3

Visão do político como antagonismo

3.1

Introdução

O capítulo anterior mostrou que as fronteiras de uma definição como a do conceito de poder podem variar e mover-se em um espectro amplo. Dada a impossibilidade de concretizar-se o objetivo positivista de chegar a uma concepção neutra e unívoca do que significa o poder, cada definição depende de escolhas epistemológicas e normativas que determinam os elementos incluídos e os excluídos da definição.

Nesse sentido, mostrou-se que a concepção tradicional liberal do poder considera que este deve necessariamente repousar sobre o consenso, que é o que dá o direito de governar ao governante. Desse modo, o liberalismo político pensa o poder como algo que sempre repousa no direito, concebido, de certo modo, ainda como direito natural, inerente ao indivíduo, que o cede por meio de um contrato a fim de constituir a sociedade.

A concepção de poder legítimo que norteia o pensamento liberal persiste até os dias de hoje, inclusive no pensamento de uma filósofa influente como Hannah Arendt. Esta, percebendo a crescente confusão entre poder e violência que caracterizou o século XX, tratou de distinguir os dois conceitos para resguardar a teoria política dos perigos que tal indiferenciação poderia gerar. Com efeito, a relação inextricável entre poder e dominação que foi possível observar no capítulo anterior com relação ao conceito de poder foucaultiano poderia levar à idéia de que a força física e a persuasão constituem instâncias análogas do poder. Para Arendt, “[i]f the essence of power is the effectiveness of command, then there is no greater power than that which rows out of the barrel of a gun, and it would be difficult to say in ‘which way the order given by a policeman is different from that given by a gunman’” (ARENDR, 1986, 60).

A filósofa afirma que a tradição liberal que ela busca resgatar remonta aos tempos da democracia ateniense, em que vigorava “a concept of power and law whose essence did not rely on the command-obedience relationship and which did

not identify power and rule or law and command.” (ARENDDT, 1986, 62). É nessa tradição antiga que os contratualistas foram buscar inspiração para conceber uma forma de poder que repousasse no consentimento. Assim, “[i]t is the people’s support that lends power to the institutions of a country, and this support is but the continuation of the consent that brought the laws into existence to begin with” (ARENDDT, 1986, 62). Para Arendt, “[u]nder conditions of representative government the people are supposed to rule those who govern them. All political institutions are manifestations and materializations of power; they petrify and decay as soon as the living power of the people ceases to uphold them” (ARENDDT, 1986, 62).

A percepção de Arendt de que meios violentos eram crescentemente utilizados no âmbito da política, sobretudo no contexto das mobilizações políticas da década de 1960 e da corrida armamentista entre as Grandes Potências, a levou a anseiar por fronteiras claras entre violência e política: “[a]lready in her treatise on revolutions, Arendt suggested that violence makes up the limit of the political” (HANSSSEN, 2000, 19). Trata-se, de fato, de um postulado essencial do liberalismo político: “[a]s a political theory, liberalism abjures all forms of violence that surpass the boundaries of individual self-defense or the legitimate monopoly of violence that the liberal-democratic state exercises” (HANSSSEN, 2000, 19). A importância atribuída à manutenção da esfera política como esfera que exclui qualquer uso de violência levou a uma certa concepção do poder, em que este é tido como o exercício legítimo do governo.

Já o filósofo francês Michel Foucault constrói sua definição de modo a refutar grande parte do pensamento político liberal que constitui, de certo modo, o imaginário das sociedades ocidentais. Foucault, sempre atento aos silêncios e às invisibilidades, considera que é preciso revelar que o poder se exerce nos mais diversos pontos da sociedade. Nesse sentido, se o poder exercido pelo Estado é obviamente uma fonte de opressão para Foucault, existem outros pontos em que um poder disciplinar, ligado ao monopólio sobre o conhecimento e à produção do senso comum, produz subjetividades dóceis e submissas.

Conforme se viu anteriormente, o aspecto eminentemente produtivo do poder lhe permite interferir diretamente na produção da realidade. Assim, o fato de que alguns conceitos ou modos de perceber a realidade se tornem hegemônicos é produto de um poder que não é objeto de cessão – como no modelo jurídico - ou

instrumento de repressão, mas que determina a existência do ser humano. Para Foucault, as idéias não são meros reflexos de uma realidade fora do sujeito. O pensamento é um instrumento extremamente poderoso que detém a capacidade de delinear formas, valores e modos de vida na existência humana. As distinções valorativas que os seres humanos fazem todos os dias para julgar como levar suas vidas adiante são, portanto, fruto desse poder. Assim, poder-se-ia dizer que o pensamento é um dos principais *locus* do poder para Foucault e, portanto, é nas articulações filosóficas que sustentam as nossas sociedades que o poder deve ser resistido.

Ao voltar-se sobre o poder exercido por sistemas de pensamento, Foucault concentrou grande parte de seus estudos na opressão exercida pelas instituições aparentemente emancipadoras do liberalismo. Desde o advento da Modernidade no século XVIII, o liberalismo tornara-se a bandeira da libertação do ser humano de todas as formas de dominação. Até pouco tempo atrás, o valor do liberalismo apenas era questionado por conservadores, que viam nessa ideologia uma ruptura indesejável com as tradições, os costumes e as hierarquias do passado.

É apenas com a crítica de Max Weber à Modernidade como momento de desencantamento do mundo e a retomada dessa crítica pela Escola de Frankfurt que se inicia um movimento de crítica da Modernidade por parte de pensadores progressistas. No decorrer do século XX, o pensamento filosófico adquiriu consciência de que há igualmente um aspecto opressor na Modernidade, principalmente no que tange a um de seus pilares essenciais: a razão. Com efeito, se a razão serviu, no início da Modernidade, como instrumento de luta contra um sistema absolutista hierarquizado, o século XX mostrou que ela apresentava um aspecto instrumental extremamente perigoso.

A razão revelava-se agora um instrumento de poder que, longe de emancipar o sujeito, permitia a sua submissão perante um sistema de pensamento desumano. Em sua longa trajetória filosófica, Foucault demonstrou que a produção da verdade pela razão não reflete o uso kantiano de princípios universais, mas representa o uso parcial e interessado de uma razão sempre situada. Ao mostrar que a razão é apenas mais um instrumento de poder em um repertório extenso, Foucault permitiu a politização da produção do conhecimento. Os estudos foucaultianos sobre as disciplinas, que se concentraram, principalmente, sobre instituições liberais burguesas, marcaram o início de sua

contestação da ideologia liberal. Esses estudos revelaram que a humanização crescente do uso do poder na sociedade refletia apenas uma nova economia de poder que buscava maximizar seu controle sobre a sociedade como um todo. Desse modo, Foucault começou a abrir espaço crítico para a abordagem do liberalismo político – e da Modernidade – como apenas mais um sistema de opressão.

Neste capítulo, buscar-se-á demonstrar que Foucault tenta substituir à concepção liberal humanista da política um novo paradigma. De acordo com o autor, seria necessário desmascarar os mitos fundadores do liberalismo político – o contrato social, o conceito de poder jurídico-discursivo, a idéia de poder legítimo – pois, a imagem de uma sociedade pacífica esconderia dominações difíceis de resistir. O paradigma do político que Foucault propõe visa, assim, principalmente servir de instrumento contra essa “despolitização” da política que é feita pelo liberalismo, de acordo com o autor.

3.2

Foucault e a inversão da proposição de Clausewitz

A concepção do político elaborada por Foucault deriva de seu conceito de poder. Em capítulo anterior, tentou-se demonstrar de que modo os efeitos performativos do conceito de poder constituem a própria política. Isto é, conforme Guzzini afirma, quando se identifica uma relação em que A possui poder sobre B, é possível explicar as ações de B com referência ao poder de A. Logo, na ausência de dita relação de poder, as ações de B poderiam ser diferentes. Esse elemento de contrafactualidade inerente ao aspecto performativo do poder, por sua vez, politiza a relação, pois permite que B se insurja contra o controle exercido por A e demande a alteração do estado de coisas. Assim, ao politizar relações, o poder delinea no real o próprio espaço da política.

Se o *locus* da política, de acordo com o pensamento liberal, se encontra primordialmente no Estado, a filosofia de Foucault mostrou que o poder está disperso em inúmeros discursos que permitem a articulação da realidade por parte do sujeito. Desse modo, Foucault politizou discursos – sobre a sexualidade, a loucura, a humanização dos castigos, entre outros – e ampliou consideravelmente o espaço da política. Esta é, sem dúvida, uma das maiores contribuições do autor

para o pensamento político. A difusão do espaço político para áreas da sociedade como a sexualidade e a medicina permitiu que novos grupos articulassem suas demandas políticas, recorrendo à filosofia de Foucault como novo discurso emancipatório.

Além de ampliar o espaço do político, entretanto, Foucault concebe a natureza desse espaço de modo diferente, rompendo com boa parte da tradição contratualista. No pensamento político liberal, a essência da política é definida, de certo modo, pelo espaço onde se dão as relações políticas. Conforme se afirmou acima, se o *locus* primordial do político fosse o Estado, o sentido do político consistiria nas relações que se dão dentro desse espaço. Ou seja, é na negociação de interesses dentro da rede institucionalizada da política que está o sentido do político. E, uma vez que a política centrada no Estado é permeada por regras e todo uma estrutura discursiva jurídica, a política deve dar-se de acordo com esse padrão jurídico que busca, de modo geral, a obtenção de consensos e a legitimação de decisões.

Essa visão da política, por sua vez, está atrelada à idéia liberal de que o poder é o governo consentido de uns sobre os outros. É somente porque o governo é legítimo e aceito pela comunidade como justo que a esfera da política pode constituir um espaço de consenso e de paz. A idéia por trás do contrato social hobbesiano é exatamente essa: efetua-se o contrato para que um poder legítimo garanta a paz total no interior da comunidade política, relegando a guerra que caracterizava a sociedade anteriormente para as fronteiras exteriores da comunidade, isto é, para suas relações com outras comunidades políticas fechadas. O novo paradigma do político proposto por Foucault a partir de seu conceito de poder rejeita essa concepção da política e visa substituí-la por uma perspectiva que deveria não só apreender melhor o elemento essencial do político, mas permitir a continuada emancipação do ser humano.

No capítulo anterior foi possível perceber que, a partir da enunciação da hipótese nietzscheana, Foucault passou a conceber o poder como uma relação de força. Isto é, “si le pouvoir est bien en lui-même mise en jeu et déploiement d’un rapport de force [...], ne faut-il pas l’analyser d’abord et avant tout en termes de combat, d’affrontement ou de guerre ?” (FOUCAULT, 1997, 16). Desse modo, Foucault rejeita tanto a hipótese de que o poder é o exercício legítimo do governo, quanto a hipótese de que o poder reprime – alternativa à visão liberal mais

difundida no Ocidente. Com efeito, na hipótese repressiva, tem-se a idéia de que o poder nega, reprime, limita o objeto sobre o qual ele se exerce, o que leva a crer que o objeto do poder é um mero pólo passivo da relação. A idéia de que o poder é uma relação de força, entretanto, reflete uma situação em que ambos os pólos da relação exercem força um sobre o outro, caracterizando um confronto dinâmico e violento.

Partindo do conceito do poder como relação de força, Foucault inverte a proposição clausewitziana de que a guerra é a política continuada por outros meios e afirma: “la politique, c’est la guerre continuée par d’autres moyens, c’est-à-dire que la politique, c’est la sanction et la reconduction du déséquilibre des forces manifestées dans la guerre” (FOUCAULT, 1997, 17). Vale recordar aqui que, de acordo com o senso comum realista, o Estado seria o âmbito da convivência normatizada e pacífica, enquanto as relações entre Estados caracterizar-se-iam pela guerra, relação violenta onde as regras são suspensas e os meios justificam os fins. Portanto, ao inverter a proposição de Clausewitz, Foucault faz uma analogia entre o político e esse fenômeno violento e desregrado que é a guerra. Opõe, desse modo, a sua concepção do político ao paradigma liberal que o concebe como fenômeno permeado por normas e instituições. Para Foucault, a política não só foge às regras, como as regras são mais um campo de batalha política.

Por conseguinte, nesse esquema de compreensão do político, “l’opposition pertinente n’est pas celle du légitime et de l’illégitime, [...] mais l’opposition entre lutte et soumission” (FOUCAULT, 1997, 17). Conforme se verá adiante, ao excluir questões de legitimidade do discurso político, Foucault, de certo modo, introduz um relativismo moral na esfera do político. Nesse ponto, aproxima-se de realistas como Hans J. Morgenthau, que, sob influência do pensamento weberiano, concebia que a política entre as nações não poderia abordar questões valorativas, uma vez que a Modernidade mostrou que questões ligadas à crenças e valores devem ficar contidas na esfera privada das pessoas e, no caso das relações internacionais, no âmbito interno dos Estados. Para o pensamento realista clássico de Morgenthau, é a existência simultânea de inúmeras esferas de valor que explica o relativismo na política. De acordo com Weber, inspirador dessa visão, em um mundo crescentemente burocratizado (WOLIN, 2004, 380), as esferas de valor são os únicos remanescentes das paixões e do particular: “[t]he area of choice or

fundamental values was one which, by nature, stubbornly resists scientific method and other techniques of objectivity; it was the last preserve of passion” (WOLIN, 2004, 380). Nesse sentido, a famosa distinção weberian entre fatos e valores tem como objetivo principal resguardar a esfera dos valores de uma universalização de padrões culturais e da racionalização burocrática.

Voltando a Foucault, em seu curso intitulado “Il faut défendre la société”, o filósofo questiona a tese corrente de que o poder (principalmente no que tange à sua materialização no Estado e em suas instituições) é o garantidor da segurança da sociedade. Foucault indaga se “[s]ous le thème devenu maintenant courant, thème d’ailleurs relativement récent, que le pouvoir a en charge de défendre la société, oui ou non, que la société dans sa structure politique est organisée de manière que certains puissent se défendre contre les autres, ou défendre leur domination contre la révolte des autres, ou, simplement encore, défendre leur victoire et la pérenniser dans l’assujettissement ?” (FOUCAULT, 1997, 18). Desse modo, Foucault reverte a tese contratualista segundo a qual o Estado é criado para prover a segurança dos seus cidadãos e afirma que, em vez de pacificar a sociedade – supostamente sua função primordial –, o Estado é ele próprio um instrumento de guerra de uma facção da sociedade contra a outra.

Portanto, o estudo do poder e da política em “Il faut défendre la société” se contrapõe ao eixo consagrado pela filosofia política tradicional. Para esta, historicamente, o objeto da filosofia política seria perguntar como a filosofia, isto é, o discurso da verdade pode impor limites jurídicos ao poder (FOUCAULT, 1997, 22). Já para Foucault, a questão essencial da filosofia política seria a que aborda a relação entre verdade e poder. Ou seja, “quelles sont les règles de droit que les relations de pouvoir mettent en œuvre pour produire des discours de vérité?” (FOUCAULT, 1997, 22). É por meio dessa pergunta que Foucault tentou esclarecer, durante o desenvolvimento de seu pensamento, as relações existentes entre três elementos considerados por ele essenciais para se pensar o político: o poder, o direito e a verdade (FOUCAULT, 1997, 21).

Convém elucidar, nesse contexto, as razões que levaram Foucault a introduzir um novo esquema de inteligibilidade da política, qual seja o da guerra. Em primeiro lugar, Foucault ressalta em “Il faut défendre la société” que o discurso sobre a política como guerra pode ser encontrado nas sociedades ocidentais há algum tempo. Com efeito, esse discurso circulava em alguns meios

intelectuais durante as guerras de religião (FOUCAULT, 1997, 41) e correspondia a um estado de coisas encontrado na sociedade. Com o surgimento do Estado moderno, entretanto, as funções de guerra passaram a concentrar-se cada vez mais nas mãos do Estado, esvaziando a sociedade de sua função guerreira. Isto é, “par le fait de cette étatisation, s’est trouvé effacé du corps social, du rapport d’homme à homme, de groupe à groupe, ce qu’on pouvait appeler la guerre quotidienne, ce qu’on appelait effectivement la ‘guerre privée’” (FOUCAULT, 1997, 41). No fundo, Foucault remete à idéia de que com a centralização dos meios de coerção no Estado há uma pacificação da sociedade: “petit à petit, le corps social tout entier a été nettoyé de ces rapports belliqueux qui le traversaient intégralement pendant la période médiévale” (FOUCAULT, 1997, 41).

A estatização da guerra e sua expulsão para fora do Estado ocorreram concomitantemente ao surgimento de um discurso histórico-político, segundo Foucault. É a partir desse discurso, principalmente, que o filósofo deriva seu novo paradigma do político como guerra. Trata-se de um discurso “sur la guerre entendue comme relation sociale permanente, comme fond ineffaçable de tous les rapports et de toutes les institutions de pouvoir” (FOUCAULT, 1997, 42). Esse discurso histórico-político, que surgiu como instrumento de legitimação de certos grupos decadentes da aristocracia perante o poder absoluto centralizado, mostrou que, sob a aparência de uma sociedade supostamente pacificada, a comunidade política está partida por um conflito perene. Por isso, o direito não é sinal de um armistício, do fim do conflito, mas é ele próprio um instrumento nessa guerra. Para Foucault, a guerra de uns contra os outros é o que move as instituições:

“[c]’est la guerre qui est le moteur des institutions et de l’ordre: la paix dans le moindre de ses rouages, fait sourdement la guerre. Autrement dit, il faut déchiffrer la guerre sous la paix : la guerre, c’est le chiffre même de la paix. Nous sommes donc en guerre les uns contre les autres ; un front de bataille traverse la société tout entière, continûment et en permanence, e c’est ce front de bataille qui place chacun de nous dans un camp ou dans l’autre. Il n’y pas de sujet neutre. On est forcément l’adversaire de quelqu’un” (FOUCAULT, 1997, 43-44).

De acordo com essa visão do político, a sociedade apresenta uma estrutura binária e todo sujeito que enuncia uma proposição de verdade ou que pleiteia um direito “est forcément d’un côté ou d’un autre: il est dans la bataille, il a des adversaires, il travaille pour une victoire particulière” (FOUCAULT, 1997, 45).

Desse modo, Foucault rejeita a idéia de um sujeito capaz de enunciar e submeter-se a princípios universais, tais como o sujeito kantiano do imperativo categórico ou o sujeito habermasiano da ação comunicativa. Todo discurso será sempre discurso de poder decorrente de perspectiva situada. Isto é, todo discurso “est toujours un discours de perspective. Il ne vise la totalité qu’en l’entrevoyant, en la traversant, en la transperçant de son propre point de vue. C’est-à-dire que la vérité est une vérité qui ne peut se déployer qu’à partir de sa position de combat, à partir de la victoire cherchée, en quelque sorte à la limite de la survie même du sujet qui parle” (FOUCAULT, 1997, 45).

Além de resgatar a dimensão particularista da ação humana política, a função desse discurso sobre a guerra como substrato da paz, para Foucault, é desmistificar o senso comum de que a verdade pertence ao registro da paz, da neutralidade. O discurso histórico-político defendido por Foucault mostra que, muito pelo contrário, a verdade é parte inerente de uma relação de força. Nesse sentido, o filósofo afirma: “si le rapport de force délivre la vérité, la vérité à son tour va jouer, et elle n’est finalement cherchée, que dans la mesure où elle pourra effectivement devenir une arme dans le rapport de force” (FOUCAULT, 1997, 45).

Desse modo, o paradigma da política como guerra é essencial para introduzir, no âmbito da teoria política, a idéia de um sujeito guerreiro, defensor de uma perspectiva particular e, portanto, incapaz de pensar ou agir pautado pela universalidade, como gostaria o discurso da Modernidade. Com efeito, o pensamento político de Foucault se insurge, principalmente, contra a idéia de que é possível construir uma comunidade política homogênea com base na universalização de princípios e de perspectivas. Para Foucault, essa universalização não só é indesejável, pois suprime a diferença e o pluralismo que devem caracterizar toda sociedade, mas é, também, impossível, pois a epistemologia pós-positivista preclui a concepção de um universal por Foucault. Assim, o filósofo afirma: “[s]’établir entre les adversaires, au centre et au-dessus, imposer une loi générale à chacun et fonder un ordre qui réconcilie : ce n’est pas de tout cela qu’il s’agit. Il s’agit, plutôt, de poser un droit frappé de dissymétrie, de fonder une vérité liée à un rapport de force, une vérité-arme et un droit singulier. Le sujet qui parle est un sujet – je ne dirais même pas polémique – guerroyant. C’est là un des premiers points par lesquels ce type-là de discours est

important, et introduit une déchirure sans doute dans le discours de la vérité et de la loi tel qu'il était tenu depuis des millénaires, depuis plus d'un millénaire" (FOUCAULT, 1997, 46).

Outro ponto importante do discurso histórico-político para Foucault é que ele revela que, por trás do direito, das instituições, dos valores, existe uma batalha constante, uma tensão entre forças opostas. Perceber que as instituições e as normas não são instâncias de neutralidade e fruto de uma legitimidade, por sua vez, implica na subversão do equilíbrio que sustenta o *status quo* por aqueles que estão submetidos ao poder. Isto é, "c'est un discours qui renverse les valeurs, les équilibres, les polarités traditionnelles de l'intelligibilité, et qui postule, appelle l'explication par le bas" (FOUCAULT, 1997, 46).

O paradigma do antagonismo seria, de acordo com Foucault, o caminho mais apropriado para se obter a emancipação do poder. De acordo com Foucault, em vez de recorrer a um discurso universal e articulá-lo de modo a incluir a perspectiva do direito do "oprimido" nele, deve-se mostrar que todo discurso é caracterizado pelo particularismo e, por isso, não é capaz de reivindicar uma bandeira de justiça universal. De acordo com Foucault.

"ce qui doit valoir comme principe de déchiffrement de la société et de son ordre visible, c'est la confusion de la violence, des passions, des haines, des colères, des rancoeurs, des amertumes ; c'est aussi l'obscurité des hasards, des contingences, de toutes les circonstances menues qui font les défaites et assurent les victoires. Ce que ce discours demande au fond au dieu elliptique des batailles, c'est d'éclairer les longues journées de l'ordre, du travail, de la paix, de la justice. C'est à la fureur de rendre compte du calme et de l'ordre" (FOUCAULT, 1997, 46).

É de se indagar, entretanto, até que ponto é desejável, do ponto de vista normativo, uma teoria política construída na ausência do conceito de justiça. Afinal, se a teoria política se preocupa eminentemente com o poder, ela o faz sempre do ponto de vista da justiça. Se a teoria política fosse apenas um discurso sobre o poder, ela seria, realmente, conforme afirma Foucault, um mero discurso sobre a guerra. No entanto, a importância de se estender as preocupações da teoria política para além do Estado se deve justamente à necessidade de se introduzir conceitos como justiça, legitimidade e princípios numa esfera em que, tradicionalmente, preocupações normativas estão ausentes.

Ao excluir a justiça do domínio do político, Foucault legitima um relativismo que, conforme já se afirmou, o aproxima de pensadores que, muitas vezes, consideraram até a própria violência como um meio legítimo de concretizar objetivos políticos. Existe, portanto, um paradoxo entre uma filosofia, como a de Foucault, que se insurge contra todos os tipos de violência perpetrados na sociedade (até as violências mais psicológicas impostas por noções como a “verdade”), mas que, por não querer privilegiar nenhum princípio ou erigir uma norma de conduta, constitui um paradigma do político destituído de princípio normativo que possibilite a condenação da violência. Talvez não seja preciso destituir o conceito de justiça de validade, como faz Foucault, para estabelecer que alguns tipos de poder são injustos. Talvez seja apenas preciso reabilitar a idéia de julgamento político. Esta, por sua vez, pressupõe que o conhecimento possa ser algo mais do que mero instrumento de poder. Requer, de fato, o recurso à razão para julgar se uma forma de poder é ou não desejável de acordo com princípios.

Nesse sentido, a filosofia habermasiana, ao assumir-se explicitamente como normativa, constitui uma alternativa interessante para se pensar o político, tanto no âmbito nacional, quanto global. Conforme se verá adiante, ao explorar a tensão que existe entre soberania popular e garantias individuais, o pensamento político inspirado por Habermas erige em requisitos universais de toda a ação política o respeito aos direitos humanos, pressuposto para a concretização da própria auto-determinação. A partir da defesa de princípios como as garantias fundamentais, é possível encontrar uma base para o julgamento político e, assim, permitir que manifestações de poder sejam passíveis de valoração.

Desconsiderando as questões relacionadas à justiça, Foucault valoriza o esquema de inteligibilidade da política como guerra pois este expõe o fato de toda ordem social ser fundada na imposição da vontade de alguns. O que explica a hegemonia de uma concepção de mundo é o acaso – e não a razão. De acordo com o filósofo, “[o]n a donc, dans ce schéma d’explication, un axe ascendant qui est, je crois, très différent, dans les valeurs qu’il distribue, de celui que l’on a traditionnellement. On a un axe avec, à la base, une irrationalité fondamentale et permanente, une irrationalité brute et nue, mais où éclate la vérité ; et puis, ver les parties hautes, on a une rationalité fragile, transitoire, toujours compromise et liée à l’illusion et à la méchanceté” (FOUCAULT, 1997, 47). Por tratar-se de discurso que rejeita a possibilidade de qualquer racionalidade, não há que se pensar na

dialética como tradução filosófica do paradigma da política como guerra, pois na dialética, a idéia de uma síntese lógica dos dois pólos opostos contradiz a idéia de forças arbitrárias contida no paradigma político foucaultiano. De fato, “[l]a dialectique c’est la pacification, par l’ordre philosophique et peut-être par l’ordre politique, de ce discours amer et partisan de la guerre fondamentale” (FOUCAULT, 1997, 50).

Além disso, conforme Foucault expôs em seus estudos sobre o poder, este não é um fenômeno encontrado em um ponto centralizado – como o Estado –, mas constitui uma rede capilar que permeia toda a sociedade. O paradigma da soberania seria pouco apropriado para se pensar o político, pois parte do pressuposto que o poder é facilmente localizável no espaço e que paira acima da sociedade. Para Foucault, no entanto, o poder é múltiplo e disperso. Por conseguinte, o paradigma da política como guerra deveria substituir o discurso soberanista, pois “[c]’est un discours qui, au fond, coupe la tête du roi, qui se dispense en tout cas du souverain et qui le dénonce” (FOUCAULT, 1997, 51). Um dos elementos que explica essa tendência descentralizante do discurso histórico-político é o fato de ele ter surgido, no início, como discurso de uma aristocracia, que, marginalizada por um poder absoluto cada vez mais concentrado, se insurgiu contra o rei: “discours de lutte contre le roi, du côté de l’amertume aristocratique” (FOUCAULT, 1997, 51).

Para Foucault, esse discurso histórico-político da política como guerra abre espaço para uma contra-história. Em oposição à história de tipo romano, que narra os feitos do poder pelo poder, a contra-história que Foucault quer resgatar mostra que o *status quo* é sustentado por uma série de injustiças históricas. Ao ressaltar a existência dessas injustiças, a contra-história abre espaço para o discurso revolucionário. Trata-se, conseqüentemente, de um saber que pode ser utilizado pelos que estão às margens do poder e que desejam reverter a ordem política predominante em seu favor. De acordo com Foucault,

“[c]ette idée de la révolution [...], on ne peut pas la dissocier de l’apparition et de l’existence de cette pratique d’une contre-histoire. Après tout, que signifieraient [...] l’idée et le projet révolutionnaires sans, d’abord, ce déchiffrement des dissymétries, des déséquilibres, des injustices et des violences qui fonctionnent [...] à travers et grâce à l’ordre des lois ? Que seraient l’idée, la pratique, le projet révolutionnaires, sans la volonté de remettre au jour une guerre réelle, qui s’est déroulée et continue à se dérouler, mais que précisément l’ordre silencieux du

pouvoir a pour fonction et pour intérêt d'étouffer et de masquer ? ” (FOUCAULT, 1997, 69).

A prática de uma contra-história abre espaço efetivo para o questionamento da legitimidade de uma certa ordem. Afinal, toda ordem imposta pela violência se funda sobre a arbitrariedade, que pode ser facilmente contestada por meio de uma revolução visando o restabelecimento da legitimidade.

O que Foucault deixar de mencionar, entretanto, é que todo discurso revolucionário, mesmo se baseado na idéia de antagonismo (de classes, por exemplo) se situa no registro conceitual da justiça e da legitimidade. Uma revolução nunca visa explicitamente a substituição uma arbitrariedade por outra, isto é, de um particularismo por outro. Toda revolução avança reivindicações que pleiteiam a universalidade e que pretendem estender a justiça a um maior número de pessoas. A violência contida em toda revolução só se legitima tendo em vista o horizonte de justiça que ela deverá concretizar no futuro. De acordo com o paradigma foucaultiano, no entanto, se a história das instituições e da política é a história de uma guerra atrás da outra, onde forças igualmente ilegítimas e arbitrárias se confrontam, uma revolução é apenas mais uma violência entre tantas outras. Desse modo, se, por um lado, Foucault parece valorizar a sua contra-história pelo fato de ela abrir espaço conceitual para o pensamento revolucionário, por outro, a própria contra-história invalida a idéia de revolução por mostrar que ela é apenas mais um episódio de violência arbitrária na história da humanidade.

É importante notar que o discurso histórico-político da guerra como fundamento do social surgiu, primeiramente, na Inglaterra. Isso se deveu, em parte, ao fato de esse país ter sofrido conquistas por parte de povos estrangeiros, o que levou à percepção por parte da sociedade de que as instituições e normas impostas pelo governo eram inerentemente injustas, frutos da conquista. Assim, “[f]ormulé d'en haut et en langue étrangère, le droit était en Angleterre un stigmaté de la présence étrangère, c'était la marque d'une autre nation” (FOUCAULT, 1997, 86). A revolta contra o estrangeiro e contra a ordem institucional por ele imposta era, portanto, um dos fundamentos desse discurso. A contra-história dos historiadores ingleses e franceses visou, nesse contexto, expor o arbitrário do poder para deslegitimá-lo.

Ainda no que tange ao discurso histórico-político, se o sistema de poder vigente foi instaurado pela conquista violenta, a revolução não seria mais do que o restabelecimento da ordem anterior. A revolta, portanto, “ne va donc pas être la rupture d’un système pacifique de lois pour une cause quelconque. La révolte, cela va être l’envers d’une guerre que le gouvernement ne cesse de mener. Le gouvernement, c’est la guerre des uns contre les autres ; la révolte, cela va être la guerre des autres contre les uns ” (FOUCAULT, 1997, 94). Por isso, a revolta não é injusta, mas é, ela própria, uma forma de “justiça” se se pensar o restabelecimento do *status quo* como a essência da justiça: “[l]a révolte, maintenant, se justifie comme une sorte de nécessité de l’histoire: elle répond à un certain ordre social qui est celui de la guerre à laquelle elle mettra fin comme une péripétie dernière” (FOUCAULT, 1997, 96).

Foucault afirma que o discurso histórico-político não pôde desenvolver-se suficientemente no imaginário da sociedade ocidental por dois motivos. Por um lado, o discurso filosófico jurídico da soberania – com sua concepção de poder legítimo e a idéia de contrato social – o ofuscou já no século XVII. Por outro, no século XIX, foi a vez de o materialismo histórico sufocar o discurso da guerra como substrato da sociedade. Isso porque a dialética, princípio hegeliano que inspirou o materialismo histórico de Karl Marx, ao buscar uma reconciliação final para o conflito entre opostos, a síntese, nega a perenidade do conflito. Pelo contrário, a dialética é sempre uma busca de superação do conflito e da diferença por meio da síntese final. Para o materialismo histórico, a paz é a situação normal e a guerra – ou, melhor, a revolução – apenas um momento necessário para permitir a reconciliação da sociedade com sua essência. Um pouco mais adiante, será interessante notar que o pensamento de Chantal Mouffe, teórica política pós-estruturalista que, assim como Foucault, valoriza o antagonismo como paradigma do político, fundamenta seu pensamento numa crítica feroz ao marxismo tradicional. Para a autora, esse pensamento, por meio de sua idéia de que existiria um sujeito privilegiado na história para concretizar a emancipação da totalidade da sociedade, o proletariado, seria mais um instrumento de supressão da diferença e do antagonismo.

Em “Il faut défendre la société”, Foucault define o historicismo como “cette appartenance incontournable de la guerre à l’histoire et, réciproquement, de l’histoire à la guerre” (FOUCAULT, 1997, 154). Assim, com o advento da

Modernidade, o discurso historicista que poderia ter constituído uma perspectiva alternativa sobre o fenômeno político, foi suprimido e permaneceu nos livros de historiadores europeus relativamente obscuros. Para Foucault, é imprescindível desmistificar a idéia que surgiu com a Modernidade de que a ciência e a verdade emancipam o ser humano. O discurso historicista defendido por Foucault tem como objetivo, portanto,

“délouer ce qui [...] a été décrit comme le progrès des Lumières, la lutte de la connaissance contre l’ignorance, de la raison contre les chimères, de l’expérience contre les préjugés, des raisonnements contre l’erreur, etc. Tout cela, qui a été décrit et symbolisé comme la marche du jour dissipant la nuit, c’est ce dont il faut, je crois, se débarasser : [il faut, en revanche] percevoir au cours du XVIIIe siècle, quelque chose de très différent : un immense et multiple combat, non pas donc entre connaissance et ignorance, mais un immense et multiple combat des savoirs les uns contre les autres – des savoirs s’opposant entre eux par leur morphologie propre, par leurs détenteurs ennemis les uns des autres, et par leurs effets de pouvoir intrinsèques” (FOUCAULT, 1997, 159).

Durante sua pesquisa para escrever “Il faut défendre la société”, Foucault passou a conceber dois tipos de personagens possíveis na filosofia política: o selvagem e o bárbaro. O selvagem seria o paradigma de sujeito produzido pelo discurso da Modernidade. Ou seja, um sujeito ligado ao liberalismo político, um homem cuja existência é dedicada primordialmente à troca. Por um lado, troca de direitos, consubstanciada na cessão de soberania e no contrato social e, por outro, troca de bens, materializada no capitalismo liberal. O selvagem é a ficção de homem que permitiu aos teóricos do direito liberais pensar a constituição da sociedade (FOUCAULT, 1997, 173) a partir do contrato social.

O bárbaro, por sua vez, seria o personagem produzido pelo discurso histórico-político da política como guerra. Trata-se de um sujeito que é, acima de tudo, vetor de dominação: “[l]e barbare, à la différence du sauvage, il s’empare, il s’approprie; il pratique non pas l’occupation primitive du sol, mais la rapine” (FOUCAULT, 1997, 175). Para Foucault, o bárbaro é o sujeito político por excelência, isto é, aquele que explica como o ser humano age, politicamente, no mundo. Além disso, o bárbaro é um ator político que somente pode ser definido em contraposição a uma civilização, que ressalta toda a sua barbárie. De acordo com Foucault, essa é a diferença essencial entre o selvagem e o bárbaro: a existência de uma civilização, de uma história prévia, contra a qual o bárbaro solta sua fúria. Se, no contrato social, o bom selvagem é aquele que funda a sociedade

e, portanto, a história, no imaginário dos historiadores da guerra como substrato social, o bárbaro sempre se defronta com uma história preexistente. Assim, o bárbaro “n’entre pas dans l’histoire en fondant une société, mais en pénétrant, en incendiant et en détruisant une civilisation” (FOUCAULT, 1997, 174).

Poder-se-ia dizer, contra Foucault, que o selvagem – o “bom” selvagem dos contratualistas –, sujeito político do liberalismo, por ser um vetor de troca, é um sujeito que age politicamente no mundo por meio da transação, da negociação. Trata-se de ator político disposto a flexibilizar suas posições por meio do diálogo e da concessão aos outros membros da comunidade. Já o bárbaro, considerado por Foucault como paradigma do sujeito político, constitui vetor de dominação e se caracteriza pela incapacidade de diálogo. Ao recorrer a armas e à violência para agir politicamente no mundo, o bárbaro confirma que a política é apenas mais uma instância da guerra e, portanto, somente pode ser concebida nos termos do amigo/inimigo.

Nesse contexto, o discurso foucaultiano sobre o político apresenta inúmeras semelhanças com o pensamento do jurista alemão Carl Schmitt. Fundamentando sua filosofia política em paradigma do antagonismo, Schmitt considera que o elemento que permite separar o político das demais esferas da vida humana é a divisão entre amigo/inimigo: “[t]he political is the most intense and extreme antagonism, and every concrete antagonism becomes that much more political the closer it approaches the most extreme point, that of the friend-enemy grouping” (SCHMITT, 1996, 29).

Assim como Foucault inverte a proposição de Clausewitz em “Il faut défendre la société” para afirmar que a política não seria mais do que a guerra continuada por outros meios, Schmitt utiliza o modelo da guerra para pensar a essência do político. Para o jurista alemão, “[w]ar as the most extreme political means discloses the possibility which underlies every political idea, namely, the distinction of friend and enemy” (SCHMITT, 1996, 35). Isso não quer dizer, como se interpreta comumente a proposição de Clausewitz, que a guerra seja equivalente à política, mas que “as an ever present possibility it is the leading presupposition which determines in a characteristic way human action and thinking and thereby creates a specifically political behavior” (SCHMITT, 1996, 34). Mais precisamente, Schmitt define o político do modo seguinte:

“Every religious, moral, economic, ethical, or other antithesis transforms into a political one if it is sufficiently strong to group human beings effectively according to friend and enemy. The political does not reside in the battle itself, [...] but in the mode of behavior which is determined by this possibility, by clearly evaluating the concrete situation and thereby being able to distinguish correctly the real friend and the real enemy” (SCHMITT, 1996, 37).

Ao conceber o político como fenômeno caracterizado pela distinção fundamental entre amigo/inimigo, Schmitt aproxima sua concepção política do antagonismo celebrado por Foucault em “Il faut défendre la société” e da idéia de que o bárbaro, vetor de dominação, definiria o paradigma de sujeito político. Tanto Foucault quanto Schmitt parecem fundamentar suas visões do político em antropologia política que celebra uma natureza humana beligerante, ávida por poder (HANSSEN, 2000, 23).

Apesar de as motivações do paradigma político concebido por Foucault e por Schmitt serem diametralmente opostas, uma vez que Foucault, apesar de rejeitar fundamentos normativos de todo tipo, era movido, primordialmente pelo ideal da liberdade, “it is clear that the danger of potential confusion with Schmitt’s inherently belligerent political theory seemed built into Foucault’s historiographic model, at least the one he espoused in the 1976 war lecture course” (HANSSEN, 2000, 147). O que aproxima dois autores tão diferentes quanto Foucault e Schmitt, nesse contexto, é um certo pessimismo antropológico subjacente à concepção do político. Hanssen afirma que

“there is no doubt that ‘Society must be defended’ relied on the anthropological pessimism assumed by Machiavelli, Boulainvilliers, Nietzsche, and others. Regardless of whether such references merely served strategic purposes, such allusions, together with the strong, unmitigated invectives against political theory *tout court*, give rise to the suspicion that he paved the way for a new decisionism, the return of another sovereignty – at the expense of democratic sovereign power – in which sovereign was he who decides” (HANSSEN, 2000, 147).

Além do pessimismo antropológico que aproxima o pensamento de Foucault e Schmitt, a dura crítica que ambos fazem ao liberalismo pode ser citada como outro ponto de convergência. De fato, ambos pensadores esvaziam o paradigma liberal do sujeito político como competidor ou debatedor, para afirmar o bárbaro ou o inimigo em seu lugar. De acordo com Hanssen, “[b]y arguing that the total, sovereign state found its condition of possibility in the antithesis of friend and enemy, Schmitt first of all established as the common enemy

liberalism, whose theory of economic competition and of debating adversaries radically de-politicized and dissipated this fundamental, belligerent duality” (HANSSEN, 2000, 22). Insurgindo-se contra o liberalismo, o próprio Schmitt afirma: “[I]beralism in one of its typical dilemmas [...] of intellect and economics has attempted to transform the enemy from the viewpoint of economics into a competitor and from the intellectual point into a debating adversary” (SCHMITT, 1996, 28). A crítica à idéia da política como uma competição será retomada mais adiante por Chantal Mouffe e Ernesto Laclau, teóricos influenciados pelo paradigma político foucaultiano.

As convergências que podem ser encontradas entre Foucault e Schmitt exemplificam de que modo o antiliberalismo aproxima pensamentos aparentemente muito distintos. Com efeito, mesmo se o pós-estruturalismo foucaultiano não assume sua normatividade, ele é movido por uma plataforma política relacionada à emancipação do ser humano. Já Schmitt pertence a uma tradição de pensamento extremamente conservador. Certamente, nenhum dos dois autores imaginaria que alguns de seus pressupostos conceituais pudessem aproximá-los de alguma maneira. Sobre Foucault, Hanssen afirma: “[b]ecause he propagated an understanding of power as strategy and struggle, his project might seem to have more in common with Schmitt’s conservative critique of liberalism, thus seemingly confirming the unholy alliance between left- and right-wing thinkers, one of whose main historical points of convergence has been antiliberalism” (HANSSEN, 2000, 145).

Com base nas constatações assinaladas acima, alguns teóricos críticos, influenciados pelo pensamento normativo da Escola de Frankfurt, interpretaram o pensamento de Foucault como contendo “the premises of a conservative, authoritarian antiliberalism, which tacitly sanctions a Hobbesian bloody war of all against all, a Schmittean decisionism, or a Nietzschean eulogy of eternal war” (HANSSEN, 2000, 36). Nesse sentido, Habermas, apreensivo com as conseqüências para a praxis política que poderiam advir do pensamento foucaultiano, ressaltou o perigo das convergências com a concepção schmittiana do político: “[c]learly, when Habermas went so far as to assert that in Foucault’s later work strategic struggle took the guise of a fierce adversarial battle between opponents, then the specter of Carl Schmitt is looking on from the wings. For it

was Schmitt who reduced the political to ever-present possibility of an existential mortal combat between foes” (HANSSEN, 2000, 36).

O paradigma do político de Foucault abordado neste capítulo passa, por vezes, despercebido até por aqueles que incorporam a filosofia pós-estruturalista de Foucault em seu pensamento. Isso pode ser explicado pelo fato de a publicação dos cursos de Foucault no Collège de France – entre os quais se destaca “Il faut défendre la société” – ser recente. Ademais, é possível que muitos autores que se valem do conceito de poder foucaultiano não atentem para os efeitos performativos do conceito. Ao apagar as fronteiras conceituais entre poder e violência, Foucault termina por conceber o fenômeno político, que gira em torno do poder, como uma forma de guerra.

É importante notar que a hipótese nietzscheana desenvolvida por Foucault em “Il faut défendre la société” se diferencia em um aspecto importante do conceito de poder anteriormente utilizado pelo autor. Com efeito, ao estudar as disciplinas, Foucault enfatiza a característica produtiva do poder – que, após o curso ora em análise, foi retomada nos estudos sobre a sexualidade – e o modo pelo qual ele permeia toda a subjetividade do sujeito. Desse modo, tem-se a impressão de que o poder abarca todos os aspectos da vida do ser humano e que, controlando até a autonomia da razão, o poder produz um sujeito passivo, incapaz de resistência. Já a hipótese nietzscheana, apesar de centrada em torno da idéia de guerra e violência, por reivindicar uma visão do poder como relação de forças, permite pensar um espaço para a resistência. O potencial para a resistência não é, entretanto, desenvolvido no curso e permanece apenas como uma possibilidade inexplorada no pensamento de Foucault.

3.3

Mouffe: por uma política democrática radical

Entre as várias aplicações feitas do conceito de poder de Foucault na filosofia política, Chantal Mouffe e Ernesto Laclau podem ser citados como expoentes de uma teoria que realmente buscou levar o conceito de Foucault até as últimas conseqüências. Em seu livro “Hegemony and Socialist Strategy – Towards a Radical Democratic Politics”, Mouffe e Laclau efetuam uma crítica da concepção marxista tradicional do político por ela privilegiar excessivamente um

conflito determinado, a luta de classes, em detrimento de outros conflitos possíveis. Ao conceber o proletariado como agente privilegiado da revolução, o marxismo tradicional incorre em um essencialismo inaceitável para aqueles que, como Mouffe e Laclau, partem de epistemologia pós-estruturalista e consideram que a tentativa de buscar essências representa uma forma de disciplinar a complexidade e a multiplicidade que caracterizam a vida em sociedade.

Para Mouffe e Laclau, a esfera do político não seria caracterizada por apenas conflito essencial, a luta de classes, mas por diversos conflitos igualmente legítimos e importantes. O fenômeno do antagonismo seria a dimensão primordial do político e, portanto, o foco dos pensadores de esquerda não deveria mais ser a emancipação do proletariado, mas o antagonismo em si. Dessa forma, Mouffe e Laclau procedem a uma crítica profunda do pensamento de esquerda tradicional e buscam diversificar os tipos de emancipação em que a esquerda está empenhada. Nessa empreitada, Mouffe e Laclau são motivados pela percepção de que os paradigmas hegemônicos na filosofia política – tanto o marxista quanto o liberal – são incapazes de apreender esse fenômeno adequadamente. Ou tais paradigmas provocam uma situação apolítica ou dissolvem o potencial para o pluralismo que deveria caracterizar toda política. Os autores consideram que o liberalismo produz uma apatia generalizada na sociedade, enquanto o marxismo, ao basear-se em “the illusory prospect of a perfectly unitary and homogeneous collective will that will render pointless the moment of politics” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 2) extingue o pluralismo.

O projeto teórico de Mouffe e Laclau consiste em uma tentativa de solucionar a crise do pensamento marxista. Da mesma forma que a filosofia de Foucault pretendia fazer uma crítica ao marxismo tradicional desde o ponto de vista crítico – e não conservador –, Mouffe e Laclau, em “Hegemony and Socialist Strategy”, empreendem projeto semelhante. Fortemente inspirados pela filosofia pós-estruturalista de Foucault, Mouffe e Laclau expõem os problemas que o essencialismo impõe a uma concepção política plural. Nesse sentido, influenciados pela crítica foucaultiana às filosofias totalizantes, os autores afirmam que “[j]ust as the era of normative epistemologies has come to an end, so too has the era of universal discourses” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 3).

O objetivo de Mouffe e Laclau, em “Hegemony and Socialist Strategy”, é mostrar que toda objetividade social é constituída pelo poder. Por isso, ela é

eminentemente política e “it has to show the traces of exclusion, which govern its constitution” (MOUFFE, 2000, 14). Observa-se, aqui, semelhança com a idéia foucaultiana de que toda a ordem carrega as marcas da arbitrariedade e da violência. Pois, afinal, se a ordem social reflete a parcialidade do poder de uns sobre os outros, então não se trata de uma sociedade justa, que reproduz a ordem do cosmos ou de Deus, mas de sociedade cujas instituições estão permanentemente abertas à contestação. De acordo com Mouffe e Laclau, a palavra hegemonia serve para traduzir o colapso existente entre objetividade e poder. Por meio do conceito de hegemonia, os autores buscam colocar o problema político como fenômeno que diz respeito a uma relação por meio da qual as próprias identidades – ou sujeitos políticos – são constituídas, e não como relações entre identidades pré-constituídas. Nesse sentido, igualmente, a idéia de que a identidade decorre do exercício do poder revela a influência do poder produtivo de subjetividades, conforme pensado por Foucault.

Por meio do conceito de hegemonia, Mouffe e Laclau mostram uma nova lógica do social, que deveria apreender de modo mais adequado o seu funcionamento. De acordo com os autores, o conceito de hegemonia exhibe: “the expansion and determination of the social logic implicit in the concept of ‘hegemony’ – in a direction that goes far beyond Gramsci – will provide us with an *anchorage* from which contemporary social struggles are *thinkable* in their specificity, as well as permitting us to outline a new politics for the Left based upon the project of a radical democracy” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 3). Mouffe define, ainda, hegemonia da seguinte forma: “Hegemony will allude to an absent totality, and to the diverse attempts at recomposition and rearticulation which, in overcoming this original absence, made it possible for struggles to be given a meaning and for historical forces to be endowed with full positivity” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 7).

A idéia de uma nova lógica do social, por sua vez, implica em nova percepção sobre a subjetividade, isto é, um novo conceito da pessoa, aspecto essencial de toda teoria política e que “concerns the nature of personhood and how the individual is constituted” (COCHRAN, 2000, 11). O conceito de pessoa influencia a concepção do político, pois, ao pressupor um indivíduo pré-social com anseios relativamente universais, por exemplo, pressupõe-se uma esfera política onde o universalismo e a homogeneidade são privilegiados. Visões que

levam em conta o contexto e a história na formação dos valores e identidade da pessoa humana provocarão, por sua vez, uma idéia do político onde haverá mais espaço para o particular e a diferença. Poder-se-ia associar, nas RI, o cosmopolitismo à primeira tendência e tanto o comunitarismo quanto o pósmodernismo à segunda.

A teoria política liberal, assim como o pensamento cosmopolita nas RI, “attribute[s] to the individual a capacity to choose one’s life, unencumbered by social attachments. The person is born with this capacity which [...] constitutes a right qua humankind that is essential to the moral development of individuals; that is, their moral personality” (COCHRAN, 2000, 11). Já a concepção da pessoa contida na filosofia foucaultiana e desenvolvida por Mouffe e Laclau em “Hegemony and Socialist Strategy” enfatiza as inúmeras formas de poder que produzem a subjetividade da pessoa. Além da ênfase no fato de a subjetividade ser um produto do poder – aspecto desenvolvido, no que tange a Foucault, no capítulo sobre o conceito de poder –, Mouffe e Laclau mostram que a pessoa não possui identidade única, estática, mas sim fragmentada e dinâmica.

O conceito de pessoa usado por Mouffe e Laclau está intimamente ligado à sua concepção do que é a identidade. De acordo com os autores, toda identidade seria incompleta, aberta e politicamente negociável (MOUFFE e LACLAU, 2001, 104). Mais precisamente, toda identidade responderia à lógica da sobredeterminação, qual seja: “the sense of every identity is overdetermined inasmuch as all literality appears as constitutively subverted and exceeded; far from there being an essentialist *totalization*, or a no less essentialist *separation* among objects, the presence of some objects in the others prevents any of their identities from being fixed. Objects appear articulated not like pieces in a clockwork mechanism, but because the presence of some in the others hinders the suturing of the identity of any of them” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 104).

Nesse processo de sobredeterminação, essencial a toda identidade, a articulação consiste em uma prática essencial, pois é a partir dela que uma identidade pode ser modificada. Toda prática articulatória, por sua vez, organiza um discurso (MOUFFE e LACLAU, 2001, 105). Nesse sentido, vale ressaltar que para Mouffe e Laclau não existem práticas não-discursivas, isto é, “every object is constituted as an object of discourse, insofar as no object is given outside every condition of emergence” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 109). Neste ponto,

Mouffe e Laclau diferenciam-se de Foucault, pois este concebia a possibilidade de práticas não discursivas. Já para Mouffe, o que ocorre é que “diverse subject positions appear dispersed within a discursive formation” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 109).

Mesmo se nenhuma identidade é fixa, alguns significados podem, mesmo que temporariamente, se estabilizar nela e, por isso, fixações parciais de uma identidade podem ocorrer: “[e]ven in order to differ, to subvert meaning, there has to be a meaning. If the social does not manage to fix itself in the intelligible and instituted forms of a society, the social only exists, however, as an effort to construct that impossible object” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 112). No contexto dessas identidades incompletas e dinâmicas, todo discurso constitui uma tentativa de “dominate the field of discursivity, to arrest the flow of differences, to construct a centre” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 112), isto é, todo discurso é uma forma de poder que tenta fixar um significado único para a identidade.

Na teoria política que Mouffe e Laclau formulam, a categoria de sujeito adquire novo status. Enquanto no racionalismo e no empirismo, um papel constitutivo é atribuído ao sujeito (MOUFFE e LACLAU, 2001, 115), para os autores, a idéia de sujeito se refere a um elemento constituído e que se refere a posições dentro de estrutura discursiva (MOUFFE e LACLAU, 2001, 115). Assim, Mouffe afirma que “[s]ubjects cannot, therefore, be the origin of social relations [...] as all ‘experience’ depends on precise discursive conditions of possibility” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 115). Ademais, para Mouffe, a posição do sujeito em um sistema de diferenças (sistema esse necessário, segundo a autora, para que as identidades possam adquirir o seu caráter relacional, uma vez que uma identidade só se diferencia de algum elemento exterior a ela) é sempre aberta, pronta a ser modificada. Assim, “[f]rom the discursive character of all subject positions, nothing follows concerning the type of relation that could exist among them. As every subject position is a discursive position, it partakes of the open character of every discourse; consequently, the various positions cannot be totally fixed in a closed system of differences” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 115). Em que pese às diversas articulações possíveis entre as várias identidades, existe sempre um elemento que hegemoniza os outros. Por exemplo, no marxismo, “the discourse of ‘historical interests’ [...] hegemonize[s] certain demands” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 120).

A partir do exposto acima, podemos aproximar-nos do conceito de antagonismo trabalhado por Mouffe e Laclau, tradicionalmente assimilado a “oposição” ou “contradição” na sociologia (MOUFFE e LACLAU, 2001, 123). A autora explica que, enquanto “oposição” se refere a uma relação entre dois objetos realmente existentes, A e B, a idéia de “contradição” remete a uma relação lógico-conceitual em que um termo só pode ser definido a partir de sua relação com outro termo, que é negado. Ou seja, na contradição temos os elementos A e “não A” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 123). De acordo com Mouffe e Laclau, tanto a oposição quanto a contradição são semelhantes por se referirem a entidades que possuem identidades consolidadas anteriormente a seu contato: “it is something the objects *already are* which makes the relation intelligible. That is, in both cases we are concerned with full identities” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 124). A relação de antagonismo, entretanto, não pode ser expressa com referência a identidades pré-constituídas. De acordo com Mouffe,

“the presence of the ‘Other’ prevents me from being totally myself. The relation arises not from full totalities, but from the impossibility of their constitution. The presence of the Other is not a logical impossibility: it exists; so it is not a contradiction. But neither is it subsumable as a positive differential moment in a causal chain, for in that case the relation would be given by that each force is and there would be no negation of this being” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 125).

Mouffe e Laclau definem antagonismo da seguinte forma: “antagonism constitutes the limits of every objectivity, which is revealed as partial and precarious objectification” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 125). Isto é, o antagonismo é o que impede a constituição da sociedade em um sistema fechado e fixo. Assim, se: “the social only exists as a partial effort for constructing society, [...] antagonism, as a witness of the impossibility of a final suture, is the ‘experience’ of the limit of the social” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 125). O antagonismo, portanto, é a fórmula que melhor explicita o fenômeno político, o espaço em que se travam lutas pela constituição da ordem social.

A relação de antagonismo descrita por Mouffe – assim como o paradigma da política como guerra pensado por Foucault – se refere a uma estrutura binária. Isto porque “if we could differentiate the chain of equivalences with regard to something other than that which it opposes, its terms could not be exclusively defined in a negative manner” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 129). O

antagonismo acontece quando a posição de um sujeito no sistema de diferenças é negada por outra posição: “any position in a system of differences, insofar as it is negated, can become the locus of an antagonism. Hence, there are a variety of possible antagonisms in the social, many of them in opposition to each other” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 131).

Para Mouffe e Laclau, todo poder é imanente ao plano social. Isto quer dizer que ele tira suas condições de possibilidade de elementos intrínsecos à sociedade e que é constituído pragmaticamente. O poder, portanto, nunca pode ser um fundamento para o social, mas apenas algo que lhe é inerente (MOUFFE e LACLAU, 2001, 142). Apesar de o poder determinar o social, ele não lhe é exterior, mas faz parte da própria ordem que ele estrutura. Para Mouffe, não é possível buscar uma fonte do poder, nem é possível afirmar que o poder está totalmente difuso e descentralizado na sociedade. Existem, com efeito, “nodal points and [...] partial concentrations of power existing in every concrete social formation” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 142). Por isso, termos como poder devem ser entendidos como lógicas sociais, que “acquire their meaning in precise conjunctural and relational contexts, where they will always be limited by other [...] logics” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 143).

A partir da perspectiva sobre o poder acima delineada, Mouffe concebe a resistência de modo diferenciado de Foucault. A resistência contra a dominação não é inevitável. Ela surge apenas em certos casos e se expressa por diferentes formas. Nisto Mouffe se diferencia de Foucault, que, pelo menos em seus últimos trabalhos, começou a conceber a resistência como fenômeno que surge simultaneamente ao poder. Mouffe segue o filósofo francês, contudo, ao afirmar que onde há poder sempre há resistência (MOUFFE e LACLAU, 2001, 152), mas suas formas são extremamente variadas. Mouffe concentra sua análise nos diferentes modos de resistência possíveis, já que não é toda subordinação que causa resistência, de acordo com a autora.

Para Mouffe, a resistência adquire caráter político apenas quando visa eliminar a subordinação. Assim, “[o]nly in certain cases do these forms of resistance take on a political character and become struggles directed towards putting an end to relationships of subordination as such” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 153). Isto mostra que, para Mouffe, assim como para Foucault, o fenômeno político se revela por meio de lutas contra a subordinação e o poder. Ou seja, o

político não se define pelo diálogo, pela troca de idéias e busca do consenso, mas por um conflito cujo objetivo é a reversão das estruturas de poder predominantes. É a idéia de que, como o poder é constitutivo do político e, desse modo, sujeita toda uma ordem social aos seus desígnios, ele deve ser resistido por meio de um exercício igualmente assertivo das vontades subjugadas. É de indagar-se, nesse contexto, se as lutas políticas analisadas por Mouffe visam sempre a subversão de uma relação de dominação a fim de demandar igualdade. Nesse sentido, cabe perguntar se, ao contrário das pretensões anormativas do pósmodernismo, o princípio da igualdade não seria o elemento normativo subjacente às análises de inspiração foucaultiana, como a de Mouffe? Caso essa hipótese se confirmasse, também estaria confirmada a acusação levantada por Habermas de que a filosofia foucaultiana estaria permeada por um criptonormativismo.

Assim como para Foucault, de acordo com Mouffe, ao falarmos do caráter político de uma luta não nos referimos a um acontecimento restrito às instituições partidárias ou à esfera estatal. De fato, “[w]hat we are referring to is a type of action whose objective is the transformation of a social relation which constructs a subject in a relationship of subordination” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 153). Isto significa que o político não pode ser definido a partir de determinado espaço ou esfera, mas de acordo com um tipo de relação em que, de acordo com Mouffe, uma diferença é construída como subordinada à outra. Assim como o poder é relacional, o político também é um fenômeno que só pode ser compreendido a partir de determinada relação. Daí que, tanto para Foucault quanto para Mouffe, é preciso analisar o poder nos contextos específicos em que ele se manifesta.

Influenciada por Foucault, para quem o político se manifesta, principalmente, em construções epistemológicas, isto é, por meio da instituição da realidade, Mouffe concebe “politics as a practice of creation, reproduction and transformation of social relations [which] cannot be located at a determinate level of the social, as the problem of the political is the problem of the institution of the social, that is, of the definition and articulation of social relations in a field criss-crossed with antagonisms” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 153).

Conforme indicado acima, Mouffe diferencia entre os conceitos de subordinação e opressão, distinção essa que não parece ter sido feita muito claramente por Foucault. Para a autora, é somente quando a subordinação vira opressão que podemos falar de antagonismo. Nisto ela difere de Foucault, pois

para esse autor, conforme já se viu, toda subordinação se traduz em uma espécie de opressão e, portanto, suscita formas de resistência. Para Mouffe, “our task is to identify the conditions in which a relation of subordination becomes a relation of oppression, and thereby constitutes itself into the site of an antagonism” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 153).

A autora afirma que há uma tendência ao estabelecimento de sinonímia entre os termos “subordinação”, “opressão” e “dominação”. Isso decorre, de acordo com Mouffe, da pressuposição de que existe uma natureza humana universal e de que o sujeito é unificado, isto é, estruturado em torno de um núcleo identitário, pois “if we can determine a priori the essence of a subject every relation of subordination which denies it automatically becomes a relation of oppression” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 153). A rejeição dessa concepção essencialista por Mouffe, entretanto, lhe permite explicar as condições que tornam uma relação de subordinação opressiva.

Para Mouffe, uma relação de subordinação diz respeito ao fato de B estar submetido às decisões de A. Já opressão se refere a “those relations of subordination which have transformed themselves into sites of antagonisms” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 154). Dominação, por sua vez, levaria em conta, para Mouffe, a legitimidade da subordinação. Isto é, “relations of domination [are] the set of those relations of subordination which are considered as illegitimate from the perspective, or in the judgment, of a social agent external to them” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 154).

De acordo com Mouffe e Laclau, uma relação de subordinação não significa, por si só, uma situação de opressão, mas apenas que existe “a set of differential positions between social agents” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 154). A mera diferença de posições entre os atores sociais não pode induzir a convicção de que há opressão, antagonismo. Afinal, em uma sociedade plural, é desejável que os atores sociais ocupem posições diferentes na ordem social, pois, se assim não fosse, ter-se-ia uma massa amorfa e indiferenciada. Em sua filosofia política, os autores sofisticaram o argumento foucaultiano de que há todo poder correponde uma forma de resistência para afirmar que “[t]here is nothing inevitable or natural in the different struggles against power, and it is necessary to explain in each case the reasons for their emergence and the different modulations they may adopt” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 152). Com efeito, para Mouffe e Laclau, as formas

de resistência a um poder somente adquirem uma natureza política quando visam extinguir relações de subordinação. O conflito político, por conseguinte, se refere a uma ação cujo objetivo é transformar uma relação em que um sujeito é construído como subordinado a um outro (MOUFFE e LACLAU, 2001, 153).

Para Mouffe e Laclau, portanto, o que explica o surgimento de um antagonismo não é a situação de subordinação, mas: “[i]t is only to the extent that the positive differential character of the subordinated subject position is subverted that the antagonism can emerge” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 154). Isto significa que para que o antagonismo surja, a formação discursiva que afirma a positividade de determinada categoria deve ser resistida por uma segunda formação discursiva que constói a relação de subordinação como opressão” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 154). Nesse sentido, os autores ilustram sua tese afirmando que a categoria de “escravo”, por si só, não implica necessariamente uma relação de opressão. É somente a partir do surgimento de um discurso que estabelece a igualdade entre todos os seres humanos e a importância da liberdade para a realização pessoal que a categoria de “escravo” passa a implicar em relação de opressão e, portanto, de antagonismo (MOUFFE e LACLAU, 2001, 154). Para os autores: “there is no relation of oppression without the presence of a discursive exterior from which the discourse of subordination can be interrupted (MOUFFE e LACLAU, 2001, 154). Assim como para Foucault, em “Il faut défendre la société”, o político, para Mouffe e Laclau, é caracterizado por um antagonismo em que se confrontam diferentes discursos. Isto é, o político é o próprio *locus* do conflito entre formações discursivas.

Assim, não há relação de opressão, isto é, antagonismo, dentro de uma mesma formação discursiva. A opressão só se configura quando um discurso se contrapõe a um outro, formando uma relação antagônica. De acordo com Mouffe, “there is no relation of oppression without the presence of a discursive ‘exterior’ from which the discourse of subordination can be interrupted” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 154). Nesse sentido, os diversos movimentos emancipatórios que começam a surgir na Modernidade somente são possíveis tendo em vista o advento de um discurso democrático que afirma a ilegitimidade das hierarquias que caracterizavam a sociedade tradicional. Assim, “it is only from the moment when the democratic discourse becomes available to articulate the different forms

of resistance to subordination that the conditions will exist to make possible the struggle against different types of inequality” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 154).

O advento do discurso democrático moderno marca o surgimento de um novo imaginário, que permite a articulação de novas demandas emancipatórias. Mouffe chama esse momento de Revolução Democrática, em que uma nova legitimidade passa a permear o imaginário social ocidental. A Revolução Francesa, nesse contexto, “was the first to found itself on no other legitimacy than the people” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 155). Trata-se do momento em que surge a lógica da autonomia no processo iluminista. Essa lógica vai contrapor-se à lógica da heteronomia, em que os indivíduos eram regidos por normas ditadas por forças exteriores. A lógica da autonomia inaugura uma fase em que a auto-determinação e a possibilidade de a comunidade definir suas próprias normas serão valorizados como um dos pilares da emancipação do ser humano.

A nova formação discursiva moderna “would provide the discursive conditions which made it possible to propose different forms of inequality as illegitimate and anti-natural, and thus make them equivalent to forms of oppression” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 155). Portanto, diversas formas de luta pela emancipação do ser humano só se tornaram possíveis a partir do surgimento de um contra-discurso emancipador e igualitário como o iluminista. O antagonismo entre discursos marca o momento em que o espaço do político surge como possibilidade e onde a subordinação, portanto, pode ser revertida.

Este ponto revela uma importante diferença entre Mouffe e Foucault. Se este desconsidera a importância do conceito de legitimidade, compreendendo-o apenas como um elemento que mascara relações de poder, Mouffe, por outro lado, acredita que se trata de conceito central na definição de uma relação de subordinação como relação de opressão. Assim, é preciso um discurso que estabeleça critérios e significados do que é legítimo e ilegítimo para que reivindicações políticas possam ser articuladas e o exercício do poder possa ser classificado como injusto. O discurso, portanto, não é só expressão de poder, mas fundamental para se pensar e contestar o próprio poder. Se, por meio do discurso, o poder influencia e molda nossas possibilidades, é empunhando o próprio discurso que a emancipação se torna possível.

Em que pese à essa diferença quanto à importância da ideia de legitimidade para aferir-se a existência de uma relação de opressão, tanto Mouffe

e Laclau quanto Foucault consideram que, em qualquer relação de poder, as identidades do subordinador e do subordinado são externas uma com relação à outra. Ou seja, subordinador e subordinado confundem-se raramente na mesma identidade e, se o fazem, é porque diferentes tipos de dominação estão em jogo. A externalidade do poder, portanto, é a condição de todo antagonismo (MOUFFE e LACLAU, 2001, 158). Por conseguinte, toda revolta contra o poder se deve à percepção de que a identidade de um ser está sendo oprimida pela identidade de um ser que lhe é externo. A condição da externalidade do poder, por sua vez, mostra que foi preciso a lógica da autonomia consolidar-se no imaginário ocidental para possibilitar que relações de poder fossem crescentemente identificadas e resistidas. É, portanto, a idéia de que o direito mais essencial do ser humano é autodeterminar-se, isto é, ditar sua própria lei e, assim, tornar-se autônomo, que move até mesmo uma filosofia, como a de Foucault, que se insurge contra a idéia de autonomia própria ao Iluminismo.

A resistência somente é possível devido a “the existence of an external discourse which impedes the stabilization of subordination as difference” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 159). Isto significa, por um lado, que as diferenças entre os atores na ordem social devem ser constantemente passíveis de contestação com base no princípio da legitimidade. Por outro lado, o ideal da igualdade deve estar no horizonte conceitual da comunidade política para que a subordinação seja interpretada como opressão. Disso se depreende que o discurso filosófico da Modernidade inaugura a possibilidade de desafiar constantemente o princípio hierárquico: “[i]t is the permanence of this egalitarian imaginary which permits us to establish a continuity between the struggles of the nineteenth century against the inequalities bequeathed by the Ancien Régime and the social movements of the present” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 160).

Por meio da crítica ao essencialismo apriorístico que caracteriza o marxismo tradicional, Mouffe quer mostrar que o proletariado não é o agente privilegiado da transformação política. A epistemologia anti-essencialista adotada pela autora, inspirada pela crítica epistemológica de Foucault, possibilita a descentralização do político e sua extensão aos mais diversos setores da sociedade. Para Mouffe, essa disseminação do político pelo social é importante, pois permite a “rapid diffusion of social conflictuality to more and more numerous relations” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 159). As novas lutas decorrentes da

descentralização do político são, em grande parte, resultado do “displacement into new areas of social life of the egalitarian imaginary constituted around the liberal-democratic discourse” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 161).

Ademais, o anti-fundacionismo comum a Mouffe e Foucault levou-os a criticar a categoria de sujeito unitário: “[t]he critique of the category of unified subject, and the recognition of the discursive dispersion within which every subject position is constituted, therefore involve something more than the enunciation of a general theoretical position: they are the *sine qua non* for thinking the multiplicity out of which antagonisms emerge” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 166). A crítica epistemológica ao sujeito unitário é o que permite o surgimento do projeto da democracia plural e radical advogado por Mouffe: “[o]nly if it is accepted that the subject positions cannot be led back to a positive and unitary founding principle – only then can pluralism be considered radical” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 167).

O radicalismo defendido por Mouffe baseia-se no fato de cada identidade fundar o seu princípio de validade em si mesmo, o que está associado à lógica da autonomia inaugurada pela Modernidade: “[p]luralism is radical only to the extent that each term of this plurality of identities finds within itself the principle of its own validity, without this having to be sought in a transcendent or underlying positive ground for the hierarchy of meaning of them all and the source and guarantee of their legitimacy” (MOUFFE e LACLAU, 2001, 167). De acordo com Mouffe, é na articulação entre liberalismo e democracia que está o potencial subversivo dos movimentos emancipatórios.

É somente por meio do delicado equilíbrio entre liberalismo e democracia que se pode potencializar a democracia, pois para a autora, o principal problema do liberalismo é querer abordar a questão da justiça por meio de uma solução racional, mesmo ela consista em procedimentos supostamente neutros (MOUFFE, 1996, 253). Para Mouffe, até mesmo os procedimentos consolidam a hegemonia de uma perspectiva substantiva sobre o mundo. Assim, ao concordar sobre princípios básicos para a organização da sociedade, efetua-se um fechamento político. Isto quer dizer que, para Mouffe, “[t]o present the institutions of liberal democracy as the outcome of a pure deliberative rationality is to reify them and make them impossible to transform. It is to deny the fact that, like any other regime, modern pluralist democracy constitutes a system of relations of power and

to render the democratic challenging of those forms of power illegitimate” (MOUFFE, 1996, 254).

A partir de sua concepção do político como antagonismo, formulada em “Hegemony and Socialist Strategy” com Laclau, Mouffe formulou o paradigma do pluralismo agonístico para fazer face às falhas do liberalismo político. Diretamente inspirada pela concepção da política como guerra de Foucault, Mouffe empreendeu uma releitura do regime liberal-democrático a fim de questionar os fechamentos políticos operados pela tirania do consenso. Para compreender a concepção reivindicada por Mouffe, é preciso, em primeiro lugar, distinguir entre a política e o político. Para Mouffe, o político se refere à “dimension of antagonism that is inherent in human relations” (MOUFFE, 2000, 15). Já a política se refere às práticas e instituições que organizam a comunidade política de acordo com determinados princípios. Conforme afirma a autora, “I consider that it is only when we acknowledge the dimension of ‘the political’ and understand that ‘politics’ consists in domesticating hostility and in trying to defuse the potential antagonism that exists in human relations, that we can pose what I take to be the central question for democratic politics” (MOUFFE, 2002, 15). Para Mouffe, é preciso perceber que a questão central no que tange à democracia está relacionada ao político – e não à política. Nesse sentido, a questão democrática não diz respeito ao encontro com um universal, à reconciliação da sociedade com uma essência, mas sim à criação de uma certa unidade em meio à diversidade e ao conflito.

De acordo com a autora, o essencial da política democrática “is not overcoming [the] us/them opposition – which is an impossibility – but the different way in which it is established. The crucial issue is to establish this us/them discrimination in a way that is compatible with pluralist democracy” (MOUFFE, 2000, 15). Nesse ponto, Mouffe especifica que o objetivo do pluralismo agonístico é construir o Outro de modo a que ele seja percebido como um adversário, isto é, como “somebody whose ideas we combat but whose right to defend those ideas we do not put into question” (MOUFFE, 2000, 15).

A idéia de adversário se diferencia da de competidor, pertencente ao modelo da democracia agregativa, cujo expoente mais conhecido é Joseph Schumpeter, para quem a democracia deveria consistir na adição de preferências e na política partidária. É de se ressaltar que, para Schumpeter, “it was interests and

preferences that should constitute the lines over which political parties should be organized and provide the matter over which bargaining and voting would take place” (MOUFFE, 2002, 2). Nessa concepção da democracia, a categoria de adversário é substituída pela de competidor. Os democratas agregativos “envisage the field of politics as a neutral terrain on which different groups compete for positions of power. These groups do not question the dominant hegemony nor wish to transform the relations of power; their aim is to dislodge others so that they can occupy their place. This is merely competition among elites” (MOUFFE, 2002, 9). Assim, poder-se-ia dizer que, no modelo agregativo, os atores políticos competem por recursos escassos, mas também competem a fim de atingir uma verdade única. Uma vez atingido esse ideal, mesmo os perdedores flexibilizam suas posições e se submetem à visão vitoriosa.

Um outro modelo de democracia, igualmente influenciado pelo liberalismo, é o da democracia deliberativa, cujo principal expoente é Jürgen Habermas. Por meio de sua teoria da ação comunicativa, Habermas almeja contribuir para o surgimento de um paradigma democrático que respeite a co-originalidade dos direitos humanos e da soberania popular. Visa, ademais, provar a possibilidade se fundar a autoridade e a legitimidade “on some forms of public reasoning and [...] a form of rationality which is not merely instrumental but that has a normative dimension, [...] ‘communicative rationality’ for Habermas” (MOUFFE, 2002, 4). Ao contrário dos democratas agregativos, que lidam com preferências e que concebem a democracia de modo instrumental, os adeptos da democracia deliberativa insistem “on the importance of another type of rationality, the rationality at work in communicative action and free public reason” (MOUFFE, 2002, 10). De acordo com este paradigma democrático, o elemento que deve motivar a adesão dos cidadãos às instituições e às normas democráticas é a legitimidade desses arranjos políticos. Legitimidade essa que é atingida por meio do processo dialógico de argumentação na esfera pública. Mouffe, entretanto, considera que mesmo esta racionalidade normativa contida na ação comunicativa é um modo de neutralizar o político e de, artificialmente, forjar uma legitimidade jamais alcançável. Este modo de conceber a política, de acordo com Mouffe, equivale a confundi-la com a moralidade, pois a busca por consensos materializados em normas e instituições remete a códigos morais, em que as ações desejáveis estão previamente inscritas. Ou seja, “this model of democratic politics

is unable to acknowledge the dimension of antagonism that the pluralism of values entails and its ineradicable character. This is why it is bound to miss the specificity of the political, which it can only envisage as a specific domain of morality” (MOUFFE, 2002, 13). Se, para Mouffe, o paradigma habermasiano da política reflete uma visão moral da política, é de se ressaltar que a perspectiva habermasiana assume sua normatividade de modo explícito. Parte da tradição da Escola de Frankfurt, que objetiva acima de tudo a emancipação do ser humano, a filosofia de Habermas adota uma visão do que é e do que deve ser claramente ligada ao projeto marxista. É justamente pelo fato de a filosofia habermasiana refletir um determinado padrão normativo que se opõe a paradigmas supostamente neutros do ponto de vista moral, como, por exemplo, o pensamento de Foucault e Mouffe. Desse modo, a perspectiva habermasiana se opõe ao relativismo na política que parece ser reivindicado pelos autores pós-estruturalistas. No próximo capítulo, abordaremos de modo mais detido o pensamento habermasiano a fim de expor duas alternativas críticas ao paradigma político foucaultiano.

Ao contrário dos dois paradigmas democráticos mencionados acima, o pensamento de Mouffe e sua concepção do sujeito político como adversário refletem situação binária, em que dois atores políticos se enfrentam e confrontam verdades dificilmente negociáveis. Assim, mesmo em caso de vitória de uma parte, a outra não se submete docilmente, mas continua lutando para reverter a precária situação de submissão. Deve-se enfatizar, entretanto, que a categoria do adversário defendida por Mouffe não remete a um conflito entre inimigos, mas entre visões de mundo irreconciliáveis. Trata-se de uma forma de valorizar o pluralismo de valores e o dissenso na sociedade. O agonismo, forma ideal do político, caracteriza-se pelo conflito entre adversários. Para tornar esse conflito possível e palatável, o pluralismo agonístico de Mouffe pleiteia, em vez da repressão das paixões e da supremacia da razão, a mobilização daquelas. O ponto de vista parcial e fundamentado na paixão não deve ser “civilizado”, nem que seja em nome de uma racionalidade comunicativa – e não instrumental. Assim, Mouffe ressalta que “[a]n important difference with the model of ‘deliberative democracy’, is that for ‘agonistic pluralism’, the prime task of democratic politics is not to eliminate passions from the sphere of the public, in order to render a rational consensus possible, but to mobilize those passions towards democratic designs” (MOUFFE, 2002, 16). Com efeito, para Mouffe, ao privilegiarem a

racionalidade, tanto a perspectiva agregativa quanto a deliberativa menosprezam “the crucial role played by passions and emotions in securing allegiance to democratic values” (MOUFFE, 2002, 10).

Conforme já se afirmou, a alternativa proposta por Mouffe aos modelos democráticos racionalistas requer que se reconheça que o poder é constitutivo das relações sociais (MOUFFE, 2002, 13). Um paradigma do político capaz de apreender a especificidade desse fenômeno deve centrar sua análise sobre a questão do poder e do antagonismo (MOUFFE, 2002, 13), uma vez que, para Mouffe, o social é constituído por meio de atos de poder. Isto significa que, “[s]ince any political order is the expression of a hegemony, of a specific pattern of power relations, political practice cannot be envisaged in simply representing the interests of pre-constituted identities, but in constituting these identities themselves in precarious and always vulnerable terrain” (MOUFFE, 2002, 14). Mais precisamente, Mouffe afirma que reconhecer o caráter hegemônico intrínseco a toda ordem social significa “to operate a displacement of the traditional relation between democracy and power” (MOUFFE, 2002, 14), pois conforme se verá adiante, para a concepção deliberativa, quanto menos uma sociedade for permeada por relações de poder, mais democrática ela será. O paradigma advogado por Mouffe, pelo contrário, celebra a relação intrínseca entre poder e política: “[c]oming to terms with the constitutive nature of power implies relinquishing the ideal of a democratic society as the realization of a perfect harmony or transparency. The democratic character of a society can only be based on the fact that no limited social actor can attribute to herself the representation of the totality and claim to have the ‘mastery’ of the foundation” (MOUFFE, 2002, 14). Ou seja, o elemento democrático por excelência de uma sociedade diz respeito ao pluralismo de valores e à possibilidade do dissenso.

Aceitar que o poder é constitutivo do social significa compreender que as várias fronteiras traçadas entre nós e os outros decorrem de atos de poder e, portanto, são parte essencial do político. Assim, para Mouffe, o objetivo de uma política democrática não é erradicar a diferenciação entre nós e os outros, não é eliminar as fronteiras – o que seria impossível –, mas “construct the ‘them’ in such a way that it is no longer perceived as an enemy to be destroyed, but an ‘adversary’, i.e., somebody whose ideas we combat but whose right to defend those ideas we do not put into question” (MOUFFE, 2002, 15). Um adversário é

um sujeito político do qual nos diferenciamos pelas diferenças em termos de concepções de mundo e de valores, o que significa que “given the ineradicable pluralism of value, there is no rational resolution of conflict” (MOUFFE, 2002, 15).

O conflito que deve caracterizar o fenômeno político, de acordo com Mouffe, é a condição de existência da democracia: “[m]odern democracy’s specificity lies in the recognition and legitimation of conflict and the refusal to suppress it by imposing an authoritarian order” (MOUFFE, 2002, 16). Aceitar que o conflito é uma parte essencial de qualquer política democrática é, de acordo com Mouffe, decorrência da aceitação de que o poder é constitutivo do político. Por isso, “[t]he idea that power could be dissolved through a rational debate and that legitimacy could be based on pure rationality are illusions, which can endanger democratic institutions” (MOUFFE, 2002, 17).

Para corrigir as falhas do liberalismo, Mouffe recorre ao pensamento de Carl Schmitt, pois “[b]y drawing attention to the centrality of the friend/enemy relation in politics, Schmitt makes us aware of the dimension of the political that is linked to the existence of an element of hostility among human beings” (MOUFFE, 2005, 2). Para a autora, a divisão entre amigo e inimigo é essencial, pois, como toda identidade é relacional, ou seja, é constituída por um outro que lhe é exterior, fronteiras são parte essencial da política. Para Mouffe, “[t]he absence of political frontier, far from being a sign of political maturity, is the symptom of a void that can endanger democracy” (MOUFFE, 2005, 5). Nesse contexto, Mouffe chega mesmo a identificar o antagonismo inerente ao político ao estado de natureza hobbesiano: “[t]o acknowledge that ‘the state of nature’ in its Hobbesian dimension can never be completely eradicated but only controlled, throws a different light on the status of democracy” (MOUFFE, 2005, 6). Mouffe reivindica que o político seja reconhecido em toda sua complexidade: “the dimension of the ‘we’, the construction of the friend’s side, as well as the dimension of the ‘them’, the constitutive aspect of antagonism” (MOUFFE, 2005, 7).

Uma vez que, para Mouffe, a distinção entre nós e os outros é constitutiva do político, uma das tendências mais progressistas na teoria de RI, o cosmopolitismo, partiria de pressuposto equivocado. Com efeito, a reivindicação da construção de instituições e normas mais universais e a valorização do

consenso sobre questões da política global são considerados por Mouffe como caminhos para uma crescente ditadura do consenso. Para a perspectiva cosmopolita, “in an age of globalization, citizenship cannot be confined within the boundaries of nation-states; it must be transnational” (MOUFFE, 1999, 39). Se o cosmopolitismo se apresenta como o principal representante do pensamento da Escola de Frankfurt na teoria de RI, diversos autores pós-estruturalistas, influenciados por Foucault e seu conceito de poder, consideram que a busca por princípios e normas universais é apenas mais uma forma de expressão de um poder que aniquila diferenças em nome da identidade. Para tais autores, a diferença e o pluralismo devem ser valorizados e resguardados de quaisquer tentativas de se impor padrões universais de conduta. Nesse contexto, até mesmo os direitos humanos podem ser considerados como fonte de opressão de culturas que não compartilham os valores ocidentais.

Assim, enquanto os adeptos do cosmopolitismo buscam apagar as fronteiras entre o eu e o outro, a concepção do político de Mouffe reivindica justamente que é nesse tipo de delimitação – ou de diferenciação - que reside o fenômeno político. Portanto, para a autora, apagar essas fronteiras equivaleria a erradicar o político. A fim de ilustrar de que modo a diferenciação entre o eu e o outro é constitutiva do político, Mouffe recorre ao pensamento de Carl Schmitt, que, ao conceber a política como uma relação que desperta o sentimento da inimizade, remete ao paradigma beligerante adotado tanto por Mouffe quanto por Foucault.

De acordo com Schmitt, a igualdade pode ser concebida de duas formas: desde uma perspectiva liberal ou democrática. O liberalismo considera que todos os seres humanos são iguais entre si. Já a perspectiva democrática requer “the possibility of distinguishing who belongs to the demos and who is exterior to it; for that reason, it cannot exist without the necessary correlate of inequality” (MOUFFE, 1999, 40). Assim como Michael Walzer, em “Spheres of Justice” (WALZER, 1984), afirma que princípios de justiça só podem ser formulados dentro de comunidades fechadas, Mouffe, inspirada por Schmitt, acredita que “equality can exist only through its specific meanings in particular spheres” (MOUFFE, 1999, 40). Assim, para Schmitt, a igualdade é ela própria sempre um fenômeno político: “a political democracy cannot be based on the generality of all mankind, and [...] it must belong to a specific people” (MOUFFE, 1999, 40). Para

Mouffe, o mais importante no pensamento de Schmitt é “the possibility of tracing a line of demarcation between those who belong to the demos – and therefore have equal rights – and those who, in the political domain, cannot have the same rights because they are not part of the demos” (MOUFFE, 1999, 41). Conseqüentemente, ao contrário do que reivindica o cosmopolitismo, Schmitt considera que “[i]t is through their belonging to the demos that democratic citizens are granted equal rights, not because they participate in an abstract idea of humanity” (MOUFFE, 1999, 41).

Mouffe considera a lição de Schmitt acerca do fenômeno político e das fronteiras que separam o demos dos outros essenciais para uma concepção mais plural do político. Para a autora, o pensamento do jurista alemão constitui “an important warning for those who believe that the process of globalization is laying the basis for worldwide democratization and the establishment of cosmopolitan citizenship” (MOUFFE, 1999, 42). Nesse sentido, na visão de Mouffe, a condição de exercício da cidadania e, portanto, da política, é o pertencimento a um demos. O eventual triunfo do cosmopolitismo significaria o fim da política: “such a cosmopolitan democracy, if it were ever to be realized, would be no more than an empty name disguising the actual disappearance of democratic forms of governance and indicating the triumph of the liberal form of governmental rationality that Foucault called ‘governmentality’” (MOUFFE, 1999, 42).

De acordo com Schmitt, democracia significa o auto-governo do povo (MOUFFE, 1999, 42), mas, para que isso seja possível, conforme já se indicou, é preciso que o povo possa ser definido e distinguido de outros agrupamentos. Ou seja, para o jurista alemão, “[t]he logic of democracy does [...] imply a moment of closure which is required by the very process of constituting the ‘people’” (MOUFFE, 1999, 43). Nesse sentido, Mouffe afirma que “[b]y stressing that the identity of a democratic political community hinges on the possibility of drawing a frontier between ‘us’ and ‘them’, Schmitt highlights the fact that democracy always entails relations of inclusion-exclusion” (MOUFFE, 1999, 43). Para Mouffe, perceber que a própria lógica da inclusão-exclusão é um requisito para que o fenômeno político possa ocorrer significa rejeitar concepções liberais centradas na universalidade da natureza humana e “stress that the key concepts of democracy are the ‘demos’ and the ‘people’” (MOUFFE, 1999, 43). Por conseguinte, “[t]he democratic logic of constituting the people, and inscribing

rights and equality into practices, is necessary to subvert the tendency towards abstract universalism inherent in liberal discourse” (MOUFFE, 1999, 43).

Por fim, para Mouffe, bem como para Foucault, o político deve sempre constituir um campo de conflito onde uma multiplicidade de subjetividades travam batalha pelo poder – ou, no vocabulário de Mouffe, pela hegemonia. A própria constituição do demos, que marca o momento de delimitação entre o eu e o outro, é um momento de antagonismo: “this struggle over the constitution of the people always takes place within a conflictual field, and implies the existence of competing forces. Indeed, there is no hegemonic articulation without the determination of a frontier, the definition of a ‘them’” (MOUFFE, 1999, 51). Mais precisamente, de acordo com a autora, “[w]ithout a plurality of competing forces which attempt to define the common good, [...] the political articulation of the demos could not take place. We would be in the field either of the aggregation of interests, or of a process of deliberation which eliminates the moment of decision. That is – as Schmitt pointed out – in the field of economics or of ethics, but not in the field of politics” (MOUFFE, 1999, 51).

3.4

Conclusão

Este capítulo buscou mostrar que o conceito de poder de Foucault influenciou, diretamente, a sua concepção do político como uma relação de antagonismo. Ao apagar as fronteiras conceituais entre poder e violência, Foucault terminou por conceber a política como apenas uma das manifestações da guerra de todos contra todos que caracterizam a sociedade. O paradigma do antagonismo, em que o político é definido como um confronto entre perspectivas irreconciliáveis foi retomado, conforme se pôde ver, pela teoria política pós-estruturalista de Chantal Mouffe e Ernesto Laclau. Conquanto os dois tenham desenvolvido uma perspectiva pluralista da democracia, o foco do capítulo tendeu a recair sobre o trabalho de Mouffe, uma vez que a autora aprofundou seu paradigma da política como agonismo em trabalhos posteriores a “Socialist Strategy ____” (referência...), buscando definir o núcleo central do fenômeno político.

Mouffe, cuja obra pode ser considerada como pertencendo mais claramente à disciplina de teoria política que de RI, retomou o conceito de poder de Foucault e, por meio de uma reformulação da idéia de hegemonia, buscou explicar a formação do social. Para Mouffe, toda objetividade social é conformada por formações hegemônicas, o que significa que o social é sempre constituído por atos de poder. Tendo em vista a dimensão de poder inerente a toda formação social, Mouffe reivindica um paradigma do político que reconheça essa dimensão. Para a autora, tal paradigma seria o do agonismo. O agonismo como concepção do político implica reconhecer a impossibilidade de se chegar a um consenso sobre questões essenciais da sociedade e a aceitação de que viver em meio ao dissenso é o modo de implementar um verdadeiro projeto democrático.

Tanto a visão do político de Foucault quanto a de Mouffe e Laclau permitem ver aonde a adoção de conceitos pós-estruturalistas em RI pode nos levar. Durante o Terceiro Debate, a perspectiva sobre o poder de Foucault foi extremamente útil para desnaturalizar pressupostos fundamentais da disciplina e desvelar as relações de poder intrínsecas às RI. A ênfase no nexo poder/conhecimento adotada por autores pós-estruturalistas na teoria de RI possibilitou identificar o modo pelo qual a adoção da epistemologia positivista legitimava a marginalização de certas visões da política internacional. Por sua vez, ao identificar relações de poder nos debates epistemológicos que ocorriam na teoria de RI, a perspectiva sobre o poder de Foucault abriu espaço para a contestação e a desnaturalização dos pressupostos que induziam a uma visão da política internacional como a recorrente luta de todos contra todos.

Entretanto, faz-se necessário, passado o momento do Terceiro Debate, atentar para as conseqüências que a adoção de determinada perspectiva teórica pode ter para a política global. Afinal, o principal mérito das teorias alternativas que se insurgiram contra o mainstream teórico foi o de pleitear uma nova visão da política internacional, mais positiva e passível de constante transformação. Se, num primeiro momento tais teorias alternativas tiveram de “desconstruir” as verdades eternas da disciplina, o que caracterizou um trabalho sobretudo de crítica, o momento atual deve consistir na proposição de conceitos e valores que fundamentem o surgimento de uma nova política global.

Para tanto, o primeiro obstáculo que as teorias alternativas enfrentam é o fato do fenômeno político ser pouco problematizado na disciplina. Apesar de

tratar-se da disciplina do “Power Politics” por excelência, as RI, durante muito tempo, adotaram uma perspectiva rasa e mecânica sobre a política, baseada na correlação de forças e no equilíbrio de capacidades materiais. Trata-se, portanto, de uma visão do político em que o elemento humano se encontra marginalizado, enquanto as capacidades militares e econômicas seriam capazes de determinar o destino da política entre as nações.

Daí a importância do estudo das novas visões do político que as teorias alternativas, que surgiram com força após a Guerra Fria, nos apresentam por meio de seus conceitos ou mesmo de modo explícito. Há que se examinar as conseqüências analíticas e normativas de tais teorias a fim de possibilitar uma escolha consciente do paradigma teórico mais adequado para interpretar a realidade internacional. De fato, se uma das principais críticas ao mainstream das RI dizia respeito à visão pessimista e conflitiva das relações internacionais que este apresentava, seria coerente buscar, ao adotarmos as teorias alternativas, perspectivas sobre o fenômeno político que não estejam centradas em torno do conflito. Afinal, o que se quer é reverter a tendência da disciplina a ser um pensamento da guerra, para a guerra. Busca-se, por conseguinte, a ênfase em normas comuns e na possibilidade de os Estados, povos e, sobretudo, pessoas serem capazes de viver em harmonia em um mundo crescentemente interconectado.

Conforme foi possível observar neste capítulo, contudo, nem sempre as teorias que constituíram instrumentos essenciais de contestação ao mainstream nos oferecem visões mais otimistas da política global. Com efeito, Foucault e Mouffe, porquanto apresentem instrumental teórico cujo principal objetivo é a emancipação, terminam por reivindicar que toda experiência política se caracteriza pela exclusão e pela violência das relações de poder. Entretanto, um dos principais motivos que levou os teóricos alternativos a buscar teorias mais satisfatórias foi idéia de que a visão hegemônica da política internacional como o âmbito das recorrências inescapáveis e da violência era inadequada e normativamente indesejável. A percepção de que um arcabouço teórico como o realista poderia dar início a uma “self-fulfilling prophecy” (WENDT, ___) sempre esteve presente nas críticas ao mainstream.

É portanto, de se indagar se a visão do político influenciada por Foucault realmente sana os problemas das teorias que visou criticar. Ao postular a idéia de

que a sociedade é irremediavelmente permeada por relações de poder que se assemelham a relações de violência, Foucault sanciona a idéia de que o político é, na verdade, a guerra continuada por outros meios. A inversão da proposição de Clausewitz origina uma visão da política como conflito, como luta entre visões antagonistas. Porquanto Foucault, em seu artigo “The subject and power” (by Michel Foucault, in: “Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics” by Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, University of Chicago Press; 2 edition (December 15, 1983)), busque amenizar a noção de antagonismo, substituindo-a pela de “agonismo”, que equivaleria a uma tensão não-belíca entre duas pessoas, a idéia de que a política não é um espaço de encontro, mas de confronto, permeia a obra de Foucault, bem como a de Mouffe e Laclau.