apenas um antagonismo aparente, que, no entanto,

era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (HERÁCLITO, fragmento 30). Esse “immanentismo radical” será também o de Nietzsche (SIEMENS, 2011, p. 192-3). Tudo está em constante transformação e “não se pode entrar duas vezes no mesmo rio” (HERÁCLITO, fragmento 49). Não há um sentido único, nem o bem e o mal no fluxo, no devir, pois “Tempo é criança brincando, jogando pedrinhas: o reinado da criança” (HERÁCLITO, fragmento 52). Portanto, o universo e a vida são vistos como um jogo que é jogado com *inocência*, em contraste com a futura projeção da moral no mundo, na vida e na história. Uma consequência dessa ideia é que o sofrimento é só sofrimento, e não castigo divino por comportamentos pecadores (NIETZSCHE, Aurora, I, § 78).

As transformações provêm da luta de contrários, a cada nova jogada⁵. A luta é a mãe de todas as coisas e o próprio cosmos é visto em termos de correlação de forças: “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (HERÁCLITO, fragmento 53). O direito (*Dike*) é fruto da luta⁶: “A sabedoria de *Chréo* (necessidade/destino) diz que *Pólemos* (guerra) é de todos, que *Dike* (direito) é *Éris* (luta/disputa). Que tudo nasce de *Éris* e de *Chréo* são filhos” (HERÁCLITO, fragmento 80). O sofrimento/injustiça seria uma visão limitada, que condena a luta de contrários, ignorando que *no conjunto*, o todo revela a mais bela harmonia: “Na luta de contrários existe a mais bela harmonia” (Heráclito, fragmento 8)⁷.

Segundo Owen, Maquiavel e Nietzsche endossam essa cosmologia trágica que entende que o homem, mesmo o de maior *virtù*, nunca dominará completamente a fortuna:

“Consequently, Nietzsche endorses the modest position of Greek tragedy that had received more recent

5 No comentário de Nietzsche sobre Heráclito: “Todo vir-a-ser surge da guerra dos opostos: as qualidades determinadas, que se nos aparecem como sendo duradouras, exprimem tão só a prevalência momentânea de um dos combatentes, mas, com isso, a guerra não chega a seu termo, porém a luta segue pela eternidade” (NIETZSCHE, *A Filosofia na época trágica dos gregos*, p. 60)

6 Método da derivação? Da violência, a lei... Da imoralidade, a moralidade etc.

7 “Aquela palavra temerária, *hybris*, é, de fato, a pedra de toque de todo heraclitiano; ele pode mostrar, aqui, se compreendeu ou desconheceu seu mestre. Há, neste mundo, culpa, injustiça, contradição e sofrimento? Sim, exclama Heráclito, mas apenas para o homem limitado, que vê as coisas separadas umas das outras e não em conjunto, não para o deus contuitivo [*contuitiven Gott*], para ele tudo o que está em conflito converge numa harmonia, certamente invisível ao olho humano comum, mas compreensível àquele que, como Heráclito, se assemelha ao deus contemplativo. (...) Neste mundo, um vir-a-ser e perecer, um erigir e destruir, sem qualquer imputação moral e numa inocência eternamente igual, possuem apenas o jogo do artista e da criança. E assim como jogam a criança e o artista, joga também o fogo eternamente vivo, erigindo e destruindo, em inocência – e, esse jogo, o *Aiôn* joga consigo próprio”. (NIETZSCHE, *A Filosofia na época trágica dos gregos*, p. 66-7)

expression in the writings of Machiavelli during the Renaissance, namely, that we are creatures subject in large measure to *fortuna*. It is because Nietzsche endorses this view that the entitlement to make commitments is to be seen as a continuum, since it is one thing to be able to honour one's commitments under propitious conditions and another to be able to hold to one's commitments in unfavourable conditions. This is just to say that in the same way that Machiavelli allows for degrees of civic or princely *virtù*, Nietzsche allows for degrees of ethical *virtù*" (OWEN, 2002, p. 117-8).

A esta cosmologia liga-se uma concepção trágica sobre a vida. Os trágicos antigos pensavam que, para o mortal, o instante teria um valor que não poderia ter para um imortal. Os trágicos pareciam ter a ideia de que as coisas que morrem são mais belas. Para os mortais, sem esperança na eternidade, trata-se de agir e pensar neste mundo, antes que as cortinas se fechem e termine o espetáculo. Se não há tanta certeza quanto aos resultados das ações, pois não temos pleno controle sobre as circunstâncias e efeitos das nossas ações, nem sobre as coisas do mundo, trata-se, portanto, de valorizar mais a *performance*, que o resultado, a intensidade, mais que a duração. Uma bela *atuação* pode trazer ao indivíduo o troféu por sua virtude, a conquista da glória, e, com isso, o prolongamento do seu nome na história. *Atuação* requer palco e drama (ação). Drama requer conflito/disputa. A disputa, para os trágicos antigos, não apenas existe entre os deuses e entre os homens desde sempre: a disputa *intensifica* a vida. O agonismo antigo entendia a disputa, ao mesmo tempo, como estímulo e medida para os homens na sua contínua superação de si e dos adversários. Nesse universo, o homem de ação, ou melhor, o mais intenso homem de ação, o herói, era alçado à condição de tipo mais elevado de homem. Um tipo de homem que é capaz de dizer, como Ajax, na peça de Sófocles: "Um homem nobre ou vive na beleza ou nela morre". O herói enfrenta o destino e prova sua virtude e, se ele cai, cai bem: aí está o tema da *dignidade da queda*, frequente nas peças trágicas. A destruição final do heróis nas peças trágicas ensina que não vale a pena se preocupar com o inevitável, nem querer prolongar o mero viver a qualquer custo. Nesse universo de sentido, o escravo é o tipo homem que coloca a autoconservação em primeiro lugar. Quer dizer, o escravo é aquele que está separado daquilo que pode e que é dominado por suas forças reativas. O nobre é o tipo homem que não coloca a sua conservação em primeiro lugar, mas sim a *sua* glória e a da *sua polis*, ainda que para isso tenha que sacrificar a si mesmo. O nobre aparece como aquele que não se apega ao mero viver, preferindo a bela morte a uma vida não livre e indigna. Quer dizer, nobre é aquele

tipo homem em que as forças ativas predominam sobre as forças reativas. Aos cidadãos da Era trágica recomendava-se a vida ativa e a coragem, para que fossem capazes de defender a liberdade da sua *polis*. “Liberdade é coragem”, eis uma mensagem central em um dos mais importantes documentos políticos da Era trágica, a *Oração Fúnebre de Péricles*, que diz:

“Fazei agora destes homens, portanto, o vosso exemplo, e tendo em vista que a felicidade é liberdade e a liberdade é coragem, não vos preocupeis *exageradamente* com os perigos da guerra” (Tucídides. *Oração Fúnebre de Péricles*).

Se a liberdade era relacionada com coragem, o medo, por sua vez, era associado ao despotismo. É como se um apego excessivo à vida promovesse uma vida indigna e menos livre, e o desapego em relação à vida (sem assumir sua forma excessiva, a temeridade), promovesse uma vida mais intensa, bela e livre. Mas *quem é capaz* desse desapego? Os corajosos, os duros, então uma certa dureza de caráter seria necessária para garantir a liberdade, beleza e intensidade da vida. A dureza de caráter pressupõe um adestramento, requeria uma moralidade dos costumes que ensinava a agir sobre o medo, a compaixão, a fraqueza, o ressentimento, quer dizer, havia uma pedagogia trágica que ensinava o cidadão a agir sobre as suas forças reativas. As forças reativas, quando dominadas, não deixam de existir, permanecem oferecendo sua salutar resistência. O medo era visto como importante para a autoconservação, mas seu excesso, paralisaria a vida ativa, impediria a liberdade. Tratava-se, portanto, de manter as forças reativas em uma posição subordinada, possibilitando o autodomínio e a necessária dureza para que os cidadãos fossem capazes de *querer* a hierarquia trágica de valores, colocando a liberdade, a intensidade e a beleza *um degrau acima* da segurança, duração e utilidade. Além da moralidade dos costumes, também apareciam como formas de medida necessárias à liberdade o governo da lei e a existência de adversários. A liberdade trágica, portanto, não era uma liberdade como ausência de medida, nem uma liberdade interior. A liberdade trágica era voltada para fora, se realizava na ação, no espaço entre os homens e envolvia tensionamento agonístico. Essa concepção de liberdade assemelha-se aquela que foi definida por Hannah Arendt como liberdade como *performance*, e Arendt afirma que o conceito de *virtù* de Maquiavel seria a “melhor ilustração” desta concepção de liberdade (ARENDR, 1972, p. 199-200)⁸.

⁸ Uma série de teóricos tem aproximado o pensamento de Hannah Arendt com o de Nietzsche,

Maquiavel assina uma carta para Guicciardini como “Nicolau Maquiavel, historiador, cômico e trágico” (21/10/1525). É claro que isto não é suficiente para considerá-lo trágico, mas não deixa de ser sugestivo. No trabalho que escrevi, comentei alguns estudos que aproximam Maquiavel do trágico, ou que o consideram diretamente como um pensador trágico, assim como procurei enfrentar as críticas dos que negam a dimensão trágica de Maquiavel. Não vou retomar essa discussão agora, mas adianto que não considero que os que defenderam a presença do trágico em Maquiavel o tenham feito de forma adequada. Penso que não apenas Maquiavel pode ser entendido como trágico, mas como trágico num sentido próximo ao de Nietzsche.

Nietzsche foi um leitor e admirador de Maquiavel. O florentino foi citado em diversos momentos por Nietzsche, sempre em tom positivo⁹. Em uma dessas citações Nietzsche escreve “Meu descanso, minha predileção, minha cura de todo platonismo sempre foi Tucídides. Tucídides e, talvez, *O Príncipe* de Maquiavel são os mais próximos a mim mesmo, pela incondicional vontade de não se iludir e enxergar a razão na realidade” (NIETZSCHE, CI, O que devo aos antigos, 2, p. 113). Além do realismo contrário a qualquer normativismo abstrato, e de sua visão trágica do cosmos, há uma concepção trágica de *vida* a partir da qual Maquiavel e Nietzsche dirigem sua crítica aos filósofos e ao cristianismo realmente existente. Maquiavel e Nietzsche enxergam uma continuidade histórica que vai de Homero à queda do Império Romano. Entendem que as mudanças de longa duração foram mudanças de religião. Maquiavel escreve nos Discursos, que as “religiões mudaram duas ou três vezes no espaço de cinco a seis mil anos” (MAQUIAVEL, Discursos, II, 5, p. 209) e entendia que a mudança de religião afetava o apreço dos cidadãos pela liberdade e pela vida ativa. Nietzsche também entendia a mudança de religião como central. Para Nietzsche, a *inversão* dos valores trágicos teria início com Platão, mas suas posições não eram acessíveis à grande massa, então é somente com o cristianismo, nomeado por ele como “platonismo para o povo”,

especialmente sobre os seguintes pontos: crítica ao platonismo e à filosofia política e admiração pelos gregos “anteriores” à Platão (ex. Tucídides e Péricles); o agonismo e sua concepção de ação; a sua concepção de liberdade como *performance* e virtuosismo. Ver: (VILLA, 1992, 2000, 2008; SIEMENS, 2006; HONIG, 1993 e 1993a). Há pontos comuns suficientes para afirmarmos que há uma corrente trágica, diversa internamente, que tem percorrido a contrapelo a história do pensamento político ocidental depois da hegemonia do “platonismo”.

⁹ As citações mais importantes estão em: *Além do Bem e do Mal*, 28; *A Vontade de Poder*, 304; *Crepúsculo dos Ídolos*, O que devo aos antigos, 2. Nietzsche também refere-se indiretamente a Maquiavel em *O Anticristo*, 2.

que a inversão se completa (NIETZSCHE, BM, Prólogo, p. 8). Nem posições filosóficas, nem eventos catastróficos, a mudança de longa duração, para Nietzsche, gira em torno dos criadores de novos valores, especialmente, em torno dos fundadores de uma boa nova.

Não é à veracidade ou não do cristianismo que as críticas de Maquiavel e Nietzsche se dirigem, mas aos seus efeitos sobre a vida. As críticas de ambos tinham o mesmo sentido: o cristianismo *existente* é debilitante. Como pensadores trágicos, preferem a vida que quer superar, mas o cristianismo, em vez de promover a intensificação da vida, promoveria o seu enfraquecimento, e, com ele, perda de liberdade. Maquiavel escreve que os antigos amavam mais a liberdade que os modernos em razão da diferença entre a nossa religião e a religião antiga. A antiga tornaria os homens mais fortes, a moderna os tornaria mais fracos. Maquiavel escreve

“A religião antiga, além disso, só beatificava homens que se cobrissem de glória mundana, tais como os comandantes de exércitos e os príncipes de repúblicas. **A nossa religião tem glorificado os homens mais humildes e contemplativos do que os ativos.** Além disso, vê como sumo bem a humildade, a abjeção e o desprezo pelas coisas humanas, enquanto para a outra **o bem estava na grandeza de ânimo**, na força [*fortezza*] do corpo e em todas as outras coisas capazes de tornar fortes os homens. E, se nossa religião exige que tenhamos força [*fortezza*], é mais para suportar a força de certas ações do que para realizá-las” (MAQUIAVEL, Discursos, II, 2, pp. 189-190)

A religião dos modernos ensinaria a contemplação em vez da ação, a humildade em vez da glória, e atitudes reativas, como suportar, em vez de atitudes ativas. Ao tornar os homens mais fracos, a moderna religião teria facilitado a vida dos tiranos, pois agora, escreve Maquiavel, estes homens celerados “podem manejá-los com segurança, ao verem que o comum dos homens, para ir ao Paraíso, pensam mais em suportar suas ofensas do que em vingar-se”. Entretanto, Maquiavel não afirma que esse cristianismo debilitante fosse o único possível, mas que essa forma resultou mais “da covardia dos homens”, que o interpretaram “segundo o ócio, e não segundo a *virtù*”. Seria essa uma prova do cristianismo de Maquiavel? Neste trecho, a única coisa que é clara é sua valorização da *virtù*, que sempre aparece relacionada às *intensidades* e às forças ativas, mas não nos prova nada sobre qual era a sua crença pessoal.

Tanto Maquiavel quanto Nietzsche preservam a figura pessoal de Cristo e dirigem sua crítica ao cristianismo *existente*. Para Maquiavel, “Se a religião se tivesse podido

manter na república cristã tal como o seu divino fundador a estabelecera, os Estados que a professavam teriam sido bem mais felizes. Contudo, a religião decaiu muito” (MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 12, p. 62). Nietzsche também separou Cristo do cristianismo, ele escreve no *Anticristo*: “no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O 'evangelho' morreu na cruz. O que desde então se chamou 'evangelho' já era o oposto daquilo que ele viveu: uma 'má nova', um disangelho” (NIETZSCHE, *O Anticristo*, 39, p. 45).

Como Maquiavel, Nietzsche também apresenta o cristianismo existente como sintoma e causa de enfraquecimento. Para Nietzsche, a fraqueza e o ressentimento estariam por traz da projeção, feita pelo platonismo e cristianismo, de um mundo verdadeiro a partir do qual se nega este mundo em razão do sofrimento. Mas, para Nietzsche, a tentativa de eliminar o sofrimento pela raiz elimina, ao mesmo tempo, as fontes de alegria. Tentar eliminar o sofrimento pela raiz seria um “remédio radical”, uma *hybris*. Para Nietzsche, a Igreja não fez uma “guerra inteligente” contra as paixões, porque pretendeu extirpar os instintos e paixões em vez de “espiritualizar”, “embelezar” ou “divinizar” os instintos (NIETZSCHE, CI, *Moral como contranatureza*, 1, p. 34). Ocorre que os impulsos, desejos e paixões não seriam com isso eliminados, e, não podendo ser canalizados *para fora*, voltam-se *para dentro*, contra o próprio indivíduo, dando origem à “má consciência”(GM, II, 16, p. 73). Nietzsche sugere que o remédio radical fez sucesso em decorrência de uma crise da cultura. A desordem na cultura teria promovido desagregação de forças no interior dos indivíduos e na *polis*. Desagregação é enfraquecimento (vontade forte e vontade fraca. Ver: NIETZSCHE, VP, § 46, p. 46). A desordem na cultura, ao mesmo tempo, mina a capacidade de autodomínio, aumenta a possibilidade de sofrimento, pois “os instintos entraram em anarquia” (Id), e aumenta a sensibilidade ao sofrimento, condições que favorecem a busca por ausência de sofrimento *a qualquer custo*. Os trágicos não estão dispostos a defender a ausência de sofrimento a qualquer custo, mas sim uma vida boa, para tanto, é requerida uma determinada comunidade ética, uma cultura, que forme cidadãos capazes de autodomínio e capazes de dizer, como artistas trágicos, um alegre “Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos”(NIETZSCHE, CI, *O que devo aos antigos*, p. 106). Na perspectiva trágica, a possibilidade de liberdade, intensidade e beleza dependem de

uma disposição dos cidadãos para tolerar *algum grau de risco*, pois sem esta disposição, e exposição, a *vida* seria sacrificada em nome da simples sobrevivência, do mero viver.

Para a perspectiva trágica, temos um problema político quando as forças reativas avançam demais na neutralização das forças ativas e criam o seu próprio horizonte utópico, que pode ser sintetizado na máxima: “Que um dia não haja mais nada a temer!” (NIETZSCHE, BM, § 201, p. 87-89). Ainda que este horizonte sempre se afaste, o resultado desta busca seria uma progressiva perda de liberdade e a diminuição do homem à sua forma de animal de rebanho.

Neste momento, quero apresentar, de modo breve, outros aspectos trágicos do pensamento de Maquiavel. O trágico aparece na sua cosmologia, que considera que “nada é permanente no mundo”, que todas as coisas passam por um ciclo de nascimento, crescimento, corrupção e morte, que o cosmos move-se por uma luta entre forças, permeada por uma combinação entre necessidade e acaso (MAQUIAVEL, HF, III, p. 229; Discursos, I, 6, p. 32; Discursos, III, 1, p. 305; Discursos, III, 17, p. 378; SKINNER, 1996, p. 207; PAREL, 1992).

É trágica a sua perspectiva sobre a ação, pois, para Maquiavel, por mais que um homem tenha *virtù*, nunca terá pleno domínio sobre a Fortuna. Há também um trágico conflito entre bem e bem quando Maquiavel expõe situações críticas que apresentam um dilema entre o bem comum e as virtudes cristãs, pois, um líder precisa saber abandonar um bem (as virtudes tradicionais) para salvar outro bem (o bem comum da pátria). É uma escolha tensa, embora Maquiavel não demonstrasse muita angústia nessas situações de escolha trágica, como notou Isaiah Berlin.

É trágico o tema da grandeza em Maquiavel, tanto a *grandezza dello animo*, como a *grandezza dello stato*. A grandeza só pode ser compreendida no interior de uma articulação trágica de sentido entre vida, intensidade, *performance* e beleza. Maquiavel diz, no capítulo V de *O Príncipe*, que “nas repúblicas há mais vida, maior ódio, mais desejo de vingança”, e, ainda assim, sabemos que ele prefere as repúblicas, e, entre elas, prefere o modelo mais intenso de república, o modelo popular e expansivo de Roma, considerado melhor, mesmo sendo definido por ele como menos *duradouro* que os modelos aristocráticos e contidos de Esparta e Veneza. Maquiavel demonstra com isso não estar disposto a abandonar a intensidade em nome da duração, nem a liberdade em

nome da segurança. Seu pensar não se dirige a um resultado final redentor, que produziria a pacificação da vida. Como trágico, Maquiavel entende que a pacificação completa da vida seria a morte, e não seria preciso morrer antes da hora, morrer em vida.

Essa perspectiva também pode ser notada nas suas avaliações positivas sobre a *virtù* de líderes que não tiveram sucesso nos resultados, como César Bórgia (Príncipe, VII), Felipe da Macedônia (Príncipe, XXIV) e o derrotado líder popular Miguel de Lando (MAQUIAVEL, HF, III, 16, p. 165). Outro sinal de que o sucesso não é determinante para qualificar a *virtù* aparece na maneira como Maquiavel apresenta líderes que tiveram sucesso, como o tirano Agátocles, mas que, por seus excessos, “nunca terão glória” (Príncipe, VIII). Essa avaliação não seria possível se predominassem em Maquiavel juízos utilitários de certo realismo pragmático.

É trágica a sua ideia de que a *virtù* precisa ser testada, que ela cresce em condições desfavoráveis, pois estas ofereceriam uma resistência que permitiria um acúmulo de forças para vida que quer superar. É por isso que Maquiavel, quando reflete sobre o tipo de terreno ideal para a fundação de uma nova cidade, afirma que talvez fosse melhor fundar a cidade em terreno estéril, pois este obrigaria os cidadãos ao esforço, afastaria o ócio e os manteria unidos (MAQUIAVEL, Discursos, I, 1, p. 10). Em seguida, Maquiavel defende que podemos até escolher um lugar fértil, “desde que os efeitos da fertilidade sejam limitados por leis” (MAQUIAVEL, 1519a, I, 1, p. 11). Mais uma vez, a acomodação é vista como corruptora, e a *tensão* – desta vez promovida pelas leis ditadas por “Rômulo, Numa e outros” –, é considerada como produtora de *virtù*. Nietzsche tem a mesma avaliação, em *Além do bem e do mal* quando escreve: “Uma *espécie* nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições *desfavoráveis* essencialmente iguais (...) Mas enfim sobrevém uma situação feliz, diminui a enorme tensão; talvez já não existam inimigos entre os vizinhos, e os meios para viver, e até mesmo gozar a vida, são encontrados em abundância. De um golpe se rompem o laço e a coação da antiga disciplina” (BM, § 262, p.161-2), com isso, o tipo medíocre de homem se propagaria, assim como a corrupção, e o ciclo se reiniciaria (ver também: CI, Incursões de um extemporâneo, 38, pp. 94-96). É impressionante a proximidade com Maquiavel, por exemplo, quando este escreve em História de Florença: “Porque a **virtude gera tranquilidade, a tranquilidade, ócio, o ócio, desordem, a desordem,**

ruína; e igualmente, da ruína nasce a ordem, da ordem a virtude, e desta, a glória e a prosperidade” (MAQUIAVEL, 1525a, III, p. 229).

As situações extraordinárias são necessárias porque criam condições desfavoráveis, estas formam o solo para o florescimento da *virtù*. É por isso que Maquiavel escreve sobre a necessidade de refundação contínua da República. De tempos em tempos, a renovação seria necessária para prolongar a existência dos corpos políticos, mas a renovação abre o que antes caminhava para a acomodação, e com isso, abre momentos de perigo. Um exemplo aparece quando Maquiavel escreve que Roma precisou ser tomada pelos franceses, “para renascer e, renascendo ganhar nova vida e nova *virtù*”. Mais uma vez, a *virtù* se confunde com vitalidade, que é excitada por uma resistência, neste caso, representada pelos invasores franceses (MAQUIAVEL, Discursos, III, 1, p. 306). Zaratustra dá o mesmo conselho: “Este conselho dou a reis, igrejas e tudo que se acha débil de idade e de virtude – deixai-vos derrubar! Para que volteis a vida e vos retorne – a virtude! (Z, II, Dos grandes acontecimentos, p. 126).

Em razão das restrições de tempo, não desenvolveremos aqui estes pontos, e falaremos sobre um pouco mais sobre como a ideia liberdade em Maquiavel.

LIBERDADE COMO TENSÃO FAVORÁVEL À INTENSIFICAÇÃO DA VIDA

“Porque em toda cidade se encontram estes dois humores diversos: e nasce, disto, que o povo deseja não ser nem comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo; e desses dois apetites diversos nasce na cidade um desses três efeitos: ou o principado, ou a liberdade, ou a licença. O principado origina-se do povo ou dos grandes, segundo uma ou outra destas partes tenha a ocasião: porque, vendo os grandes que não podem resistir ao povo, começam a aumentar a reputação e o prestígio de um dos seus e fazem-no príncipe para poder sob sua proteção **desafogar seu apetite**; o povo, também, vendo que não pode resistir aos grandes, aumenta a reputação e o prestígio de um dos seus e o faz príncipe, para serem defendidos com sua autoridade” (MAQUIAVEL, *O Príncipe*, IX, p. 105) Grifos nossos.

“Quer-se a liberdade enquanto ainda não se tem o poder. Tendo-o, quer-se supremacia; não se a conquistando (sendo-se ainda fraco demais para ela), quer-se 'justiça', isto é, poder igual” (NIETZSCHE, VP, aforismo 784, p. 390)

Nietzsche leu *O Príncipe*, e incorporou a teoria dos humores de Maquiavel na exposição de sua hipótese da vida como vontade de potência. Se Maquiavel fala em

humores e apetites, Nietzsche fala em afetos, impulsos, instintos como metáforas para nomear as forças não racionais que movem os homens. Estes humores/afetos são relacionais, constituem-se em oposição e representam diferentes posições de forças que estão em luta. Para Maquiavel, o povo tem o desejo de não ser oprimido, os grandes querem oprimir, entretanto, isto não ocorre porque o povo possui algum tipo de bondade natural, mas porque *ainda* não tem o poder, pois está separado daquilo que pode. Se tivesse o poder, quererá “a supremacia”, se não a conquistasse, por ser ainda fraco demais para ela, “quereria justiça”, como escreve Nietzsche. Notemos que o principado é apresentado por Maquiavel como resultado da vitória de uma das partes, que procura “desafogar seu apetite”, seja essa parte o povo ou os grandes. Além do principado, Maquiavel escreve que esta luta pode resultar em liberdade, quando há equilíbrio tenso entre as partes, ou em licença, quando há desagregação de forças. Que Maquiavel não idealiza o humor do povo também pode ser notado no seu comentário sobre a diferença entre o conflito civil em Roma e em Florença. Para Maquiavel, em Florença o conflito foi nocivo porque o povo desejou excluir completamente a nobreza¹⁰. No conflito em Roma, a plebe não pretendeu excluir a nobreza e o conflito resultou em leis e instituições que protegiam a liberdade. Mas nem mesmo a plebe romana é idealizada. Segundo Maquiavel, assim que o povo romano conquistou uma posição de poder, quis avançar ainda mais:

“Inspira este comentário o comportamento do povo romano ao criar a instituição dos tribunos para se opor às pretensões da nobreza. **Mal esta medida (que respondia a uma necessidade efetiva) foi concedida, o povo recomeçou o combate à nobreza, almejando partilhar suas riquezas e honrarias** – os dois bens mais cobiçados” (MAQUIAVEL, Discursos, I, 37, p. 121).

Essa pulsão para o poder não é apresentada por Maquiavel como sendo representativa de alguma maldade humana, mas como uma característica natural e amoral da vida. Ele escreve em *O Príncipe*, que desejar conquistar é coisa muito natural (*Príncipe*, III, p. 53). Maquiavel não condena o desejo do cidadão conquistar glória, não condena as conquistas da pátria e não condena o desejo de conquista amorosa, como aparece em suas suas comédias, *Mandrágora* e *Clízia*. Nietzsche também entendia que a vida seria expansiva. Ele afirma que “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de

10 “Por outro lado, **o desejo do povo florentino era injurioso e injusto**, por isto a nobreza com maiores forças às suas defesas se preparava, e assim ao sangue e ao exílio dos cidadãos se chegava” (MAQUIAVEL, HF, III, 1, p. 143)

potência; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor” (Z, Da superação de si mesmo, p. 109). Em outro texto, Nietzsche afirma que um corpo vivo é “a vontade de potência encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de potência” (BM, § 259, p. 155). Em o Anticristo, 2, Nietzsche relaciona sua ideia de vontade de potência com a *virtù* de Maquiavel, que ele chama de virtude da Renascença, ou “isenta de moralina”, que seria um virtude como capacidade e consideraria como bom tudo o que eleva a potência do homem e mau tudo o que vem da fraqueza (NIETZSCHE, AC, aforismo 2, p. 11)

Nietzsche sabe que essa vitalidade expansiva pode ser destrutiva, mas, em vez de procurar uma neutralização desta vitalidade, quer fornecer-lhe medida favorável a uma elevação do homem. Com a neutralização promovida pelo cristianismo, e sua continuidade no movimento democrático moderno, haveria rebaixamento do homem à condição de animal de rebanho. Nietzsche, ao contrário, quer canalizar as forças para o aprofundamento e extensão da variedade dos poderes humanos, através de um processo de superação de si sem fim. Há um tipo de perfeccionismo agonístico e não teleológico no núcleo do pensamento ético e político de Nietzsche, como foi notado por Stanley Cavell (1990), Daniel Conway (1997), David Owen (2002), Herman Siemens (2002), Lemm (2007). Para Herman Siemens, a visão da vida como vontade de potência não deve ser entendida como uma glorificação solipsista do poder, mas significa entender a vida como perpétua superação de si, processo que não se realizaria, para Nietzsche, por indivíduos isolados, mas em comunidades éticas de um certo tipo (SIEMENS, 2002, p. 84).

Voltemos a Maquiavel e sua teoria dos humores. Se considerarmos seu apreço pela intensidade, atuação, grandeza, *virtù*, liderança, bem como a sua visão de que a conquista é algo muito natural, precisamos pensar melhor sobre a sua inserção no interior de uma concepção de liberdade como não-dominação, especialmente em uma versão como a de John McCormick, para quem Maquiavel seria partidário de um populismo feroz que entenderia o povo como guardião da liberdade. Concordamos com Ricardo Silva quando afirma que a concepção de McCormick representa uma radicalização da concepção de liberdade como não-dominação (SILVA, 2010, p. 53). Acreditamos que

Skinner tem razão em defender que Maquiavel não identifica a liberdade com um dos dois humores, mas que ela resulta de uma tensão entre forças sociais opostas e também concordamos com ele quando afirma que oposição entre liberdade negativa e positiva seria uma falsa oposição. Haveria uma espécie de *continuum* entre as duas. Entretanto, defendemos que, para trágicos como Maquiavel e Nietzsche, esse *continuum* é uma vitalidade expansiva, é a vida como vontade de potência. Esta visão de Maquiavel e Nietzsche parece retomar a ideia, presente entre os antigos, da *pleonexia* como traço da natureza humana. Na apresentação dos dois humores por Maquiavel, e dos momentos da liberdade em Nietzsche, o tempo todo o que temos agindo é uma pulsão para o poder com diferentes momentos de posição de força. O humor do povo, o “não querer ser oprimido”, representa uma determinada posição de força que, quando consegue se fixar, produz o momento negativo da liberdade. O segundo humor, o “querer comandar”, o querer dar forma, impulsiona uma liberdade positiva. Mas Maquiavel não afirma que a atitude negativa de não querer ser oprimido seja superior a atitude positiva de querer dar forma ou realizar grandes e novos empreendimentos. Nos *Discursos*, Maquiavel diz que o príncipe é melhor para produzir novos estatutos e novas ordenações e o povo seria melhor para conservar (MAQUIAVEL, *Discorsi*, I, 58, p. 171). Sem a resistência do povo, o príncipe caminha para a *hybris*, entretanto, sem a vitalidade expansiva do príncipe, não há criação nem grandeza, apenas conservação. O humor do povo é importante porque oferece resistência, mas sabemos que a conservação não é o bem mais apreciado por Maquiavel, ele queria a instituição de novos ordenamentos, queria a unificação da Itália, e manifestou, em diversos momentos, admiração pelos grandes empreendimentos. Como dizer então que o desejo de não ser oprimido possa ser preferido por Maquiavel e identificado por ele com a liberdade?

Para Herman Siemens, a liberdade em Nietzsche não pode ser simplesmente identificada com a medida contra o excesso. A liberdade estaria localizada no espaço tenso entre a absoluta medida e a absoluta desmedida. No texto *A disputa de Homero*, Nietzsche afirma que a educação agonística excitava a ambição dos gregos para serem os melhores entre seus iguais, e, ao mesmo tempo, canalizava as ambições para o bem comum da *polis*. Para Nietzsche, os gregos não suportavam a vitória no final da disputa e até mesmo a instituição do ostracismo deve ser entendida como um mecanismo criado

para preservar a disputa política, pois, sem disputa, a saúde da *polis* se esvairia. Escreve Nietzsche: "É este o germe da noção helênica de disputa: ela detesta o domínio de um só e teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio - um segundo gênio." (NIETZSCHE, DH, p. 72)

Como "proteção contra o gênio", é preciso "um segundo gênio". Ambição contra ambição. Uma vida que transborda encontraria assim medida em outra vida transbordante. Sem disputa a vitalidade expansiva tornar-se-ia *hybris*, nociva à própria vida. É claro que o agonismo como forma de medida, não oferece uma segurança *definitiva* contra a desmedida, não há fronteiras que possam ser claramente demarcadas *a priori* pela *teoria* para evitar que o agonismo se transforme em antagonismo. É por isso que essa forma de medida requer outra sensibilidade, como a dos antigos, que não eram tão sensíveis a ponto de quererem a ausência de sofrimento *a qualquer custo*, pois com a dureza de caráter que resultava de sua *paideia* eram capazes de agir sobre suas forças reativas e estavam dispostos a tolerar algum grau de risco em nome da intensidade e da liberdade. O paradigma da disputa, do jogo, seria uma maneira não neutralizadora de fornecer medida. A existência de adversários evita uma tirania encerradora de disputa, e tensiona a vida permitindo um acúmulo de forças favorável à superação de si. Isso quer dizer que, nessa perspectiva, a medida não é nem definitiva, nem um fim em si, pois serve como um degrau para a perpétua superação do homem. Sem degraus haveria abismo e desagregação de forças, e desagregação de forças resulta em vontade fraca, em *décadence*.

É sintoma de uma força ainda fraca, ou já decadente, reduzir a liberdade à sua dimensão negativa: a liberdade negativa corresponde mais ao desejo negativo de segurança do que ao desejo positivo de expansão da força. Conservação é a palavra de ordem da *décadence*, quando impera de modo tirânico sobre todos os outros impulsos, seja a conservação de si ou do *status quo*: entender o impulso de autoconservação como o único e principal impulso da vida é, para Nietzsche, entender a vida como essencialmente reativa. Mas Nietzsche quer mostrar a vida como ativa, como vida *ascendente*. Para Nietzsche, liberdade não é, portanto, a mera conservação do existente, mas a possibilidade de criação do novo. Zaratustra diz: "Livre de quê? Que importa isso a Zaratustra! Mas teus olhos me devem claramente dizer: livre *para quê?*" (Z, Do caminho do criador, p. 61). "Livre de que", refere-se à liberdade negativa, entendida como o

espaço em que o indivíduo está protegido da interferência arbitrária dos outros e do Estado. Mas a liberdade, como desdobramento da vitalidade expansiva, transborda e não se detém nesse momento: quer-se a liberdade para fazer alguma coisa, para querer dar forma, querer criar. Zaratustra escreve

“Vede os bons e justos! A quem odeiam mais? Àquele que quebra suas tábuas de valores, ao quebrador, infrator: – mas esse é o que cria.” (Z, Prólogo, § 9, p. 23) e, em outro trecho diz: “Coisas novas quer criar o nobre, e uma nova virtude. Coisas velhas quer o bom, e que o velho seja preservado”. (Z, Da árvore na montanha, p. 44)

A absoluta afirmação da medida paralisaria a vida. A ausência de medida produziria desagregação das forças, por isso, a liberdade, pensada como querer, superação de si e criação, seria prejudicada tanto por uma posição conservadora, quanto por uma posição liberal defensora do *laissez-aller* (NIETZSCHE, BM, 202).

Creio que a liberdade em Maquiavel também deve ser entendida nestes termos. Paul Rahe, afirmou que “Politicamente, Maquiavel pode ser melhor descrito como um discípulo de Heráclito” (RAHE, 1995, p. 452). Deleuze escreve que Heráclito é o pensador trágico (DELEUZE, 2001, p. 38). Siemens afirma que a visão de liberdade e lei em Nietzsche é heraclitiana (SIEMENS, 2011). A hipótese de Nietzsche é heraclitiana pois entende o mundo como um devir permanente que atua “como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali mingando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias” (NIETZSCHE, KSA 11.611, [12] de junho-julho de 1885). A vida é dinâmica, plural e fluída. A lei, em contraste, é estática, rígida e fixa por natureza. Há uma tensão entre o dinamismo da vida e a rigidez da lei. Mas, coerente com o seu imanentismo heraclitiano, Nietzsche não pode entender a lei como oposta à vida, mas, como um recurso da própria vida em um momento de fixação de força, o mesmo ocorre com outras ficções regulativas. Seria a própria *physis* que produziria o *nomos* como o seu oposto. Para Nietzsche, a questão não é optar entre natureza e lei, mas discriminar os diferentes tipos de leis avaliando as formas de vida que são reprimidas ou promovidas pelas leis (SIEMENS, 2011, p. 207).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perspectiva trágica, aparentemente a mais anacrônica, ganha surpreendente

atualidade em um mundo como o nosso em que a ideia de um fundamento absoluto e final perdeu o crédito, em que a ideia de verdade como correspondência cede lugar ao perspectivismo e em que o conflito passa a ser compreendido como constitutivo das identidades e inerente à própria natureza do político e da democracia. Há uma teoria política pós-fundacional, formada por nomes como Chantal Mouffe, Bonnie Honig, Willam Connolly, David Owen, Dana Villa, Lawrence Hatab, Alan Schrift, entre outros, que tem demonstrado insatisfação com o modelo liberal-representativo de democracia, visto por eles como neutralizador, e, contra ele, tem procurado um modelo mais vivo e intenso de democracia, um modelo agonístico de democracia. Há pensadores como Michel Maffesoli que tem falado sobre um retorno do trágico nas sociedades atuais (Maffesoli afirma que o retorno anterior teria ocorrido no Renascimento). O trágico nas sociedades contemporâneas apareceria no ceticismo em relação ao progresso e ao poder ilimitado da razão, no politeísmo de valores, no tribalismo, e no que ele chama de presenteísmo: condição em que, em vez de energias voltada para o futuro, para o progresso, teríamos uma energia intensiva ingressando na alegria deste mundo. Segundo Maffesoli, estaríamos chegando ao fim de um Era em que o bem reinou como valor absoluto, ideia que seria estaria sendo substituída pela noção de que é preciso que exista alguma compensação entre “bem” e “mal” para o bem da vida. Desse modo, estaríamos assistindo ao surgimento de um novo ideal de harmonia nas relações sociais, um ideal de harmonia conflitante (MAFFESOLI, 2004 e 2008). Cabe perguntar se Maffesoli não exagera um pouco nessa descrição, pois, como tendência oposta ao retorno do trágico, será que não teríamos hoje um aprofundamento daquilo que Deleuze chamou de sociedades do controle? Sociedades em que o Estado, com mecanismos de controle e monitoramento cada vez mais sofisticados, interfere e legisla cada vez mais sobre esferas da vida que antes eram deixadas à iniciativa dos cidadãos. Não haveria hoje um discurso da segurança, da saúde, da igualdade, numa palavra, da ausência de riscos, que encontra apoio entre os cidadãos e promove o avanço do controle às custas da liberdade? Talvez estas duas tendências opostas, trágica e da sociedade do controle, estejam presentes nas sociedades ocidentais contemporâneas e a luta política pode consistir em fortalecer uma ou outra destas tendências, de acordo com a visão de vida boa que se quer promover.

A perspectiva trágica alerta que a liberdade corre perigo quando a meta de “Que

um dia não haja mais nada a temer!” chega ao poder sem adversários, quando se torna unânime, pois, é possível que com isso os cidadãos esqueçam que a liberdade tem um preço, como disse Tocqueville:

Para ser livre, é preciso ser capaz de conceber um empreendimento difícil e nele perseverar, ter o hábito de agir por si mesmo; para viver livre, é preciso se habituar a uma existência plena de agitação, movimento e perigo; estar constantemente atento e a cada instante dirigir um olhar inquieto ao redor de si: a liberdade tem este preço (TOCQUEVILLE. *Voyages*. In: *Oeuvres Complètes*. Paris, Gallimard, 1961, p. 91).

Os trágicos Maquiavel e Nietzsche, estes extemporâneos, que estão no tempo e contra o tempo, ainda podem nos fornecer elementos para reabrir a reflexão a respeito de quais hierarquias de forças queremos promover ou rejeitar, que tipo de vida, liberdade e igualdade queremos e quais são os custos de cada alternativa, quer dizer, nos ajudam a questionar uma certa unanimidade que impede a reflexão franca sobre o valor dos nossos valores para a vida, e, quem sabe, o clamor por um novo partido, um “partido da vida”¹¹.

A maneira *trágica* de entender a liberdade no espaço de tensão entre a medida e a desmedida, a compreensão positiva sobre o poder e a hipótese de que a vida tenha a indesejada propriedade de *crescer* justamente na tensão não resolvida são ideias contra-intuitivas e incômodas *para o teórico político normativo*. A teorização trágica só pode emergir de outra sensibilidade. Essa sensibilidade já existe? Em que medida? Que perspectivas se abrem a partir dela? Algumas pistas surgiram, **para posterior investigação**: 1) pensar a igualdade não a partir das forças reativas, niveladoras e neutralizadoras, mas a partir do paradigma da disputa, afinal, para haver agonismo é preciso que existam forças mais ou menos iguais, uma desigualdade muito grande de forças impede uma verdadeira disputa. Em que medida toda formação de *oligarquia*, em sentido amplo, é uma *reação* contra a disputa? A herança, a classe social, podem ser entendidas como proteções contra a disputa? São proteções contra a disputa as burocracias partidárias e pequenos comitês escolhendo candidatos em vez de primárias formadas pelos militantes de base? É uma proteção contra a disputa pretender substituir a contingente e conflitiva política por decisões pretensamente técnicas de especialistas, ainda que estes especialistas se apresentem como os porta-vozes do bem? Como criar mecanismos antioligárquicos para a preservação da disputa? Qual seria o desenho

¹¹ “Criar um partido da **vida**” (NIETZSCHE. Fragmento póstumo KSA 13, 25[1] p. 637, Dezembro de 1888/Início de janeiro de 1889).

institucional de uma democracia agonística? 2) Pensar a liberdade sem contrapô-la de modo abstrato ao poder, afinal esta “ilusão”, que se ergueu contra a posição trágico-sofista sobre o poder, não teve sucesso em eliminar o poder, produziu um poder mais extenso e, ao mesmo tempo, mais invisível, por isso mais inibidor de resistência, e que sanciona a igual impotência em nome da segurança. 3) Chamar o que é segurança pelo seu nome, em vez de nomeá-la de igualdade ou de liberdade, precaução necessária não para abandonar de modo temerário a segurança, mas para *medir* o quanto de segurança queremos as custas de quanta liberdade, agência e vida, quer dizer, *pensar* sobre o problema da hierarquia de valores. 4) Refletir sobre a necessidade de promover certas virtudes aristocráticas para o bom funcionamento de uma democracia, tais como independência de espírito, altivez, grandeza, coragem, civismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGUILA, Rafael del. (2001) *Machiavelli's Theory of Political Action: Tragedy, Irony and Choice*. EUI Working Paper SPS No. 2001/3. European University Institute, Florence. Department of Political and Social Sciences.

ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche contra Rousseau*. Cambridge University Press, 1996.

APPEL, F. *Nietzsche contra Democracy*. Cornell University Press, 1999.

ARENDT, H. *O que é liberdade?* Em: Entre o Passado e o Futuro. São Paulo: ed. Perspectiva, 1972.

BALL, Terence. *The Picaresque Prince: Reflections on Machiavelli and Moral Change*. In: Political Theory, Vol 12, No 4 (Nov., 1984).

BERLIN. Isaiah. (2002) *A originalidade de Maquiavel*. Em: Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios. Ed. Cia das Letras, 2002. pp. 299-348.

_____. (2002a) *Dois Conceitos de Liberdade*. Em: Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios. Ed. Cia das Letras, 2002, pp. 226-298.

BOCK, Gisela. *Civil Discord in Machiavelli's 'Istorie Fiorentine'*. In: Machiavelli and Republicanism. Cambridge University Press, 1990.

CASTORIADIS, Cornelius. (2004) *A descoberta do abismo*. Publicado em: Le Monde, 24/ 1/2004.

_____. (2006) *Lo que hace a Grecia I: de Homero a Heráclito*. Seminários 1982-1983. Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.

CAVELL, Stanley. *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. University of Chicago Press, 1990.

CONWAY, Daniel W. *Nietzsche and the political*. New York: Routledge, 1997.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Portugal, Porto: Ed. Res, 2001.

DOMBOWSKI, Don. *Nietzsche's Machiavellian politics*. Palgrave Macmillan, 2004.

- EAGLETON**, Terry (2003). *Sweet Violence. The Idea of the Tragic*. Blackwell Publishing, 2008.
- GUARINI**, E. F. *Machiavelli and the crisis of the Italian Republics*. In: Machiavelli and Republicanism. Cambridge University Press, 1990.
- KAUFMANN**, Walter (1968). *Philosophy and Tragedy*. Ed. Princeton University Press, 1992.
- KIRKLAND**, Paul E. *Nietzsche's Tragic Realism*. In: The Review of Politics 72, pp. 55–78, 2010.
- LEBRUN**, G. *A dialética pacificadora*. Em: Lebrun, G; *A filosofia e sua história*. Org. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- LEMM**, Vanessa. Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell, and the Politics of Culture in Nietzsche's "Schopenhauer as Educator". In: The Journal of Nietzsche Studies, Issue 34, Autumn 2007, pp. 5-27.
- MAFFESOLI**, M. *The Return of the Tragic in Postmodern Societies*. In: Rethinking Tragedy. Ed. John Hopkins University Press, 2008, pp. 319-336.
- MARTINEZ**, RONALD L. *Tragic Machiavelli*. In: Sullivan, V. (ed.). The Comedy and Tragedy of Machiavelli. Yale University Press, 2000.
- MAQUIAVEL**, Nicolau. (1513) *O Príncipe (Ed.Bilingüe)*. Ed. Hedra, 2007.
- _____. (1519) *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Ed. Martins Fontes, 2007.
- _____. (1525) *História de Florença*. Ed. Musa editorial, 1995.
- MCCORMICK**, John P. (1993). *Addressing the Political Exception: Machiavelli's "Accidents" and the Mixed Regime*. In: The American Political Science Review, Vol. 87, No. 4, (Dec., 1993), pp. 888-900.
- _____. (2001) *Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism*. In: The American Political Science Review, Vol. 95, Nº 2, (Jun., 2001), pp. 297-313.
- _____. (2003) *Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's "Guicciardini Moments"*. In: Political Theory, Vol. 31, Nº 5, (Oct., 2003), pp. 615-643.
- _____. (2006) *Contain the wealthy and patrol the magistrates: restoring elite accountability to popular government*. In: American Political Science Review, vol. 100, no. 2, 2006.
- _____. (2007) *Machiavelli's Political Trials and "The Free Way of Life"*. In: Political Theory 2007; 35; 385.
- NIETZSCHE**, F. (NT) *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1992.
- _____. (DH) *A disputa de Homero*. Em: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Ed. 7 Letras, 2005.
- _____. (HDH) *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2005.
- _____. (A) *Aurora*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2004.
- _____. (GC) *Gaia Ciência*. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2005.
- _____. (Z) *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. (BM) *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2005.
- _____. (GM) *Genealogia da Moral*. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2004.

- _____. (CI) *O Crepúsculo dos Ídolos*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 2000.
- _____. (AC) *O Anticristo e Dítirambos de Dionísio*. Ed. Companhia das Letras, 2007.
- _____. (VP) *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2008.
- _____. (EH) *Ecce Homo*. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2008.
- OWEN**, David. *Equality, Democracy, and Self-Respect: Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism*. In: *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 24, Fall 2002, pp. 113-131.
- PAREL**, A. *The Machiavellian Cosmos*. Ed. Yale University Press, 1992.
- PLATÃO**. *A República*. Ed. Martins Fontes, 2006.
- _____. *Protágoras*. Ed. EDUFPA, 2002.
- RAHE**, Paul A. (1994) *Republics Ancient and Modern. The Ancien Régime in Classical Greece*. Ed. University of North Carolina Press, 1994.
- RIDOLFI**, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. São Paulo: Ed. Musa, 2003.
- RINESI**, Eduardo (2002). *Política e Tragédia: Hamlet, entre Maquiavel e Hobbes*. Tese de doutorado defendida em maio de 2002, na FFLCH-USP, com orientação do prof. Renato Janine Ribeiro.
- SIEMENS**, H. W. *Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation*. In: *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 24, Fall 2002, pp. 83-112.
- _____. *Nietzsche contra Liberalism on Freedom*. In: *A companion to Nietzsche / edited by Keith Ansell Pearson*. Blackwell Publishing, 2006, pp. 437-454.
- _____. *The Problem of Law and Life in Nietzsche's Thought*. In: *The New Centennial Review*, Vol. 10, No. 3, 2011, pp. 189-216.
- SILVA**, Ricardo. *Maquiavel e o conceito de liberdade em três vertentes do novo republicanismo*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 25, nº 72, fevereiro, 2010.
- SKINNER**, Quentin (1981). *Maquiavel*. Ed. Brasiliense, 1988.
- _____. (1996) *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1996.
- _____. (1999) *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo, SP: Unesp, 1999.
- STEINER**, George (1961). *A morte da tragédia*. Ed. Perspectiva, 2006.
- TUCÍDIDES**. *História da Guerra do Peloponeso*. Ed. UNB, 1999.
- VILLA**, Dana R. *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action*. In: *Political Theory*, v. 20, 2, p. 274 – 308, 1992.
- _____. *Democratizing the agon*. In: *Schrift, Alan (ed.): Why Nietzsche still? Reflections on drama, culture, and politics*. Berkeley: University of California Press, 309 pp., ch. 13, p. 224-246, 2000.
- _____. *How 'Nietzschean' was Arendt?* In: *Nietzsche, power and politics: Rethinking Nietzsche's legacy for political thought*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- VIROLI**, M. *Viroli, M. (1998) Machiavelli*. Oxford University Press, 2005.
- _____. (1998a) *O Sorriso de Nicolau*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2002.
- VON VACANO**, Diego A. *The art of power: Machiavelli, Nietzsche, and the making of aesthetic political theory*. Ed. Lexington Books, 2007.