



Democracia e conflito em disputa: Nietzsche e os limites da política agonística

Daniel Reilly¹

Resumo: Baseado na suspeita de que a democracia moderna foi esvaziada de seu potencial transformador, uma diversidade de autores se propôs, contra esse impasse, a colocar em questão presunções mais básicas da prática política contemporânea. Dentre aqueles que tomam parte da discussão, destacam-se aqueles que recorrem a Friedrich Nietzsche para pensar o agonismo — escolha controversa, dada a resistência do filósofo em elaborar uma teoria política, além das suas aspirações aristocráticas. Ainda assim, a ênfase que Nietzsche concede ao protagonismo do conflito na constituição de formas de existência social mais saudáveis é vista por alguns como crucial para a discussão democrática, além de suficiente para identificar na obra do filósofo indagações que sustentariam tal associação. Nesse contexto, nos reportamos ao trabalho de Lawrence Hatab como alguém alinhado a essa perspectiva. A escolha por mostrar suas reflexões se justifica à luz da originalidade com que recolhe, nos textos de Nietzsche, subsídios que permitiriam reconceituar a democracia a partir de um registro mais radical. Contudo, apontamos que, apesar da sistematicidade de Hatab, ele relativiza posições centrais de Nietzsche, cujas críticas ao discurso político são mais amplas e categóricas do que convém ao autor americano. Para evidenciar isso, ancoramo-nos na abordagem hermenêutica de Werner Stegmaier para trazer à luz a atitude experimentalista de Nietzsche, que, acreditamos, Hatab perde de vista. Buscamos, assim, expor e contestar as limitações da teoria agonista.

Palavras-chave: Nietzsche. Agonismo. Democracia. Conflito. Política.

Abstract: Based on the suspicion that modern democracy has been emptied of its transformative potential, a variety of authors have sought, in response to this impasse, to question the more basic assumptions of contemporary political practice. Among those engaged in this discussion, particular attention is given to thinkers who draw on Friedrich Nietzsche to reflect on agonism — a controversial choice, given the philosopher's reluctance to elaborate a political theory, as well as his aristocratic aspirations. Nevertheless, Nietzsche's emphasis on the centrality of conflict in the attainment of healthier forms of social existence is seen by some as crucial to democratic debate, and sufficient to identify in his work inquiries that might support such an association. In

¹ Daniel Reilly é graduando em Filosofia e em Bacharelado em Ciências e Humanidades pela Universidade Federal do ABC (UFABC). Atua atualmente como bolsista de iniciação científica do CNPq, desenvolvendo pesquisa sobre o problema da intersubjetividade em *Ser e Tempo*, de Heidegger. Anteriormente, investigou a relação entre Homero e Nietzsche a partir da dualidade moral entre senhor e escravo, problemática apresentada em uma edição anterior do evento. Seus interesses de pesquisa concentram-se na filosofia da linguagem, na filosofia da diferença e nas contribuições de Nietzsche para o pensamento pós-moderno, bem como em suas articulações com perspectivas aniel manistas. É membro fundador do Centro Acadêmico de Filosofia da UFABC (CAFIL) e colaborou em diversas edições da Semana de Filosofia da universidade. Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-3335-1093>. E-mail: aniel.reilly.archive@gmail.com / aniel.reilly@ufabc.edu.br. Endereço residencial: Rua Brasília Machado 276, São Bernardo do Campo, SP.

this context, we turn to the work of Lawrence Hatab as someone aligned with this perspective. The decision to present his reflections is justified by the originality with which he gathers, from Nietzsche's texts, elements that could allow for a more radical reconceptualization of democracy. However, we argue that despite the systematic character of Hatab's interpretation, he relativizes Nietzsche's central positions, whose critiques of political discourse are broader and more categorical than the American author admits. To make this evident, we draw on Werner Stegmaier's hermeneutic approach to shed light on Nietzsche's experimentalist attitude, which, we contend, Hatab overlooks. Our aim, therefore, is to expose and challenge the limitations of the agonistic theory.

Keywords: Nietzsche. Agonism. Democracy. Conflict. Politics.

INTRODUÇÃO

Em razão da sua conhecida hostilidade à democracia, Friedrich Nietzsche já foi historicamente tido como precursor dos movimentos reacionários do século XX, que vieram a ani-lo como referência para legitimarem-se intelectualmente. Segundo alguns autores, todavia, a natureza idiossincrática dos seus escritos sugere que esse tipo de apropriação omite especificidades inerentes ao seu pensamento, o que permitiria o desenvolvimento de exercícios reflexivos ligando Nietzsche à formas de poder mais plurais.

De toda forma, no âmbito da pesquisa especializada, o tema é polêmico e comporta argumentações bastante diversas entre si. O ponto de partida que escolhemos para dissecar a discussão a respeito da viabilidade de fazer uso de aportes teóricos que partem de Nietzsche, particularmente o agonismo, para pensar sobre a natureza das democracias contemporâneas, é a pergunta que Herman Siemens considera fundamental para o desenvolvimento da investigação: "por que Nietzsche e o político?", interroga o autor (SIEMENS, 2001, p. 510, tradução nossa).

Principiando pelos intérpretes que defendem o emprego do agonismo nietzschiano como instrumento para resituar a democracia, Siemens destaca que, para pesquisadores como Daniel Conway e Alan D. Schrift, a viabilidade de voltar-se para o filósofo para tais fins repousaria na defesa que Nietzsche faria à autonomia moral, ênfase esta que, contestando a confiança em identidades fixas, poderia promover, segundo os autores, uma ética pluralista.

De fato, para Schrift (2000), a preocupação de Nietzsche com a filosofia política não envolveria a defesa de programas totalizantes, mas é, por outro lado, voltada para a necessidade de reinterpretar os pressupostos que subsidiam as formas de representação convencionadas pelas instalações de poder dominantes. À luz disso, ele entende que a democracia radical, acima de qualquer outra alternativa, encoraja a construção de subjetividades que evadem a perspectiva de serem contidas em determinações fechadas.

Com vistas a avaliar criticamente esses trabalhos, Siemens apresenta algumas questões que, no seu entender, representariam desafios para todas as leituras que procuram conjugar Nietzsche à democracia, as quais ainda não teriam sido adequadamente respondidas:

Por que o próprio Nietzsche não aplicou o *ágon* grego à questão da reforma democrática? Por que ele “não buscou uma teoria política de caráter mais fundamentado, se não sistemático? Por que não avançar até uma teoria política da virtú?”. 2. Qual é a crítica de Nietzsche à democracia? E como é que *esta* apropriação do seu pensamento em favor da democracia evita, ou pelo menos responde, a esta crítica? (op. Cit, p. 512-3, tradução nossa)

As respostas dadas pelos democratas radicais aos problemas acima, segundo ele, são insatisfatórias. Siemens acredita que, ao sublinhar excessivamente o aspecto dissensual de Nietzsche como modelo para a construção de perspectivas mais suscetíveis à eliminação de convicções absolutas, os mesmos acabam por omitir aspectos-chave do agonismo de Nietzsche quando enfatizam incondicionalmente seu pluralismo ontológico. Os autores incorreriam inadvertidamente no que ele chama de “autonomização do ágon” — aquilo que garantiria com que a disputa se mantivesse dentro dos limites cívicos e que impedisse sua dissolução em conflito aberto, é que nesse contexto os agentes políticos reconheceriam as perspectivas que não as suas como equivalentes. O agonismo, para funcionar, dependeria do reconhecimento prévio da alteridade que, entretanto, deveria ser aquilo que ela deveria assegurar como seu produto e não como pressuposto. Seria um procedimento tautológico, pois o ágon criaria as próprias condições de existência, para ele.

Siemens supõe que deve haver alguma provisão cuja operação mediasse a interação dos contestadores. A disputa, enquanto relação que favorece a rivalidade, fomenta tamanha tensão que a única perspectiva possível de equilíbrio se daria quando o ímpeto que motiva um ator político a realizar suas aspirações egoístas é contido pelas aspirações de outro agente que lhe impõe resistência. Assim, a equalização dos interesses dos competidores — que de fato impediria a dissolução do ágon para Siemens — resultaria da neutralização de perspectivas mutuamente exclusivas que compartilham de um poder equivalente. A contenção da luta seria então um resultado impessoal e epifenomênico, pois o

equilíbrio é, então, um fenômeno “intersubjetivo” ou relacional, uma função das relações entre forças mais ou menos iguais, cada uma lutando pela supremacia. (...) [C]ada um quer ser o melhor, mas um equilíbrio é, ou pode ser alcançado; cada um é tentado ao excesso e à arrogância, mas limites ou medidas podem ser alcançados. O sentido relacional do *ágon* significa que a medida ou limite da ação não é determinado pelos objetivos, interesses ou disposições dos jogadores; pelo contrário, é o resultado contingente de relações dinâmicas que emergem entre forças sociais que competem pela supremacia. (SIEMENS, 2013, p. 91 apud PEARSON, 2018, p. 109)

1 AGONARQUIA DE LAWRENCE HATAB

Lawrence Hatab (1995), entretanto, difere dos mencionados intérpretes, uma vez que explora mais explicitamente o desafio de vincular a obra de Nietzsche ao agonismo democrático. Hatab acredita que, enquanto que os demais pesquisadores se veem obrigados a rejeitar as tendências elitistas do filósofo, que os força a esposar aquele voluntarismo que Siemens denuncia, Hatab não só diz que quaisquer interpretações que cheguem a tais conclusões realizam distorções e seleções deliberadas de Nietzsche, mas também afirma que a reverência por parte do filósofo à aristocracia pode ser positivamente assimilada quando subjugada a um exame crítico.

Para tanto, Hatab sublinha a importância de reconstruir conceitualmente as premissas que sustentam a concepção corrente de democracia que ele busca reavaliar. No seu interior reside o postulado de um sujeito idêntico a si. Levada ao limite, esta postura prevê a rejeição da diferença, dado que os membros da comunidade política fundada sobre essa concepção se veriam como compartilhando, em virtude do ideal de igualdade investida a toda subjetividade racional, de uma consciência que é universal a todos os homens, como se fosse uma unidade estática e durável, que coloca abaixo de si a impermanência e temporalidade, próprias da dimensão sensível. Em suma, a democracia que Hatab denomina como “substantiva”, que ele rejeita, sustenta sua legitimidade sobre reivindicações que são metafísicas. Conjunturas culturais, tradições linguísticas e especificidades psicofisiológicas deveriam de ser dispensadas para que a condução dos processos políticos procedesse, posto que a racionalidade da qual todos somos partícipes permanece objetivamente acima destas particularidades.

Todavia, para Nietzsche, que busca minar a certeza em verdades inequívocas, a produção de valores depende da interação tensional entre perspectivas opostas, pois não correspondem a entidades reais e objetivas, dependendo, invés, do antagonismo somente frente ao qual podem se constituir como centros de poder, na medida em que uma perspectiva só se estabelece reconhecendo que ela comporta dentro de si o próprio oponente. Ao rejeitar este papel formador do conflito, uma perspectiva sepultaria a si antes de tudo.

Logo, para Hatab, Nietzsche poderia ser recuperado para reinterpretar o espaço público como palco onde a própria definição de verdade estaria sob contestação — a institucionalização do embate como força vital de uma forma mais saudável de organização social impediria o predomínio exclusivo de uma única valoração, pois

no respeito democrático, (...) uma mistura dialógica de afirmação e negação, uma atitude política que implica dar ouvidos a todas as crenças, recusar qualquer crença como uma garantia última e perceber o próprio ponto de vista como agonicamente implicado em pontos de vista opostos. (HATAB, 1995, p.70, tradução nossa)

Quando reinterpretada à luz do perspectivismo de Nietzsche, a democracia poderia então ser imaginada não como o sistema que atualiza a suposta “vontade do povo” ou

consubstancia abstrações como “igualdade”, mas garante a transitoriedade de múltiplos modos de valoração. Nesse sentido, Hatab enfatiza a importância de abordar o que chama de “agonarquia” como privada de conteúdo positivo. Democracia, sobretudo, deve ser percebida como um processo de deliberação restrito à sua dimensão procedimental, que recompensa um “experimentalismo” emancipado de desvios dogmáticos que interromperiam a mobilidade da democracia agonárquica.

Para que este estado de contingência permaneça, esperar-se-ia que os competidores percebam seus rivais não como inimigos, ou ainda como objetos de simpatia, como querem Shrift e Conway, e sim como rivais. Ao contrário daqueles autores, o oponente da disputa seria visualizado como rival, isto é, como alguém que encaro como algo a ser superado, mas não destruído, posto que é a ele que devo meu enobrecimento ao servir de obstáculo. Na agonarquia,

Não só preciso de um Outro para provocar minhas próprias conquistas, como a significância de qualquer “vitória” que eu possa alcançar exige um oponente capaz. Assim como nos esportes, derrotar um competidor incapaz ou incapacitado acaba sendo sem sentido. Portanto, eu não deveria apenas querer a presença de outros em um ágôn, mas também desejar que sejam adversários competentes, que tenham oportunidades e capacidades para ter sucesso no confronto. E eu deveria ser capaz de honrar o vencedor de um concurso justo. (...) O respeito agonístico não precisa estar associado a algo como apreço positivo ou igualdade de valor (HATAB, 2002, p.142, tradução nossa).

2 EXCLUSÃO DA DIFERENÇA

As descontinuidades, rupturas e desarmonias que percorrem a obra de Nietzsche parecem corroborar essa compreensão. De modo oposto àquela tendência de atribuir a ele doutrinas totalizantes, o princípio segundo o qual Nietzsche poderia ser mais “bem compreendido” seria o de abordá-lo como expoente de uma filosofia da multiplicidade. Segundo Stegmaier (2013), longe de apresentar um paradoxo, um problema ou uma contradição, o pluralismo de significados das categorias das quais Nietzsche faz uso indica que o filósofo as situa em circunstâncias temáticas cambiantes, em que as mesmas acabam por adquirir sentidos singulares aos seus contextos de enunciação. A abordagem mais adequada às instruções de Nietzsche, segundo Stegmaier, é uma que não imputa certezas ao seu pensamento, pois “uma filologia que corresponda à filologia de Nietzsche é uma filologia sem seguranças.” (Ibid., p. 295). Nietzsche teria tido, dessa forma, indicado a instabilidade das suas assunções mais rígidas.

De todo modo, o limite de significações possíveis a que estas se prestam não é pueril. Stegmaier concede que a amplitude de indeterminação à qual os conceitos permanecem

imersos é, em razão do contexto a que estão sujeitados, circunscrita pelas especificidades do uso a que se destinam. Os únicos que podem compreender Nietzsche, segundo o próprio filósofo, por exemplo, são seus “amigos”, pois

vê-se que estou fazendo tudo para não ser compreendido! -, e devemos estar reconhecidos, de todo o coração, pela boa vontade de se ter alguma sutileza na interpretação. Mas no que toca aos “bons amigos”, sempre muito indolentes e acreditando ter, como amigos, direito à indolência: é bom lhes conceder, antecipadamente, um espaço e uma margem onde possam dar livre curso à incompreensão (JGB/BM 27)

Ou seja, cada domínio discursivo estabelecerá seus próprios critérios e regras de significação. Com o termo “margens de manobra”, Stegmaier aponta que Nietzsche é sensível ao fato de que, embora sentidos possam ser combinados e permutados de modo a servir finalidades variáveis, um determinado emprego acaba impondo limitações à ambivalência das expressões que admite, de modo que a

verdade seria aquilo *em que* poderíamos nos compreender mutuamente, um terceiro termo *por meio do qual* poderíamos nos relacionar mutuamente. Se esse terceiro termo não é pressuposto, cada um permanece em seu próprio entendimento (...) [O]s limites da margem de manobra na comunicação entre indivíduos são determinados pelos indivíduos que dela participam, voluntária ou involuntariamente (op.cit, p. 141-3)

O apelo à dissensualidade promovida por Nietzsche, por consequência, não é irrestrita, uma vez que é na interlocução que ela encontra seus limites. Nos textos do filósofo, por sua vez, isso é evidente quando “em [seus] livros aforísticos, o elemento determinante não é o sistema, mas o contexto.” (STEGMAIER, 2013, p. 303)

À luz disso, fica evidente como Nietzsche desafia a demonstrabilidade de certezas últimas. A resistência da sua parte em assentar seu pensamento num fundamento seguro — sustentado em axiomas ou princípios primeiros de modo a suprimir equívocos e abolir ambivalências — procede do seu reconhecimento de que fazê-lo é insustentável. Para ele, o excesso é inescapável e, dessa forma, imprescindível. A atitude com a qual Nietzsche leva seu projeto filosófico a cabo é uma que é aporética — o sentido atribuído a um dado conceito é inesgotável, e aquilo ao qual é vinculado se entrega a usos diversos e jamais terminantemente exclusivo. Nada poderia ser tomado em si como é essencialmente, isolado em referências fechadas e unívocas, cada qual à parte — pelo contrário: não há como diretamente ancorar um dado numa objetividade correspondente, sem mediações. Para Nietzsche, as representações se determinam à luz dos esquemas interpretativos que as veiculam. Ou seja, não capturam um real independente e preexistente, uma vez que produz as próprias determinações e, dessa maneira, os próprios correlatos.

Mas embora toda perspectiva seja contingente, as demarcações que estabelecem têm autoridade normativa. Como mostra Stegmaier, uma forma de figurar o real se constitui enquanto tal porque circunscreve os limites com base no que se define, recursivamente, os empregos corretos e admissíveis das suas construções. De fato, uma vez que não há um fundamento objetivo à luz do que as referências de uma linguagem se adequam, o que acaba por presidir seu funcionamento são os constrangimentos que delimitam quais são suas correspondências e seus respectivos contextos de uso. Segundo Nietzsche, é a iniciação numa comunidade linguística que regula o seu horizonte. A semântica é tão somente produto desse condicionamento, de reprodução comportamental e da participação de um grupo, pois aquele que

abusa das convenções consolidadas por meio de trocas arbitrárias ou inversões dos nomes, (...) [s]e faz isso de uma maneira individualista e ainda por cima nociva, então a sociedade não confiará mais nele e, com isso, tratará de **excluí-lo**. Nisso, os homens não evitam tanto ser ludibriados quanto lesados pelo engano. Mesmo nesse nível, o que eles odeiam fundamentalmente não é o engano, mas as consequências ruins, hostis, de certos gêneros de enganos (WL/VM 1, grifo nosso)

Daí reside a inevitabilidade do conflito a que os teóricos agonistas se atentam. Como não há um ponto de vista absoluto que esgota a totalidade das significações e interdita o que lhe excede, projetos existenciais incompatíveis inevitavelmente disputarão a condução do jogo político com base em entendimentos que podem ser opostos, e, assim, potencialmente irreconciliáveis. Isso porque, como evidenciado por Hatab ao mostrar a arbitrariedade das nossas matrizes morais e também por Stegmaier quando evidencia que são as próprias instâncias textuais que articulam suas referências correspondentes, perspectivas se furtam a universalidade — sendo incomensuráveis. E como estes quadros referenciais são relativos às práticas que os estabelecem, não são inteligíveis àqueles que não os integram e aos quais não se identificam. O consenso universal é impensável.

Uma reinvidicação que se reputa como auto evidente e inalienável não é nada mais do que uma forma de vida que se projeta desse modo para suprimir aquelas que antagoniza. O “cidadão racional” não é tanto o resíduo que resta quando nos emancipamos das supostas “distorções” de contingências históricas, como querem os expoentes de uma democracia de extração liberal, mas é um tipo de atitude construída e fabricada — perspectivada, portanto — por ser mais receptível a um tipo de ordem política que, para se instalar, precisa abrir mão do destoante e adverso. A presunção de que a participação da disputa democrática depende de um sujeito emancipado das suas particularidades atentaria contra a própria noção de democracia, porque, antes, atenta contra as próprias condições de possibilidade de valoração.

Com efeito, Hatab se destaca dos demais teóricos agonistas num certo aspecto quando sublinha mais enfaticamente essa experiência de antinomia que é primordial de como

navegamos o mundo — ou melhor, de como o constituímos. Ele responde mais conclusivamente às acusações que Siemens faz contra os democratas radicais quando rejeita que os meios de contenção dos efeitos hipertróficos da disputa repousariam na solicitude dos competidores, recusando o ato de concessão e simpatia cultivado para com os rivais como medida de moderação. Não é uma reverência gregária que o competidor endereça ao oponente que garantiria a manutenção cívica do conflito, mas a sua apreciação enquanto quem ocupa a tarefa de opositor e, assim, como condição para que a disputa exista.

De toda forma, seu distanciamento em relação aos demais intérpretes agonistas não é estreito o suficiente de modo a anel-lo totalmente das objeções que Siemens levanta contra os democratas radicais em geral. Afinal, Hatab ainda aposta que a domesticação do conflito depende, em última análise, da iniciativa moral dos próprios agentes. Para ele, é o exercício individual da legitimação do outro enquanto homólogo, independente da ação de qualquer dispositivo externo de coerção, que ofereceria a dissuasão necessária para impedir com que sua participação fosse negada. Na verdade, como ele vê, a admissão de formas legais de alienação implicaria justamente na distorção na autenticidade dos resultados políticos. Hatab, desse modo, não consegue escapar do mesmo horizonte que alicerça a visão voluntarista daqueles que Siemens contesta. Tanto ele quanto Conway e Schrift supõe que a manutenção do ágon depende de um gesto de reconhecimento. Mesmo que, em contraste com o que é presumido por seus colegas, para Hatab o outro apareça como competidor e nada mais, ele ainda assume que este seja julgado como um equivalente que deve ser integrado e jamais marginalizado efetivamente. Dito de outro modo, presume-se que os participantes já tragam consigo o respeito à alteridade que deveria ser produto do ágon, como Siemens coloca.

Por consequência, embora busque levar Nietzsche para além dele, Hatab desconsidera a antagonização do diferente na política agonística que, para o filósofo alemão, tinha importância capital para o seu funcionamento. Tal observação é exposta n' *A Disputa de Homero*, onde Nietzsche precisa mais detidamente sua caracterização de agonismo. Nele, o filósofo aponta para a realização fatalista por parte dos gregos de que o conflito é um fato existencial sancionado divinamente, o que corresponderia a uma sensibilidade mais atinada à experiência trágica da situação humana, segundo a qual a luta é irreduzível. O empenho levado a cabo na antiguidade clássica de servir-se da selvageria bruta da realidade pré-social por meio de uma conjuntura política que pudesse ser produtiva para o desenvolvimento coletivo, qual seja conduzida pela civilização grega, providenciou a ocasião para que fosse concedido ao indivíduo os instrumentos com que pudesse se provar perante os demais na competição. Como sublinha o filósofo, na época que precedeu a incorporação do mundo grego à dominação externa que suprimiu esta forma de organização, o agonismo era tido como o princípio dominante que formatava a vida pública onde quer que ela se realizasse, sob a qual eram congregadas a constelação de cidades que se encontravam na extensão do território helênico. Num contexto em que o poder do Estado era comprometido pela rivalidade interna dos grupos que o formavam, o uso de uma tecnologia de governo que permitia a extravasão condicionada das tensões privadas impedia com que os efeitos adversos da promoção à hostilidade resultassem no colapso da sociedade.

Não obstante, não eram os constrangimentos da razão prática que encorajavam o sujeito a conter-se em aniquilar seus rivais, como pensam os agonistas, tampouco isso resultava da compensação perfeita do encontro imediato entre vitalidades mutualmente excludentes, como sugere Siemens, e sim o resultado do sentimento compartilhado de temor às mesmas crenças que previam a punição de quem as transgredissem, e que, portanto, subjaziam de fato a neutralização do conflito, conferindo a unidade nacional a que os gregos se reportavam e que opunha o cidadão a quem era alienado dessa designação. O conflito seria administrado não por meios que lhe suprimissem ou sufocassem, e sim que o dimensionassem, pois, a gestão de dispositivos através dos quais o indivíduo poderia expressar-se competitivamente, afim de realizar seu projeto pessoal de busca por poder, estaria conjugada às expectativas sociais, conforme ele se mobilizava na medida em que suas ambições deveriam se confundir com o interesse comum.

Não se tratava de nenhuma ambição do desmedido e do incalculável, como a maioria das ambições modernas: ao correr, jogar ou cantar nas competições, o jovem pensava no bem de sua cidade natal; era a fama desta que ele queria redobrar na sua própria; consagrava aos deuses de sua cidade-estado as coroas que o juiz punha honrosamente em sua cabeça. Desde a infância, cada grego percebia em si o desejo ardente de, na competição entre cidades, ser um instrumento para a consagração da sua cidade. (CV/CP 5)

Para tanto, dependia-se de uma sofisticada economia institucional que removia do convívio aquele que, quando violava as regras da disputa, ofendia os deuses mesmos, como no caso do ostracismo e do tiranicídio: ao tentar tomar para si o que era comunitário de direito, ele se colocava numa posição de paridade com o divino, legitimando sua própria exclusão. O cerceamento dos impulsos desmedidos dos competidores era circunscrito por imperativos religiosos que sustentavam o ágon, cuja natureza não deixava, portanto, de ser rigidamente normativa — logo, substantiva nos termos de Hatab, uma vez que só podia acolher quem participava da disputa ao rechaçar aqueles que prescindiam dos valores aceitos consensualmente, que a asseguravam. Pearson (2018) recupera dos escritos póstumos:

A inclinação mítica é contrária à disputa: isto é, dificulta o egoísmo do indivíduo. [Segundo a perspectiva mítica,] o indivíduo só é levado em consideração pela sua ancestralidade: nele o passado é honrado. Para que meios se voltou a vontade helênica, a fim de impedir o interesse próprio nu nesta luta e aniel-lo ao serviço do todo. O mítico. (...) Este espírito mítico também explica a forma como os artistas podiam competir: o seu interesse próprio era purificado na medida em que se sentiam como um intermédio: tal como o sacerdote não tinha vaidade quando aparecia como seu deus. (KSA 7:8 [68], p. 248)

Ou seja, exclusão e inclusão remetiam-se uma a outra, ou como Nietzsche diria num outro momento, “guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida” (FW/GC 109).

O pluralismo e a relatividade ontológica que Nietzsche caracteriza vêm acompanhadas da evidência de que um esquema valorativo, qualquer que seja, é fixado tão somente em função daquilo que o distingue do que é lhe é discordante. Se fosse o caso de que algo se exibisse apenas como é em si — caso isso fosse possível —, isolado e independente, permaneceria indistinto e indiferenciável. O que faz com que uma identidade seja especificável é, justamente, a repressão da diferença. Uma forma de identificação coletiva circunscreve suas determinações numa relação de oposição mútua com o que nega. É na negação, antes de mais nada, que as perspectivas estipulam seus arranjos e convenções, suspendendo, assim, as convicções opostas. É por esta razão que as tábulas de valores são ditas arbitrárias: ao invés de se referirem a dados preexistentes, voltam-se umas contra as outras, diferencialmente entre si. A relação de algo consigo mesmo se constitui simultaneamente ao vínculo necessário de exclusão da diferença. Logo, toda perspectiva é baseada na rejeição de quem não é admitido como pertencendo à forma de identificação a que corresponde, que só se faz enquanto o que é precisamente na prática mesma da alienação. O que é nobre rivaliza com o que é plebeu, enquanto o virtuoso se opõe ao corrupto, pois, no fim das contas, cada tipo vital só se encerra em si, definindo quem e o que o integra conforme censura e repele o que viola e transcende suas demarcações, tal como o agonismo grego, que “desenvolveu-se tendo como ponto de partida o homicídio e a expiação pelo homicídio, do mesmo modo a cultura nobre retura seus primeiros lauréis do altar da expiação pelo homicídio” (CV/CP 5)

Caso contrário, se fosse o caso de que o que é divergente fosse acolhido como só mais uma maneira possível de se constituir, então sua auto percepção seria uma em que ela que se veria como apenas provisória e, nisso, supérflua. Em outras palavras, ela se relativiza. Para ser uma valoração, segundo Hatab, ela teria que deixar de ser uma perspectiva. Mas a alienação do incompatível não é uma eventualidade. Embora instâncias de poder de fato apenas se constituam correlativamente àquelas que lhe prestam resistência, como Hatab reconhece, elas só se realizam porque essa relação é fundada na negação destas contrapartidas dissonantes. Afinal

Abster-se reciprocamente de toda ofensa, da violência, do desfrute, equipar a própria vontade à de outro; isso pode passar, a grosso modo, por um bom uso entre indivíduos, quando se interpõem certas condições (isto é, uma real semelhança de forças e de valorações). Mas se se desprezassem estas condições iniciais e se tomassem aqueles princípios como condições básicas de uma sociedade, isso se revelaria rapidamente aquilo que é na verdade, vontade de negação da vida, como princípio de dissolução e decadência. Aqui convém aprofundar o pensamento e pôr de parte todo sentimentalismo: a vida é essencialmente uma apropriação, uma violação, uma sujeição de tudo aquilo que é estranho e fraco, significa opressão, rigor, impo-

sição das próprias formas, assimilação, ou pelo menos, na sua forma mais suave, um aproveitamento (JGB/BM 259)

Hatab defende a manutenção de uma atitude chamada “experimentalista”, mas essa é uma atitude de dúvida cujo ceticismo não pode dirigir-se a si mesma — a condição para a inclusão na disputa é de que os participantes rejeitem suas próprias convicções ao aceitarem as dos demais como equiprováveis às suas. Isto é, excluindo da disputa as posições convencidas da própria verdade, Hatab suprime aquilo que define uma perspectiva enquanto tal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Nietzsche, estamos sempre condenados a capturas parciais e interessadas. Não se poderia mais entender as coisas como invólucros de essências, mas de admitir que nos determinamos em face à resistência. O sentido que preenche um conteúdo não emerge de uma idealidade transcendente a que reflete, mas do papel funcional que este desempenha nas relações em que está imbricado.

Assim, sua escrita polêmica visa mostrar que, por trás de categorias supostamente universais, não há princípios de fato vinculativos incondicionalmente. A diversidade de apropriações a que elas se prestam é sugestivo de inerradicabilidade do conflito. Em vista desta tensão, Hatab acredita que Nietzsche providenciaria os instrumentos com os quais ele poderia superá-lo: a despeito das simpatias aristocráticas do filósofo alemão, Hatab pensa que se pode partir dele para problematizar a ligação que Nietzsche identifica entre a mediocridade democrática e sistemas horizontais de poder. Hatab pretende mostrar que a democracia agonística, na verdade, é o sistema mais condizente ao ímpeto combativo que Nietzsche valorizava. Contra a sedimentação de convenções que se pretendem imunes à mudança, enfatiza-se uma ordem baseada no conflito. Assim, a ideia de que cada atividade humana é expressão de uma força que busca realizar suas aptidões ganharia validação institucional no agonismo.

Mas o desafio com o que uma ética política de alteridade inevitavelmente se depara, mesmo que baseada no reconhecimento do outro como competidor, crucial para a manutenção da disputa, é que ela implica paradoxalmente no próprio esvaziamento da luta que se pretende celebrar. Para que o agonismo seja afirmado como *ethos*, negam-se as formas de existência que são incompatíveis com ele. Portanto, no fim, Hatab é obrigado ele mesmo a admiti-lo, porque reconhece que o agonismo é, em última análise, um experimento trágico: para que exista, deve ser confrontado com a perspectiva da sua própria dissolução. Num jogo em que rege o conflito, “qualquer resultado é verdadeiramente possível (...), mesmo resultados antidemocráticos” (HATAB, 1995, p. 222, tradução nossa).

REFERÊNCIAS

HATAB, Lawrence J. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Chicago: Open Court, 1995.

HATAB, Lawrence J. Prospects for a Democratic Agon: Why We Can Still Be Nietzscheans. *The Journal of Nietzsche Studies*, v. 24, n. 1, p. 132-147, outono de 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo Cesar de Olivera. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo Cesar de Olivera. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo Cesar de Olivera. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Editora Hedra, 2007.

PEARSON, James. Nietzsche on the Sources of Agonal Moderation. *Journal of Nietzsche Studies*, University Park, Pennsylvania, v. 49, n. 1, p. 102-129, 2018.

SCHRIFT, Alan D. Nietzsche for democracy? *Nietzsche Studien*, Berlim, v. 29, n. 1, p. 220-233, 2000.

SIEMENS, Herman. Nietzsche's political philosophy: A review of recent literature. *Nietzsche Studien*, Berlim, v. 30, n. 1, p. 509-526, 2001.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr. Et al. Petrópolis: Vozes, 2013.

Artigo Submetido em 13/09/2025 e aprovado em 24/09/2025

Breves informações sobre o autor: É graduando em Filosofia e em Bacharelado em Ciências e Humanidades pela Universidade Federal do ABC (UFABC). Atua atualmente como bolsista de iniciação científica do CNPq, desenvolvendo pesquisa sobre o problema da intersubjetividade em Ser e Tempo, de Heidegger. Anteriormente, investigou a relação entre Homero e Nietzsche a partir da dualidade moral entre senhor e escravo, problemática apresentada em uma edição anterior do evento. Seus interesses de pesquisa concentram-se na filosofia da linguagem, na filosofia da diferença e nas contribuições de Nietzsche para o pensamento pós-moderno, bem como em suas articulações com perspectivas aniel manistas. É membro fundador do Centro Acadêmico de Filosofia da UFABC (CAFIL) e colaborou em diversas edições da Semana de Filosofia da universidade.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-3335-1093>

E-mail: aniel.reilly@ufabc.edu.br

Endereço: Rua Brasília Machado 276, São Bernardo do Campo, SP

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Mathes Vinícius de Lima, Joana Angélica de Oliveira Farnezi