

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCAR
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Natália Pereira Ribeiro da Silva

FOUCAULT E MOUFFE – O PODER POLÍTICO COMO *AGON*
O AGONISMO DO JOGO E O ANTAGONISMO DO ENFRENTAMENTO

SÃO CARLOS – SP
2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCAR

CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Natália Pereira Ribeiro da Silva

FOUCAULT E MOUFFE – O PODER POLÍTICO COMO AGON

O AGONISMO DO JOGO E O ANTAGONISMO DO ENFRENTAMENTO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Monica Loyola Stival.

Coorientadora: Marisa da Silva Lopes.

SÃO CARLOS – SP

2024

Ficha Catalográfica

Silva, Natália Pereira Ribeiro da

O poder político como Agon : O Agonismo do jogo e o Antagonismo do enfrentamento / Natália Pereira Ribeiro da Silva -- 2024.

87f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Monica Loyola Stival

Banca Examinadora: Luiz Damon do Santos Moutinho, Nathalie de Almeida Bressiani

Bibliografia

1. Filosofia Política. 2. Poder político. 3. Agonismo e Antagonismo. I. Silva, Natália Pereira Ribeiro da. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325

Folha de Aprovação



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Relatório de Defesa de Dissertação

Candidata: **Natália Pereira Ribeiro da Silva**

Aos 05/03/2024, às 14:00, realizou-se na Universidade Federal de São Carlos, nas formas e termos do Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, a defesa de dissertação de mestrado sob o título: O Poder político como Agon O agonismo do jogo e o antagonismo do enfrentamento, apresentada pela candidata Natália Pereira Ribeiro da Silva. Ao final dos trabalhos, a banca examinadora reuniu-se em sessão reservada para o julgamento, tendo os membros chegado ao seguinte resultado:

Participantes da Banca	Função	Instituição	Conceito	Resultado Final
Profa. Dra. Monica Loyola Stival	Presidente	UFSCar	A	A
Profa. Dra. Marisa da Silva Lopes	Titular	UFSCar	A	
Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho	Titular	UFSCar	A	
Prof. Dr. Nathalie de Almeida Bressiani	Titular	UFABC	A	

Parecer da Comissão Julgadora*:

A banca destaca a seriedade do trabalho realizado e a capacidade da pesquisadora de circunscrever um problema filosoficamente relevante. A pesquisadora cumpriu com sucesso essa etapa de seu percurso intelectual.

Encerrada a sessão reservada, o presidente informou ao público presente o resultado. Nada mais havendo a tratar, a sessão foi encerrada e, para constar, eu, Profa. Dra. Monica Loyola Stival, representante do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, lavrei o presente relatório, assinado por mim e pelos membros da banca examinadora.

Profa. Dra. Monica Loyola Stival

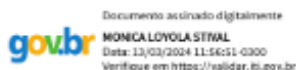
Representante do PPG: Profa. Dra. Monica Loyola Stival

Profa. Dra. Marisa da Silva Lopes

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho

Prof. Dr. Nathalie de Almeida Bressiani

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Marisa da Silva Lopes, Luiz Damon Santos Moutinho, Nathalie de Almeida Bressiani e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.



Profa. Dra. Monica Loyola Stival

Não houve alteração no título Houve alteração no título. O novo título passa a ser:

Observações:

- a) Se o candidato for reprovado por algum dos membros, o preenchimento do parecer é obrigatório.
b) Para gozar dos direitos do título de Mestre ou Doutor em Filosofia, o candidato ainda precisa ter sua dissertação ou tese homologada pelo Conselho de Pós-Graduação da UFSCar.

Para você mamys, com amor.

Para Marisa Lopes da Silva
e Isabel Castelo Branco
Por não terem desistido mesmo perante a minha desistência,
Por terem acreditado quando eu em nada mais acreditava...

Por fim, para o meu querido
Fábio Manoel de Oliveira Galvão (*In memoriam*)
Por habitar meus pensamentos durante todo o processo...

Agradecimentos

Agradeço especialmente,

A minha orientadora Prof.^a Dr.^a Monica Loyola Stival pela amizade, compreensão, acolhimento e lutas compartilhadas, mas principalmente pela oportunidade de realização conjunta da pesquisa acadêmica, colaborando para o aumento da representatividade do trabalho científico feito por nós mulheres. Pelos encontros e trocas possibilitados pelo LES (Laboratório de Estudos da Subjetividade), onde além de aprofundarmos nossos conhecimentos filosóficos, estreitamos nossos laços de amizade.

A minha coorientadora Prof.^a Dr.^a Marisa da Silva Lopes pelos encontros acolhedores no qual estreitamos nossos laços, pelo apoio afetivo/psicológico, pelos livros, notebook... Assim como os momentos de leitura conjunta que geraram muitas aflições e questionamentos, mas que ao mesmo tempo me permitiram retomar o propósito e a importância da minha pesquisa.

A Isabel Castelo Branco pelo tempo dedicado a me ajudar, pelo imensurável apoio e acolhimento. Muito, muito obrigada.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela bolsa concedida para a realização da pesquisa de mestrado. O que possibilitou a minha permanência e subsistência no PPGFil e o apoio necessário para a realização da pesquisa contribuindo assim com a produção científica nacional.

Ao Prof. Dr. Luiz Damon Moutinho pelas reflexões políticas abordadas nas aulas sobre Foucault e Mouffe, pelas correções, provocações e direcionamentos feitos à dissertação.

E por fim, agradeço profundamente a toda rede de apoio feminina que tive nesses anos de mestrado, vocês me deram força para continuar: Agradeço ao exemplo de força e potência de luta das mulheres da minha família Mamys, Tereza, Emmyly, Sulla, Luiza e Helena.

Muito obrigada às minhas amigas de luta Thaynara, Kerzia, Bruna, Letícia, Tati, Amanda, Laísa, Kadichari e Valéria. E ao meu amigo João que me apoiou muito durante todo o processo e me adotou, obrigada pai!

Obrigada às vozes que desafiam o meu potencial criativo:

“Ora (dizeis) ouvir estrelas!

Certo, Perdeste o senso!”

E eu vos direi, no entanto,

Que, para ouvi-las, muita vez desperto

E abro as janelas, pálido de espanto...

E conversamos toda a noite, enquanto a Via-Láctea, como um pátio aberto, Cintila.

E, ao vir do sol, saudoso e em pranto, Inda as procuro pelo céu deserto.

Dizeis agora: "Tresloucado amigo! Que conversas com elas?"

Que sentido Tem o que dizem, quando estão contigo?"

E eu vos direi: “Amai para entendê-las”

! Pois só quem ama pode ter ouvido

Capaz de ouvir e de entender estrelas. (Olavo Bilac)

Epígrafe

O drama da cadeia e favela
Túmulos, sangue, sirene, choros e velas
Passageiro do Brasil, São Paulo, agonia
Que sobrevivem em meio às honras e covardias
Periferias, vielas, cortiços
Você deve tá pensando
O que você tem a ver com isso?
Desde o início, por ouro e prata
Olha quem morre, então
Veja você quem mata
Recebe o mérito a farda que pratica o mal
Me ver pobre, preso ou morto já é cultural
Histórias, registros e escritos
Não é conto nem fábula, lenda ou mito
Não foi sempre dito que preto não tem vez?
Então olha o castelo e não
Foi você quem fez...
Eu sou irmão dos meus truta de batalha
Eu era a carne, agora sou a própria navalha
Tim-tim, um brinde pra mim
Sou exemplo de vitórias, trajetos e glórias
O dinheiro tira um homem da miséria
Mas não pode arrancar de dentro dele a favela
São poucos que entram em campo pra vencer
A alma guarda o que a mente tenta esquecer [...]
Eu visto preto por dentro e por fora
Guerreiro, poeta, entre o tempo e a memória
Ora, nessa história vejo dólar e vários quilates
Falo pro mano que não morra e também não mate
O tic-tac não espera, veja o ponteiro
Essa estrada é venenosa e cheia de morteiro
Pesadelo, hum, é um elogio
Pra quem vive na guerra, a paz nunca existiu
No clima quente, a minha gente sua frio
Vi um pretinho, seu caderno era um fuzil, fuzil...
(Racionais MC's)

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo principal a compreensão e análise do poder político como *Agon*, cujo significado remete à luta, competição e jogo, possibilitando-nos distinguir entre duas categorias do poder: como “agonismo e jogo” e como “antagonismo e enfrentamento”. Para esclarecer essa distinção recorremos à perspectiva de dois pensadores contemporâneos. Por um lado, Chantal Mouffe (1996) introduz uma concepção de pluralismo combativo sob influência da noção de “guerra dos deuses” nietzschiana, pois para ela é necessário reconhecer os limites do pluralismo admitindo que não há um “*nós*” sem a criação de um “*eles*”. A partir dessa perspectiva, os argumentos centrais de Mouffe se desenvolvem por meio da distinção entre (i) a “*política*” (no sentido “agonístico” de disputa e jogo), como o conjunto de práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada revelando, assim, um terreno simbólico partilhado, cuja presença do “adversário” é fundamental e necessária para o *agon* continuar; e (ii) o “*político*” (como antagonismo, pressupondo um espírito beligerante, de combate real ou guerra), entendido como constitutivo das sociedades humanas e colocando em questão a impossibilidade de um terreno comum entre os antagonistas. Por outro lado, Michel Foucault estabelece duas definições da política: (i) uma como “*jogo*” das diferentes artes de governar; e (ii) a outra como “*enfrentamento*”, a política como embate e/ou choque. Foucault analisa, no curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976), o paradigma da “guerra” como princípio eventual da análise das relações de poder. Tal hipótese empírica de trabalho, denominada como “Hipótese de Nietzsche”, se propõe a compreender em que medida o esquema binário da guerra, da luta e do enfrentamento das forças, pode ser efetivamente identificado como fundamento das relações sociais, a um só tempo princípio e motor do exercício do poder político. Esse quadro de referência permite uma comparação entre Mouffe e Foucault, verificando em que medida suas categorias políticas (agonismo/antagonismo e jogo/enfrentamento) se aproximam ou se afastam em seus significados, considerando também como ponto em comum a referência a Nietzsche, seja como aporte teórico ou como hipótese de trabalho.

Palavras-chaves: Relações de força; Agonismo; Jogo; Antagonismo; Enfrentamento.

ABSTRACT

The main objective of this study is to understand and analyze political power as Agon, whose meaning refers to struggle, competition and play, enabling us to distinguish between two categories of power: as “agonism and play” and as “antagonism and confrontation”. . To clarify this distinction we resort to the perspective of two contemporary thinkers. On the one hand, Chantal Mouffe (1996) introduces a conception of combative pluralism under the influence of the Nietzschean notion of “war of the gods”, as for her it is necessary to recognize the limits of pluralism, admitting that there is no “us” without the creation of a "they". From this perspective, Mouffe's central arguments develop through the distinction between (i) “politics” (in the “agonistic” sense of dispute and game), as the set of practices and institutions through which an order is created, thus revealing a shared symbolic terrain, whose presence of the “adversary” is fundamental and necessary for the agon to continue; and (ii) the “political” (as antagonism, presupposing a belligerent spirit, of real combat or war), understood as constitutive of human societies and calling into question the impossibility of common ground between the antagonists. On the other hand, Michel Foucault establishes two definitions of politics: (i) one as a “game” of the different arts of governing; and (ii) the other as “confrontation”, politics as clash and/or shock. Foucault analyzes, in the course *In Defense of Society* (1975-1976), the paradigm of “war” as an eventual principle in the analysis of power relations. This empirical working hypothesis, called “Nietzsche's Hypothesis”, aims to understand to what extent the binary scheme of war, struggle and confrontation of forces, can be effectively identified as the foundation of social relations, at the same time a principle and driving force for the exercise of political power. This frame of reference allows a comparison between Mouffe and Foucault, verifying to what extent their political categories (agonism/antagonism and game/confrontation) come closer or further apart in their meanings, also considering the reference to Nietzsche as a common point, whether as theoretical contribution or as a working hypothesis.

Keywords: Force relations; Agonism; Game; Antagonism; Coping.

SUMÁRIO

Introdução ao Problema.....	01
1. Como os antagonismos atravessam a história do poder?.....	13
1.1 A aparência dos antagonismos.....	15
1.2 Genealogia do Poder Político.....	23
1.3 O poder político como antagonismo: O campo da diferença radical.....	41
2. Os Jogos de poder ao longo da história da filosofia política	47
2.1 O pluralismo agonístico de Chantal Mouffe: Jogos de linguagem.....	51
2.2 O Jogo da política em Michel Foucault: Jogos de saber-poder	60
2.3 A política como espaço de resistência.....	65
3. Conclusão.....	72
Referência Bibliográfica.....	74

INTRODUÇÃO AO PROBLEMA

Os limites ao pluralismo não são apenas limites empíricos; estão também relacionados com o facto de alguns modos de vida e alguns valores serem por definição incompatíveis com outros, sendo justamente esta exclusão que os constitui. Temos de tomar a sério a ideia de Nietzsche de uma “guerra dos deuses” e aceitar que se não houver a criação de um “nós” sem a delimitação de um “eles”, esta relação poderá tornar-se em qualquer momento o berço de um antagonismo e o outro poderá vir a ser entendido como inimigo. (MOUFFE, 1996, p. 171)

Uma vida dominada pelos filhos da noite, a guerra, a obsessão, o engano, a velhice e a morte. Imaginemos o ar pesado dos poemas de Hesíodo ainda mais condensado e obscurecido, [...] tal realidade iria então nos exigir com violência um mundo mítico, no qual Urano, Cronos e Zeus e a luta contra os titãs teriam sem dúvida de nos parecer um alívio; nessa atmosfera aterradora, a luta é a cura, a salvação. (NIETZSCHE, 1996, p. 26-27)

Perdida na noite dos tempos se deu a primeira guerra, o primeiro embate entre o céu, a terra e os mares: “Há muito combatiam com dolorosas fadigas, uns contra os outros em violentas batalhas, os deuses Titãs [...]. Davam uns aos outros, doloroso combate em batalhas contínuas. Nenhum final nem solução da áspera discórdia, de nenhum lado, ambíguo pairava o termo da guerra”¹. Narrada poeticamente por Hesíodo na obra *Teogonia* (2007), deu-se a luta impiedosa entre os Titãs (liderados por Cronos representando o impulso do Caos) contra os deuses olímpicos (liderados por Zeus representando o princípio de ordenação e beleza do cosmos).

No prefácio *A disputa de Homero* (1996), Nietzsche faz referência “aos gregos”², sob a perspectiva dos poemas de Hesíodo e Homero, para trazer à tona o “dilaceramento, a dualidade, o lado cruel e sombrio dos humanos e da natureza” (CHAUI, 2002, p.27) presentes nas sociedades gregas. Em resenha sobre o prefácio

¹ O poema *Titanomaquia* apresenta a história tempestiva acerca do surgimento e da luta dos deuses da mitologia pré-homérica. Segundo Hesíodo, inicialmente o mundo principia através de quatro divindades, Khaos, Eros, Tártaro e Gaia, que dá origem a Urano, primeiro rei entre os deuses, que gera doze filhos com sua mãe, dando origem dentre esses ao titã Cronos, que se rebela contra o próprio pai, matando-o e tomando posse em seu lugar no governo do universo. Entretanto, Cronos foi destronado, por sua vez, por seu filho Zeus, e é este deus que funda o panteão Helênico clássico (HESÍODO, 2007, p. 135-137).

² Marilena Chauí (2002) estabelece uma crítica ao uso da noção mobilizada por Nietzsche: [...] “como observaram inúmeros historiadores, dizer “os gregos” como se fossem “o grego” é um contrassenso histórico. Nada mais heterogêneo, múltiplo, cheio de diferenças e disparidades do que os habitantes da *Hélade*, na variedade de suas cidades e colônias, submetidas a vagas incessantes de invasões, imigrações e migrações, e contatos múltiplos com outros povos, seja pelo comércio, seja pela guerra”. [...] “Não fosse tão abstrata (isto é, tão anti-histórica ou a-histórica, vendo os gregos como se não fossem humanos, mas princípios espirituais e intemporais), a interpretação de Nietzsche seria verdadeira pelo menos num aspecto: as antinomias, as lutas, os conflitos marcaram a Grécia”. CHAUI, M. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, volume 1/ Marilena Chauí, 2. ed. - rev. e ampl.- São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.28-29.

nietzschiano, Telma L. Fonseca esclarece que o termo *agon*, serve para sintetizar a afirmação de Nietzsche de que aos gregos era estritamente necessário dar livre curso à sua ira, destacando assim o caráter antagônico da existência. O que permite a Nietzsche introduzir uma concepção agonista de sociedade, associando o *agon* à noção de boa *Éris* de Hesíodo – a deusa que inspira os sujeitos a luta saudável em busca de afirmação e superação perante os outros, por meio da competição.

O mundo homérico, bem como a *Teogonia* de Hesíodo, nos apresenta uma vida unicamente dominada pelas "crianças da noite" [...] No elogio ao combate, à competição, à luta, pela doutrina órfica, os impulsos são considerados legítimos e não se trata aí, entende Nietzsche, de combater a morte, mas de enaltecer a vida, da qual os instintos são inseparáveis. Isso se atesta pelo fato de que o *agon* grego não tem como finalidade que um dos combatentes seja declarado "o melhor", pois isso fixaria uma hierarquia que encerraria o torneio, que colocaria fim à paridade necessária à manutenção do antagonismo de forças. O torneio é entendido por Nietzsche como ilustrativo do *modus vivendi* da cidade grega, onde se buscaria preservar sempre a possibilidade de que um novo jogo de forças se engendre, dando continuidade ao conflito. Mais do que uma analogia, a aproximação entre jogo e Estado se fundamenta na ideia de que toda criação do homem se dá a partir da sua natureza e, por essa exata razão, as qualidades "humanas" e "naturais" são inseparáveis. (FONSECA, 1999, p. 197)

Para Nietzsche, antes dessa solução agônica, que transforma o lado cruel e sombrio dos humanos em “luta criativa”, a sociedade grega só conhecia a *Éris* má, responsável pela “sede de aniquilação que procurava destruir seus adversários através de qualquer meio que fosse possível” (KAMRADT, 2014, p. 85). Portanto, na perspectiva da filosofia nietzschiana, a “vida é luta, força é impulso agressivo, saúde é capacidade ofensiva e defensiva”.³ Na maior parte do tempo em guerra aberta, para que a luta perdure é preciso que os lutadores não cheguem num acordo de paz, e, por outro lado, é preciso assegurar que nenhum deles seja aniquilado pelo outro, já que para que ocorra a luta é preciso que existam antagonistas. Nessa luta inevitável e sem trégua, que não pode implicar a destruição dos beligerantes, está em jogo um caráter agonístico.

Levando em consideração o pluralismo antagônico analisado por Nietzsche na cosmologia das sociedades gregas, Chantal Mouffe defende que não há como a democracia ser o regime da harmonia e do consenso, pois é preciso considerar o antagonismo como parte da sociabilidade humana, sendo assim, o conflito, a disputa e o *agon* também são intrínsecos ao regime democrático. Desse modo, a guerra entre os

³ MARTON, S. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3. Ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009, p. 195.

deuses narrada por Nietzsche, serve como um aporte teórico para a pensadora evidenciar o caráter plural e antagonico presente em todas as relações.

Há outra concepção de pluralismo, que se encontra em Max Weber e em Nietzsche, em que os dois reconhecem que o pluralismo implica o antagonismo. Por exemplo, Nietzsche fala da guerra entre os deuses, Weber fala do politeísmo dos valores, mas os dois reconhecem que esta pluralidade não é harmoniosa, porque existem valores cuja definição implica a negação de outros. O reconhecimento do pluralismo para eles é reconhecer a presença do antagonismo. Minha concepção de pluralismo é uma concepção que segue esta noção de Weber e Nietzsche.⁴

Em sua perspectiva política, Chantal Mouffe defende que é impossível conceber uma sociedade cujo antagonismo tenha sido erradicado, definindo desse modo como “político” justamente a dimensão de antagonismo que é constitutiva das sociedades humanas. O conflito e o dissenso são também elementos constitutivos das sociedades democráticas, contrapondo-se criticamente ao modelo da democracia deliberativa em sua neutralização e redução do pluralismo político. Em sua análise das sociedades democráticas liberais na obra *Democratic Paradox*, Mouffe estabelece uma crítica ao otimismo antropológico⁵ que atravessa as principais correntes da teoria democrática contemporânea.

Vale ressaltar que, em sua perspectiva teórica, o aspecto antropológico é abordado por Mouffe com referência às perspectivas teóricas que pressupõem um certo pessimismo ou realismo antropológico sobre a natureza humana, como Carl Schmitt, Thomas Hobbes⁶ e Sigmund Freud. Mouffe enfatiza especificamente a teoria psicanalítica apresentada em *O mal-estar da civilização*, no qual Freud apresenta “uma visão da sociedade em permanente estado de dissolução, devido à tendência à hostilidade presente nos seres humanos”.

Na introdução de sua obra *Sobre o Político*, Chantal Mouffe afirma:

⁴ Em entrevista realizada nas dependências da Universidade Federal do Paraná, em 06 de maio de 2010, Mouffe reconhece que seu pluralismo não harmonioso advém da influência de Nietzsche e Weber. (MOUFFE, C. “Chantal Mouffe - Entrevista”. Revista da Faculdade de Direito-UFPR, Curitiba, n.51, p 237-254, 2010).

⁵ Tema aprofundado no artigo: “Aspecto Antropológico do Conceito do Político em Carl Schmitt e Chantal Mouffe”, Revista *Sísifo*. Nº 13, p. 320- 345, Janeiro/Junho 2021. Parte do resultado final da pesquisa *Nova Abordagem do Conceito de Hegemonia visando um modelo agonístico de democracia radical*, realizada junto a FAPESP (2017-2019). Disponível em: <http://www.revistasisifo.com/2021/08/aspecto-antropologico-do-conceito-do.html>

⁶ Hobbes, inclusive, é uma forte influência à filosofia schmittiana, na própria concepção “pessimista” do homem e “sua natureza perigosa, baseada na ideia do *bellum* de todos contra todos e na convicção de que o conflito entre os homens tem a ver com a noção de posse do bem e do justo que os indivíduos creditam para si” (SILVA, 2021, p. 328).

A violência e a animosidade são consideradas como um fenômeno arcaico que será eliminado graças ao avanço do diálogo e ao estabelecimento, por meio de um contrato social, de uma relação transparente entre indivíduos racionais. Aqueles que contestaram essa visão otimista foram automaticamente considerados inimigos da democracia. Poucas tentativas foram feitas para elaborar o projeto democrático com base numa antropologia que reconheça o caráter ambivalente da sociabilidade humana e o fato de que não se pode dissociar reciprocidade de animosidade. E, apesar daquilo que aprendemos por meio de diferentes disciplinas, a antropologia otimista ainda predomina atualmente. Por exemplo, mais de meio século depois da morte de Freud, a resistência à psicanálise na teoria política é ainda extremamente forte, e suas lições acerca do caráter inerradicável do antagonismo ainda não foram assimiladas. (MOUFFE, 2015, p. 03).

Mouffe define o otimismo moderno como a “crença em uma razão transcendente capaz de conceder aos homens uma moral comum, crença que serviu de base epistemológica para o iluminismo” (SILVA, 2021, p. 326). Baseada na rejeição da negatividade constitutiva às sociedades humanas, a visão antropológica otimista enfraquece a teoria democrática na medida em que a torna incapaz de lidar com a natureza do político em sua dimensão hostil e antagonista. Por isso, Chantal Mouffe se posiciona contra a visão pós-política que, segundo ela, “fundamenta o senso comum das sociedades ocidentais” (MOUFFE, 2015, p.1), discordando das principais teorias que “sustentam o *Zeitgeist* pós-político”, em diversas áreas, como a “sociologia, a teoria política e a relações internacionais”(Idem), do campo progressista que concordam com a perspectiva otimista da globalização e defendem um modelo consensual de democracia. A recusa em aceitar o antagonismo não é nova e está presente a muito tempo nas bases do pensamento político moderno, especificamente nas perspectivas liberais, conforme Mouffe relata a seguir, para ela não há dúvida que:

Durante muito tempo a teoria democrática imbuiu-se da crença de que a bondade interior e a inocência original do ser humano eram condições necessárias para assegurar a viabilidade da democracia. Uma visão idealizada da sociabilidade humana, como algo induzido essencialmente pela empatia e pela reciprocidade, foi o que forneceu, no geral, as bases do moderno pensamento político democrático. (MOUFFE, 2015, p. 2-3)

Desse modo, a refutação do otimismo antropológico implica abandonar de uma vez por todas qualquer possibilidade de um consenso que possa ser estabelecido espontaneamente, ou seja, é preciso considerar que todo consenso é resultado de uma relação de força, o que inclui a possibilidade de usar a violência para excluir os posicionamentos divergentes. Mouffe afirma que onde se encontra o poder não há como

eliminar completamente a força e a violência, ainda que se trate da “força de persuasão” ou da “violência simbólica”.⁷

Portanto, Chantal Mouffe trabalha com o viés político que considera a sociedade como campo de emergência dos antagonismos e o poder político como uma relação de força. Nesse sentido, é possível aproximar seu pensamento das reflexões do filósofo Michel Foucault apresentadas no curso ministrado no *Collège de France*, “*Il faut défendre la société*” (1975-1976). Nesse curso, o filósofo, ao analisar a noção de poder, o faz justamente pelo viés das relações de poder que perpassam todo o corpo social, dando ênfase ao enfrentamento belicoso das forças, método que Foucault denominou como “hipótese de Nietzsche”. Na leitura de Alessandro Fontana e Mauro Bertani, a temática observada por Foucault no *Em defesa da sociedade* é muito próxima à análise de Nietzsche. O interesse do filósofo pelo poder tem sua origem na vigilância e atenção com que ele seguia o que Nietzsche denominava “*die grosse Politik*” (A grande política): “a ascensão dos fascismos em quase toda parte do mundo, as guerras civis a instauração das ditaduras militares e os objetivos geopolíticos opressivos das grandes potências”.⁸

Tal aproximação teórica entre as perspectivas de Foucault e Mouffe também é feita pelo filósofo português Diogo Sardinha no artigo “Um silêncio de Foucault sobre o que é a política” (2011), que analisaremos a seguir. Entretanto, vale ressaltar que não nos interessa traçar o mesmo caminho de investigação teórica feita por Sardinha, levaremos em consideração apenas a comparação que o autor estabelece entre as noções de política de Foucault e Mouffe, conforme ele aponta:

“Poderíamos talvez esclarecer a diferença entre o jogo e o enfrentamento com o auxílio de outro par conceitual, o de agonismo-antagonismo. Recorrerei aqui à forma como a politóloga belga Chantal Mouffe equaciona a relação entre esses dois pólos” (SARDINHA, 2011, p.100-101).

Sardinha, para esclarecer a diferença entre as noções políticas de jogo-enfrentamento de Foucault, recorre ao par conceitual agonismo-antagonismo de Mouffe, equiparando a noção de jogo à de agonismo, e, segundo ele, até certo ponto, é possível comparar o “vocabulário do *inimigo*” às definições de sublevação e enfrentamento. Para ele, esse vocabulário revela seus limites visto que a oposição

⁷ MOUFFE, C. “Pensando a democracia moderna com, e contra, Carl Schmitt”. In: *Cadernos da Escola do Legislativo*. Belo Horizonte, 1994, p.11.

⁸ FONTANA, A; BERTANI, M. “Situação do Curso”. In: FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad.. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 343-344.

“amigo-inimigo” está ligada à lógica guerreira, como qualificações atribuídas de um agente a outro de forma estratégica e desigual, conforme demonstrado por Foucault em seu curso de 1975-1976. Segundo Sardinha, o título do curso “*Il faut défendre la société*” almeja situar todo um aparente discurso estabelecido pelos supostos defensores da sociedade sobre o “inimigo”, contra o qual é preciso se defender. Curso em que Foucault se dedica a analisar a genealogia do poder político (o que justifica ainda mais o nosso interesse na análise e comparação teórica do curso com a perspectiva política de Mouffe), mostrando de que modo a sociedade é vista como campo de emergência dos antagonismos. No curso, o filósofo questiona acerca do que consiste a relação do poder:

A relação de poder será em seu fundo uma relação de enfrentamento, de luta de morte, de guerra? Sob a paz, a ordem, a riqueza, a autoridade, sob a ordem calma das subordinações, sob o Estado, sob os aparelhos do Estado, sob as leis, etc., devemos entender e redescobrir uma espécie de guerra primitiva e permanente? É esta questão que eu gostaria de formular logo de saída, sem ignorar toda a série das outras questões que será necessário [formular] e que eu tentarei abordar nos anos seguintes, e dentre as quais podemos simplesmente citar, a título de primeira referência, as seguintes: o fato da guerra pode e deve ser efetivamente considerado primeiro em comparação a outras relações (as relações de desigualdade, as dissimetrias, as divisões de trabalho, as relações de exploração, etc.)? Os fenômenos de antagonismo, rivalidade, de enfrentamento, de luta entre indivíduos, ou entre grupos, ou entre classes, podem e devem ser agrupados nesse mecanismo geral, nessa forma que é a guerra? E ainda: as noções derivadas daquilo que se denominava no século XVIII, e ainda no século XIX, a arte da guerra (a estratégia, a tática, etc.) podem constituir em si mesmas um instrumento válido e suficiente para analisar as relações de poder? [...] (FOUCAULT, 2010, p. 40)

Distanciando-se da racionalidade universalista que se atém às constituições internas do poder, o filósofo se propõe a analisar os antagonismos e o agonismo das estratégias, partindo da própria relação de poder, de dominação, ao invés de analisar o poder sob o viés da tríplice preliminar – do sujeito, da unidade e da lei⁹ –, elemento fundamental da soberania, que a torna fonte do poder e o fundamento das instituições. Foucault mostra que o modelo jurídico da soberania não era adaptado a uma análise concreta da multiplicidade das relações de poder, distanciando-se de teóricos contratualistas, como Thomas Hobbes, que apresentam os sujeitos como constituintes do poder político (como corpo do Estado-*Leviatã*) por meio do estabelecimento do

⁹ Segundo Foucault, a teoria da Soberania pressupõe o sujeito por meio da tríplice de elementos que seriam preliminares à relação: “ela visa fundamentar a unidade essencial do poder e se desenvolve sempre no elemento preliminar da lei. Tríplice “primitivismo”, pois: o do sujeito que deve ser sujeitado, o da unidade do poder que deve ser fundamentada e o da legitimidade que deve ser respeitada. Sujeito, unidade do poder e lei: aí estão, creio eu, os elementos entre os quais atua a teoria da soberania que, a um só tempo, os confere a si e procura fundamentá-los”. FOUCAULT, *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*, p. 50.

contrato social. Ao invés de fazer os poderes derivarem da soberania, ou de partir do sujeito (ou dos sujeitos) e desses elementos que seriam preliminares à relação, trata-se de extraí-lo histórica e empiricamente das relações de poder, dos operadores da dominação.

A concepção jurídica clássica entende o poder como se fosse uma coisa, substância ou essência; ele é considerado um objeto dado e natural a ser representado de modo unitário, “um direito do qual se seria possuidor como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, de uma forma total ou parcial, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito [...] que seria da ordem da cessão ou do contrato”. Cada indivíduo tem um poder concreto, como um bem ou riqueza e o cede parcial ou totalmente para constituir uma soberania política. Há uma analogia entre poder e bens, poder e riqueza. (CANDIOTTO, 2011, p. 95)

Foucault ao invés de concentrar sua análise no poder advindo da soberania, o filósofo se concentra em compreendê-lo de modo histórico e empírico por meio das relações de poder, os operadores da dominação, da teoria da dominação, ou melhor: “das dominações” em vez de partir dos sujeitos e “desses elementos que seriam preliminares à relação de poder, da relação de dominação no que ela tem de factual, de efetivo, e de ver como é essa própria relação que determina os elementos sobre os quais ela incide” (FOUCAULT, 2010, p.38). É preciso então “adotar o ponto de vista tríplice das técnicas disciplinares do poder¹⁰”, da sua heterogeneidade e de seus efeitos de sujeição, que incidem sobre o corpo dos indivíduos, corpos sujeitados, dando origem a uma alma-sujeito, que constituem os procedimentos de dominação como a trama efetiva das relações de poder. Nessa perspectiva o poder é o que constitui o corpo, os gestos, os discursos e desejos, de modo que o indivíduo passa a ser um efeito do poder, ao mesmo tempo em que este é seu efeito.

Em sua análise sobre “Foucault, Nietzsche e o problema do poder”¹¹ (2021), Oswaldo Giacóia esclarece que as relações de poder não podem ser compreendidas como sinônimo das relações de dominação, pois elas consistem em um conjunto de estratégias permanente e reversível que define quem controla e determina a conduta do outro.

¹⁰ Segundo César Candiotto, pode-se definir o poder disciplinar por meio das tecnologias de poder, que consiste em uma tecnologia política dos indivíduos que se desdobra tanto como modo de saber quanto como estratégia de poder: “As técnicas disciplinares compõem uma microfísica do poder e a constituição de um saber do corpo, tornando-o objeto de cálculo e manipulação em quase todas as práticas institucionais modernas”. (CANDIOTTO, 2014, p.3)

¹¹ Aula com o professor e pesquisador Oswaldo Giacóia sobre “Foucault, Nietzsche e o problema do poder”, no canal Agenciamentos Contemporâneos, transmitida em fevereiro de 2021. Disponível em: https://youtu.be/UAb9EUPvU_0. Acesso em: 30 Mar. 2021.

São, portanto, “tecnologias”, ou seja, técnicas para o governo ou a direção das condutas. É preciso então diferenciar o que se entende por relações de poder e o que se entende por um sentido usual de poder, que Foucault denominará como estados de dominação. Segundo Giacóia, Foucault se concentra em entender o que são as “relações de poder”, examinando-as concretamente em seu exercício, através dos seus efeitos produzidos em uma trama de relações. Ele o faz a partir das relações de mando e obediência, das relações de sujeição e submissão entre diferentes sujeitos. Portanto, para que exista relação de poder, é necessário que existam dois pólos, o pólo do exercício de um domínio e o polo de resistência a dominação. (SILVA, 2022, p. 35)

Portanto, Foucault se debruça sobre um discurso histórico-político que surge para colocar em questão o discurso filosófico-jurídico presente desde a filosofia grega, discurso que traz à tona uma comunidade política partida por um conflito perene que se escondia sob a aparência de uma suposta sociedade pacificada. Por isso, para o filósofo, a guerra não será mais entendida como política continuada por outros meios, pois a política não começa quando a guerra termina, no interior da “paz civil” ainda se encontram as lutas políticas, os enfrentamentos a propósito do poder, as modificações das relações de força num sistema político, que deveria ser interpretado como continuação da guerra. O poder político, nessa hipótese, tem como função introduzir perpetuamente uma relação de forças mediante uma espécie de guerra silenciosa, reinserindo-a nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem e até nos corpos.

Desde logo, a guerra e a luta se impõem como uma das maneiras mais incisivas de entender o próprio exercício do poder. Esse modo de situar o poder é atribuído a partir da “hipótese Nietzsche”, contraposta tanto à concepção jurídico-liberal do poder político, defendida pelos filósofos liberais do século XVIII, quanto à concepção marxista, pelo menos como Foucault a via no marxismo francês de sua época. (CANDIOTTO, 2011, p. 95)

Conforme anteriormente destacado, outra aproximação teórica entre as perspectivas de Chantal Mouffe e Michel Foucault é feita por Diogo Sardinha, quando busca esclarecer a diferenciação entre as noções de jogo e enfrentamento de Foucault por meio do par conceitual “agonismo-antagonismo” de Mouffe. Sardinha compara a noção de enfrentamento de Foucault ao vocabulário do “inimigo” de Chantal Mouffe. Parece-me, contudo, que tal comparação padece de dois problemas: primeiro, Sardinha atribui o conceito de inimigo a Chantal Mouffe, o que é um equívoco. Em diversos trechos de sua obra a pensadora deixa claro que o horizonte bélico do vocabulário do jurista alemão Carl Schmitt (para quem as categorias de “amigo-inimigo” sempre pressupõem a eliminação do inimigo) é o seu ponto de distanciamento em relação ao autor, pois Mouffe não concorda que esta seja a única maneira de pôr em cena o

desacordo. Segundo, ao associar a noção de “enfrentamento” a de “sublevação” categorizando-a como uma via de antagonismo, o faz à revelia de Foucault que ao reformular a analítica do poder a partir de 1976 estabelece uma crítica à noção de revolução: “*tornar outra vez visível a guerra, não foi o todo do discurso revolucionário [...] mas foi mesmo assim uma trama importante sua*”¹².

Ou seja, Foucault em suas reflexões sobre a “Revolução” não concordava com a concepção tradicional, que propõe a tomada de poder, pelo contrário o filósofo argumenta que é possível pensar a resistência e as práticas de liberdade mesmo em meio às tecnologias de poder existentes. Desse modo, Foucault não fundamenta sua concepção política a partir de um enfrentamento antagônico e revolucionário, sua análise crítica tem como foco as relações de poder e as diversas formas como o poder se exerce. É importante destacar essa mudança de perspectiva teórica de Foucault, pois aparentemente Diogo Sardinha tenta induzir a uma interpretação antagônica da noção de enfrentamento¹³, conforme ele afirma: “tal mudança obriga-nos também a olhar para as sublevações e repensar a definição da política como enfrentamento. Por isso somos sensíveis ao que Foucault escreveu, mesmo que ele não o tenha dito”. Portanto, para Sardinha as noções de sublevação e enfrentamento teriam sido “mascaradas”¹⁴ no curso *Segurança, território, população* (1977-1978).

Vemos então que ao suspender a via do antagonismo, ao preferir não dar voz à política como sublevação, Foucault mascara ou disfarça o que nos parece ser um componente essencial do seu trabalho, precisamente aquele que consiste em abrir espaços para a rebelião na ação e no pensamento. Em outras palavras, ao calar a definição da política como sublevação, Foucault recusa dar o passo para o terreno da diferença radical. Foucault, que tantas provas deu de ousadia, recua afinal diante da conclusão a que sua própria lógica de trabalho o conduzira. Mais uma vez, por quê? (SARDINHA, 2011, p.102).

Desse modo, o problema ao qual constitui o tema da análise de Sardinha se localiza na mudança da perspectiva política de Foucault nos finais da década de 70¹⁵,

¹² No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault coloca em questão a ideia de revolução que perpassa todo o funcionamento político e a toda história do ocidente, considerando-a em sua origem e conteúdo muito enigmática, no que consistiria “a ideia, a prática, o projeto revolucionários sem a vontade de tornar outra vez visível uma guerra real, que se desenvolveu e continua a desenvolver, mas que precisamente, a ordem silenciosa do poder tem por função e por interesse mascarar?” (FOUCAULT, 2010, p.66-67).

¹³ De acordo com Sardinha: “a política do enfrentamento é a mais antagônica das duas. Mais precisamente ela é antagônica, ao passo que à política do jogo (ou se quisermos, por uma inversão reveladora, o jogo da política) é agônica” (SARDINHA, 2011, p.102).

¹⁴ Para Sardinha, Foucault renunciou a proferir que a política não é outra coisa, senão “o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento” (SARDINHA, 2011, p.98).

¹⁵ Segundo César Candiotti, Foucault põe em questão as relações de poder pelo princípio histórico da guerra, pois acredita que esse modelo seja insuficiente para pensar a dominação: “A guerra como princípio histórico das relações de poder dura pouco tempo na investigação de Foucault e foi objeto de

momento em que Foucault renúncia à análise do poder pela perspectiva do modelo da guerra e das relações entre as forças (1976), introduzindo a análise da noção de governamentalidade¹⁶ e os jogos estratégicos entre liberdades (1977-1978), em referência ao problema do “governo” entendido como determinação da conduta dos homens. Por meio de uma leitura denominada como “sintomal”, Sardinha se propõe a elucidar o silêncio de Foucault sobre o que é a política, lançando-se ao desafio de chamar a atenção para o que o texto foucaultiano não diz, “abarcar o que está presente e o que está ausente no discurso de Foucault” (2011, p.99) com respeito à política, “além disso, nós mais não fazemos que levar a sério sua intuição explícita, embora nunca desenvolvida da política como sublevação” (SARDINHA, 2011, p.104).

Entretanto, segundo Castelo Branco, as resistências ao poder em Foucault não pressupõem um enfrentamento antagônico, elas se tratam de combates agonísticos de diferentes matizes e gradações, colocados em ação por distintas subjetividades, cada qual com suas questões específicas e diferentes níveis, gêneros e graus de complexidade inerentes às diversidades de faixas etárias e condições sociais.

Foucault é categórico: toda liberdade conquistada vem de uma superação de limites, como resultado de um combate calculado e estrategicamente bem-sucedido. Tem que estar em jogo uma razão estratégica libertária contrária a uma razão estratégica normalizadora e disciplinar. Isso está muito distante da ideia equivocada de que Foucault falaria de transgressão, do caráter transgressor da liberdade. Não seria o caso, pois ele põe em cena um enfrentamento estratégico agonístico sem termo e conciliação. (CASTELO BRANCO, 2015, p.39)

Nesse sentido, acreditamos que o ideal seria estabelecer a comparação entre a noção de enfrentamento de Foucault à categoria de Adversário de Mouffe que pressupõe uma confrontação agonística entre adversários, ou seja, um “choque entre posições políticas” semelhante ao enfrentamento agonístico de Foucault “sem termo e conciliação”. Chantal Mouffe designa o confronto agonístico como uma especificidade da democracia, e até como condição mesma de sua existência, que para funcionar exige que haja um choque entre posições políticas legítimas que ofereçam formas coletivas de identificação. Por isso, Mouffe defende que essa luta não deve de modo algum ser posta

reiteradas hesitações. Há razões para supor que ela é deixada de lado ainda em 1976. Em 1977, ele sinaliza para a insuficiência da guerra para caracterizar, inclusive, os processos de dominação” (CANDIOTTO, 2011, p. 99-100).

¹⁶ César Candiotto (2011) esclarece que a noção de governamentalidade proporciona a Foucault uma visão do poder para além da perspectiva centrada ou no consenso ou na violência, pois estabelece um vínculo entre “as técnicas de si com as tecnologias de dominação” que definem a constituição do sujeito para a formação do Estado, ou seja, a governamentalidade possibilita diferenciar entre poder e dominação.

em termos de amigo/inimigo, mas também não deve ser considerada meramente como uma disputa dialógica ou mera disputa de interesses. Sendo assim, a pensadora propõe a inserção do conceito de “adversário”, como uma abordagem agonística que pode contribuir para a revitalização e o aprofundamento da democracia.

Adversários inscrevem seu confronto dentro da estrutura democrática, mas essa estrutura não é vista como algo imutável: ela é passível de ser redefinida por meio da luta hegemônica. Uma concepção agonística de democracia reconhece a natureza contingente das articulações político-econômicas hegemônicas que determinam a configuração específica de uma sociedade num determinado momento. Elas são construções precárias e pragmáticas que podem ser desarticuladas e transformadas em consequência da luta agonística entre os adversários (MOUFFE, 2015, 31).

Portanto, em nossas observações iniciais encontramos mais aproximações entre Mouffe e Foucault, em suas categorias políticas e reflexões sobre o poder político do que distanciamentos. A nosso ver, ambos os pensadores partem da análise do poder em sua dimensão do político, enquanto relações antagônicas que percorrem o campo social. Entretanto, não concordam que essa seja a melhor maneira de lidar com os conflitos oferecendo, desse modo, uma saída estratégica por meio de uma política agonística. E vale ressaltar também, que por conta do caráter agonístico das abordagens é impensável e até mesmo rejeitada por ambas as perspectivas, a possibilidade de “sublevação” ou um “ato de refundação radical que inauguraria uma nova ordem social a partir do zero” (MOUFFE, 2015, p. 32).

Outro ponto relevante a ser destacado entre as distintas teorias é o caráter histórico da constituição do sujeito: Foucault reivindica o caráter histórico do sujeito¹⁷, recusando as teorias que o concebem como sujeito universal e pelo viés de um suposto estado de natureza.

O objetivo de minhas pesquisas nos últimos vinte anos, escrevia Foucault em 1983, foi o de "produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura". E esse estudo das modalidades de transformação "dos seres humanos em sujeitos" dividiu-se em três eixos: 1) a transformação do sujeito em objeto de saber: "objetivação do sujeito falante sob a forma de Gramática Geral, de filologia, de lingüística ... ou ainda, a objetivação do mero fato de ser vivo, sob a forma de História Natural ou de biologia"; 2) produção do sujeito individual para fins políticos, sob a égide da divisão normal/patológico (louco/são de espírito, criminoso/homem de bem...); 3) "a maneira pela qual um ser humano se transforma em sujeito ... a maneira pela qual o homem aprendeu a se reconhecer como sujeito de uma

¹⁷ Dotto nos esclarece que o sujeito em Foucault não possui substancialidade: “suas pesquisas não se apoiam em um sujeito universal, trans-histórico; não consiste em uma subjetividade constituinte e doadora de sentido. Em sua reflexão [...], os sujeitos é que são constituídos em seu incansável embate com as teias do poder de seu tempo histórico e nas geografias de suas relações sociais” (DOTTO, 2016, p. 26).

sexualidade". E Foucault acrescenta: "Não é portanto o poder, porém o sujeito, que constitui o tema geral de minhas investigações". - Eu quis apenas indicar um enfoque possível, que permitiria tornar essa frase menos desconcertante. (LEBRUN, 2015, p.23)

De modo análogo, Chantal Mouffe parte de concepções como a de Foucault, que criticam a ideia de uma natureza humana universal, e apresenta uma concepção de identidade “antiessencialista”, que tem como característica fundamental a negação da existência de um fundamento único, de caráter universal e de natureza permanente. Contrapondo-se, portanto, às correntes do universalismo, humanismo e do racionalismo, que acreditavam que a natureza humana poderia ser conhecida.

Portanto, a compreensão de como são as relações de sujeição efetivas que fabricam os sujeitos, constituídos pelos efeitos de poder a partir de procedimentos de dominação, possibilita responder a essa questão geral da identidade, do corpo e da sexualidade, como uma consequência da perspectiva agonística, já que ela se desenvolve a partir da concepção – foucaultiana e mouffeana – de que as relações de poder (conflito) são constitutivas do sujeito.

As relações de poder nos conflitos políticos atuais (seja contra o sexismo, o racismo ou a discriminação sexual) num cenário em que a política parece ter atingido o lugar de dominação, exploração e vulgarização da construção da vontade coletiva produziu rupturas no jogo político. Resistências ativas que permitiram iniciar novos jogos com regras e participantes diversos dos que já existiam, possibilitando a criação de uma cadeia de equivalência entre as várias lutas democráticas contra diferentes formas de subordinação, a fim de definir novas modalidades de luta ou de resistência.

Nessa perspectiva, o político não se define pelo diálogo, pela troca de ideias e busca do consenso, mas por um conflito cujo objetivo é a reversão das estruturas hegemônicas de poder.

1. Como os antagonismos atravessam a história do poder?

Por que o comando, a menos que seja o do *nómos*, é situado à beira do “tirânico”? Por que a potência verdadeira seria exclusiva do emprego da força? Por que o “político” foi definido contra a ideia da “vida em dominação”? É para essas questões que nos reporta a dialética, quando mobilizada a serviço do pensamento político. (LEBRUN, 2006, 108)

Ao longo da história do poder político, os antagonismos se expressam através de conflitos, lutas e disputas pelo poder, que podem surgir por diversos motivos como por meio das diferenças sociais, econômicas, ideológicas, étnicas e religiosas. Podemos observar ao longo dos retratos histórico-políticos, que muitos historiadores e teóricos descrevem a Grécia Antiga e suas cidades-estados como permeadas por lutas e antinomias políticas e territoriais. Assim como é retratada na Idade Média as disputas pelo poder entre o Estado e a Igreja, e os conflitos entre os camponeses e a nobreza. Já a modernidade é marcada pelas diversas lutas políticas e ideológicas em torno da ascensão do Estado-nação, do surgimento do liberalismo, socialismo e do fascismo. Em suma, para nos debruçarmos sobre a história do poder político é essencial admitir e analisar os antagonismos como uma constante histórica, por meio do qual se refletem as diferenças profundas que marcam as relações sociais, entre diferentes grupos e interesses.

Desse modo, a fim de nos aprofundarmos na reflexão, o presente capítulo pretende analisar a concepção de antagonismo nas diferentes perspectivas filosóficas e teóricas de Chantal Mouffe e Michel Foucault, em busca de compreendê-las e verificar em que medida essas diferentes perspectivas se aproximam e se afastam em suas interpretações. Refletiremos ainda sobre a influência nietzschiana nessas concepções, pois a referência a Nietzsche feita por Mouffe e Foucault nos permite refletir sobre a distinção entre a noção de “antagonismo” (*Gegensatz*) e de “contradição” (*Widerspruch*), que será fundamental para as discussões acerca das análises das relações antagônicas e agônicas, tanto para Mouffe quanto para Foucault, o que culminará numa crítica à “dialética”, ou melhor, ao modo dialético de lidar com os conflitos do campo social.

As reflexões sobre a importância de Nietzsche [...] me mostraram a necessidade de refletir novamente sobre questões fundamentais de sua filosofia. Com isso a tematização que o filósofo faz dos antagonismos (*Gegensätze*) mostrou-se um ponto de partida fecundo. A elaboração das

questões e respostas de Nietzsche permite, assim penso eu, lançar uma luz clara sobre as contradições (*Widersprüche*), reais ou apenas supostas, a que os intérpretes sempre se referiram. (MULLER-LAUTER, 2009, p.23-24)

Considerando a análise de Muller-Lauter sobre o antagonismo presente como questão fundamental na filosofia nietzschiana, é possível ressaltar a diferenciação entre “antagonismo” (*Gegensatz*) – que é geralmente associado a contraposição, contraste, oposição, ou seja, utiliza-se o antagonismo para destacar a existência de dois ou mais elementos que se colocam em uma relação de choque – e “contradição” (*Widerspruch*), que implica uma incompatibilidade lógica entre duas ou mais proposições, na qual a relação de um termo com o outro esgota a possibilidade de ambos. Esta diferença é fundamental para a discussão sobre antagonismo e agonismo em Mouffe e Foucault.

Nesse sentido, como afirma Gerard Lebrun no texto *A dialética pacificadora*, “a obra de Nietzsche nos oferece alguns instrumentos para uma leitura crítica e original”, que se propõe a encontrar sob os conceitos os preconceitos com que prejudgam a essência do político.¹⁸ Especificamente no caso de Foucault, o filósofo alemão será utilizado realmente como instrumento, como “hipótese de trabalho”. Para Foucault, Nietzsche direciona o discurso filosófico ao alvo essencial, às relações de poder, nesse sentido, em sua perspectiva, ele seria o filósofo do poder, pois conseguiu pensar o poder sem se inserir no interior de uma teoria política. Como afirma o próprio pensador, “as pessoas que eu gosto, eu as utilizo. A única marca de reconhecimento que se pode testemunhar a um pensamento como o do Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar”¹⁹.

A obra *Hegemonia e estratégia socialista* (2015) de Chantal Mouffe, escrita em coautoria com Ernesto Laclau, apresenta como um dos argumentos centrais a noção de antagonismo oposta aos termos de oposição e contradição, destacando que de forma alguma o “antagonismo social” pode ser descrito como oposição real e muito menos como contradição dialética. Mouffe e Laclau afirmam em sua tese que os antagonismos “não são relações objetivas, mas relações que revelam os limites de toda objetividade” (LACLAU; MOUFFE, 2015). Ou seja, para os autores a sociedade se constitui em torno desses limites antagonísticos, sendo assim, não há como conceber nenhuma “astúcia da razão” ou “super jogo” que submeteriam os antagonismos aos seus sistemas de regras. Por esse motivo, os autores concebem o político como tendo *status* de uma “ontologia

¹⁸ LEBRUN, Gérard. A dialética pacificadora. In: *A filosofia e sua história*. Org.: Marta Kawano, Maria Lúcia Cacciola e Carlos Alberto R. Moura. São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 107.

¹⁹ FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: Estratégia, poder-saber*. Org. e seleção de textos: Manoel B. da Motta, Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro, vol. IV, 2ª ed. 2006, p. 174.

do social”, na medida em que o político é intrínseco à sociedade, como parte de sua dimensão constitutiva ele está presente em todas as interações sociais e demais esferas da vida.

Em análise à política como antagonismo, Felipe Corral de Freitas (2001) afirma que para Mouffe e Laclau um modelo radical de democracia que admita a irredutibilidade dos conflitos, deve assumir três características essenciais:

[...] um modelo radical de democracia –, assume três características basilares para sua estabilidade: **a)** mantém, com o conceito de antagonismo, sua substância enquanto o reconhecimento da pluralidade do social (um social político); **b)** enquanto modelo político, se “alarga” no sentido de reconhecer e abarcar as múltiplas manifestações políticas sempre buscando, com o regramento agonístico, gerar reconhecimento e legitimidade às reivindicações políticas/democráticas; e **c)** resgata e rearticula o conflito político como construção de sentidos e significações em relação à materialidade do discurso e seu efeito político no social, despreendendo qualquer essência e fundamento sobre a existência física dos objetos. (FREITAS, 2001, p.2-3)

Portanto, partir das reflexões de Mouffe e Laclau nos permite retomar a noção de antagonismo e suas possibilidades, a fim de vislumbrarmos um novo olhar para a política democrática que leve em consideração que os conflitos são intrínsecos a todo poder político, e “assegurando maior pluralidade e inclusão de identidades”.²⁰

1.1 A aparência dos antagonismos

Os antagonismos têm sido vastamente estudados na literatura histórica e sociológica. Do marxismo às várias formas de “teoria do conflito”, toda uma gama de explicações tem sido dada de como e por que os antagonismos emergem na sociedade. Esta diversidade teórica, entretanto, exibe uma característica comum: a discussão tem se centrado quase que exclusivamente na descrição dos antagonismos e de suas causas originais. Apenas raramente tem se feito um esforço para solucionar o núcleo de nosso problema: o que é uma relação antagonística? Que tipo de relação entre objetos ela pressupõe? (LACLAU; MOUFFE, 2015a, p. 198-199)

Mesmo com o crescente apagamento que a noção de “antagonismo” tem sofrido no discurso político de esquerda nos últimos tempos, a categoria de antagonismo é o elemento fundamental de enfoque de Chantal Mouffe e Ernesto Laclau na obra *Hegemonia e estratégia socialista*, tanto no nível teórico quanto político. Em sua abordagem os autores concebem a universalidade política dependente de fronteiras internas à sociedade, o que os leva ao argumento central da sua obra que está ligada à

²⁰ FREITAS, F. C. de. A política como antagonismo: a irredutibilidade do conflito político. Caderno CRH, Salvador, v. 34, 2021, p.2.

noção de *antagonismo*. Caracterizam como “antagonismo social”, a relação específica que não pode ser definida nem em termos de “oposições reais”, nem de contradição dialética.

Segundo Mouffe e Laclau, “os antagonismos não são relações objetivas, mas relações que revelam os limites de toda objetividade”. A sociedade se constitui em torno desses limites antagonísticos, ou seja, não existe nenhuma “astúcia da razão” que se realizaria por meio de relações antagônicas, muito menos um jogo que submeteria os antagonismos aos sistemas de regras. Desse modo, eles concebem “o político não como uma superestrutura, mas como tendo o status de uma ontologia do social” (LACLAU; MOUFFE, 2015, 41). No capítulo *Antagonismo e objetividade*, os autores introduzem a questão acerca da impossibilidade da sociedade, que até o momento, tem sido atribuída à precariedade de toda identidade, que se manifesta como um movimento contínuo de diferenças. Trata-se da impossibilidade final de toda diferença estável e, portanto, de toda “objetividade”, considerando que a experiência do limite de toda objetividade tem uma forma precisa de presença discursiva, o *antagonismo*. Os autores partem da análise de Lucio Colletti²¹ sobre a especificidade dos antagonismos sociais e das posições que pretendem que as categorias “oposição real” e “contradição” permitam explicar essa especificidade.

Mouffe e Laclau apontam que Colletti parte da distinção kantiana entre oposição real, que coincide com o princípio da contrariedade e responde à fórmula “A-B” (cada termo tem sua própria positividade independentemente de sua relação com o outro), e a categoria de contradição lógica, que responde à fórmula “A- não -A” (a relação de um termo com o outro esgota a realidade de ambos, o que ocorre no terreno da proposição, ou seja, só é possível entrar em contradição num nível lógico-conceitual). O primeiro tipo de oposição se dá no terreno dos objetos reais, onde o objeto não exaure sua identidade pela sua oposição a outro, pois ele tem uma realidade própria independentemente da oposição. A partir dessa distinção, o programa de Colletti consistirá em reinterpretar os antagonismos em termos de oposições reais, contrapondo-se a Hegel. Este reduziria a realidade ao conceito, introduzindo a contradição no real, o que seria compatível com uma filosofia materialista, como o marxismo, que considera os antagonismos como contradições. Entretanto, Mouffe e Laclau chamam a atenção para o fato de Colletti partir de uma alternativa exclusiva: ou

²¹ COLLETTI, L. “Marxism and the Dialect” In *New Left Review*, Setembro/Outubro 1975, n. 93, p. 3-29; e *Tramonto dell’ideologia*, op. cit., 1980, p. 87-161.

algo é uma oposição real ou é uma contradição, categorias que os autores julgam incapazes de explicar os antagonismos. Por isso mostram que Colletti, em sua perspectiva de análise, limita-se à separação entre pensamento e realidade, afirmando que existem apenas dois tipos de identidade, objetos reais e conceitos.

Em primeiro lugar, Mouffe e Laclau esclarecem que um antagonismo não pode ser uma oposição real, pois não há nada antagônico numa colisão entre dois veículos, ou dois objetos: ela é um fato material que obedece a leis físicas positivas. Se fossem aplicar esse princípio ao terreno social, seria o mesmo que dizer que o antagonismo na luta de classes se daria pelo ato físico no qual um policial atinge um militante operário, ou pelos gritos de um grupo no parlamento que impedem um membro de um setor da oposição de falar. A “oposição”, enquanto conceito do mundo físico metaforicamente aplicado ao social, não estabelece um núcleo comum de sentido que explique o tipo de relação implícita em ambos os casos. O mesmo acontece se, para nos referirmos ao mundo social, substituirmos “forças opostas” por “forças inimigas” - pois, nesse caso, a transposição metafórica para o mundo físico, ao menos num universo pós-homérico²², ainda não teve lugar. Desse modo, o que se pode observar até o momento é que não é o caráter físico da oposição que importa, mas seu caráter extralógico. Entretanto, ainda não é claro os motivos de uma teoria da especificidade dos antagonismos sociais serem fundamentadas na mera oposição à contradição lógica que existe num choque entre duas forças sociais e numa colisão entre duas pedras. Mesmo que se tenha a impressão de que a categoria da contradição tem um lugar assegurado no interior do real, e que ela poderia servir de base para explicar os antagonismos sociais, após essa análise ela se mostra insuficiente para demonstrar uma série de sistemas de crenças mutuamente contraditórios do qual participamos e, no entanto, nenhum antagonismo emerge destas contradições, o que evidencia, portanto, que a contradição não expressa necessariamente uma relação antagonística. Porém, excluindo as categorias de “oposição real” e “contradição” como características do antagonismo, temos a impressão que a especificidade deste último não pode ser apreendida, é isso que observamos nas descrições usuais dos antagonismos na literatura sociológica ou histórica que ainda se atêm a essas categorias, elas acabam por explicar as *condições* que possibilitam os antagonismos, mas não o que esses antagonismos são de fato. Segundo os autores a descrição procede apenas através de expressões, como:

²² LACLAU, E; MOUFFE, C. *Hegemonia e Estratégia Socialista: Por uma política democrática radical*. Trad. Joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr. e Aécio Amaral. São Paulo: Intermeios, 2015a, p.200.

“isto *provocou* uma reação” ou “nesta situação X ou Z *se veem* forçados a reagir”. Em outras palavras, há um salto repentino da explicação a um apelo para que nosso senso comum ou experiência complete o sentido do texto: quer dizer, a explicação é interrompida. [...] Tentemos desvendar o sentido desta interrupção. Primeiro devemos nos perguntar se a impossibilidade de assimilar o antagonismo à oposição real ou à contradição não é a impossibilidade de assimilá-lo a algo compartilhado por estes tipos de relação. (LACLAU; MOUFFE, 2015a, p. 201)

Para Mouffe e Laclau, em ambos os casos, seja da oposição ou contraposição, o fato de serem relações objetivas, objetos reais ou conceituais, o que torna a relação inteligível é algo que os objetos já são, ou seja, em ambos os casos estamos lidando com identidades plenas. Considerando-os sob o viés da contradição, é porque A é totalmente A que ser não-A é uma contradição, uma impossibilidade. E, sob o viés da oposição real, é porque A é plenamente A que sua relação com B produz um efeito objetivamente determinável. Entretanto, o mesmo não se dá no caso do antagonismo, onde a presença do “Outro” me impede de ser plenamente eu mesmo. Não se trata, portanto, de totalidades plenas, mas da impossibilidade de sua constituição, pois a presença do outro não é uma impossibilidade lógica, uma contradição, ela existe. “É porque uma força física é uma força física que uma outra força idêntica e contrária leva à inércia; em contraste, é porque um camponês *não pode ser* um camponês, que existe um antagonismo com o proprietário de terras que o expulsa de suas terras.” (LACLAU; MOUFFE, 2015a, p 202). Desse modo, na medida em que existem antagonismos, nem eu e nem a força que antagoniza comigo podemos ser uma presença plena, pois seu ser objetivo é um símbolo do meu não-ser e, desta maneira, é excedido por uma pluralidade de sentidos que impede que ele se fixe como uma positividade plena.

O antagonismo constitui os limites de toda objetividade, a qual se revela como objetificação parcial e precária. Se a linguagem é um sistema de diferenças, o antagonismo é o fracasso da diferença: neste sentido, ele se situa nos limites da linguagem e só pode existir como uma interrupção desta - ou seja, como metáfora. Podemos entender, assim, porque as narrativas sociológicas e históricas devem interromper-se e reivindicar uma “experiência” que transcende as suas categorias para preencher seus hiatos: pois, toda linguagem e toda sociedade se constituem como repressão da consciência da impossibilidade que as penetra. (LACLAU; MOUFFE, 2015a, p. 202)

O antagonismo, portanto, se expressa como uma relação na qual se mostram os limites de toda objetividade, ele é a experiência do limite do social, sendo este um sistema de diferenças objetivo e fechado. Os antagonismos não são internos, mas externos à sociedade, constituindo a impossibilidade última desta se constituir plenamente. Seu caráter paradoxal consiste no fato de que as condições que possibilitam

os antagonismos podem ser descritas como positivities, na medida em que se considera o social como um espaço não-suturado, onde toda positividade é considerada metafórica e passível de subversão, mas o antagonismo enquanto tal não se reduz a elas. O limite do social não pode também ser traçado como uma fronteira entre dois territórios, pois pensar algo além da fronteira seria pressupor uma nova diferença. O limite então do social deve se dar em seu próprio interior, como algo que o subverte impossibilitando sua ambição de constituir uma presença plena. Desse modo, a sociedade nunca se constitui plenamente, pois tudo nela é atravessado por seus limites, os quais a impedem de constituir-se como uma realidade objetiva. Desse modo, o antagonismo escapa à possibilidade de ser apreendido pela linguagem, uma vez que a linguagem só existe como esforço para fixar aquilo que o antagonismo subverte.

Como o social é penetrado pela negatividade – isto é, pelo antagonismo -, ele não atinge o status de transparência de presença plena, e a objetividade de suas identidades é permanentemente subvertida. Daqui em diante, a relação impossível entre objetividade e negatividade se torna constitutiva do social. Contudo, a impossibilidade da relação permanece: é por essa razão que a coexistência de seus termos deve ser concebida não como uma relação objetiva de fronteiras, mas como uma subversão recíproca de seus conteúdos. (LACLAU; MOUFFE, 2015a, p. 206-207)

Portanto, Mouffe e Laclau afirmam que ambos, sociedade e antagonismo, não são transparentes a si, por serem incapazes de constituírem-se num campo objetivo. Tampouco é possível dissolver totalmente a objetividade do social.

Em sequência, no capítulo *Equivalência e diferença*, Mouffe e Laclau consideram a estruturação de espaços políticos pelo viés das lógicas opostas de equivalência e da diferença. Eles exemplificam, por meio de situações extremas nas quais uma ou outra predomina. Primeiramente, eles tomam como exemplo extremo da lógica da equivalência, “movimentos milenaristas”, segundo os autores, “aqui o mundo se divide, por intermédio de um sistema de equivalências paratáticas, em dois campos” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 207). Em um campo, há a cultura camponesa que representa a identidade do movimento, enquanto em outro, a cultura urbana encarna o mal. Nesse sentido a segunda encarna o inverso negativo da primeira. Estabelece-se uma separação máxima onde nenhum elemento no sistema de equivalências entra em relação, restando somente a oposição aos elementos do outro sistema; não há desse modo uma, mas duas sociedades. E, caso se dê uma rebelião milenarista, “o assalto a cidade é feroz, total e indiscriminado”, pois, não existem discursos capazes de estabelecer diferenças no interior de uma cadeia de equivalências na qual cada um dos

seus elementos simboliza o mal. Eles apontam que nesse caso a única alternativa é a emigração maciça para outra região a fim de estabelecer a Cidade de Deus, totalmente isolada da corrupção do mundo.

Em um segundo momento eles tomam um exemplo oposto a este que foi apresentado, através das políticas do romancista britânico Benjamin Disraeli, que parte em sua análise de concepção de sociedade, como duas nações, nitidamente dividida em dois extremos de pobreza e de riqueza. Com o intuito de mudar essa situação, Disraeli se propõe como objetivo ao rompimento da divisão paratática do espaço social, ou seja, aponta a impossibilidade de constituir a sociedade, “uma nação”. Para isso, tornou-se necessário romper o sistema de equivalência que compunha a subjetividade revolucionária popular (indo do republicanismo a outras demandas sociais e políticas). O método que Disraeli utilizou para estabelecer a ruptura, foi através da absorção diferencial de demandas, “separando-as de suas cadeias de equivalência na cadeia popular e transformando-as em diferenças objetivas no interior do sistema” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 208). Ou seja, transformando as diferenças em “positividades”, deslocando a fronteira do antagonismo para a periferia do social.

Através desses exemplos é possível observar então, segundo Mouffe e Laclau, que a lógica de equivalência serve como simplificação do espaço político, enquanto a lógica da diferença serve para “sua expansão e complexidade crescente”. Há também que se admitir que o antagonismo não se dá como fenômeno singular, não emerge necessariamente em um único ponto, e qualquer posição num sistema de diferenças, quando negada, pode se tornar o *locus* de um antagonismo. Desse modo, há uma variedade de antagonismos possíveis no social e muitos deles em oposição uns aos outros. Quanto mais instáveis se estabelecerem as relações sociais, menos exitoso será o sistema definido de diferenças e os pontos de antagonismo proliferaram, tornando-se assim complicada a construção de qualquer centralidade e, conseqüentemente, o estabelecimento de cadeias unificadas de equivalência.

Partindo de uma descrição impressionista e estabelecendo uma característica diferencial entre as sociedades industriais avançadas e a periferia do mundo capitalista, Mouffe e Laclau tentam determinar as condições de validade desse quadro descritivo. Nas sociedades industriais há a proliferação de pontos de antagonismo, o que permite a multiplicação das lutas democráticas, mas estas lutas, dado seu aspecto plural, não tendem a constituir um “povo”. Ou seja, elas não entram em equivalência umas com as outras e acabam por não conseguir dividir o espaço político em dois campos

antagonísticos. Por outro lado, nos países do terceiro mundo, a exploração imperialista e a predominância de formas brutais e centralizadas de dominação tendem desde o início considerar a luta popular de um centro como único inimigo claramente definido. Nesse caso, desde o início há uma divisão do espaço político em dois campos, reduzindo desse modo a diversidade de lutas democráticas. Para se referir a esse tipo de posição de sujeito, cujo espaço político é dividido em dois campos antagonísticos, os autores utilizam o termo “posição de sujeito popular”, e para se referir ao *locus* de um antagonismo claramente delimitado, que não divide a sociedade assim, eles o denominam “posição de sujeito democrática”.

Para Mouffe e Laclau, qualquer luta democrática emerge no interior de um espaço político relativamente suturado, em meio a um conjunto de posições, formado por uma multiplicidade de práticas que não esgotam a realidade referencial e empírica dos agentes que delas fazem parte. É necessário, para a construção discursiva antagonista, um fechamento relativo desse espaço, dado que é preciso delimitar uma certa interioridade com o intuito de construir uma totalidade que permita a divisão desse espaço em dois campos, levando em consideração a autonomia dos movimentos sociais, como uma exigência para a emergência do antagonismo como tal.

O espaço político da luta feminista é constituído no interior do conjunto de práticas e discursos que criam as diferentes formas de subordinação das mulheres; o espaço da luta antirracista, no interior do conjunto sobredeterminado de práticas que constituem a discriminação racial. Porém, os antagonismos no interior de cada um destes espaços relativamente autonomizados nos dividem em dois campos. Isto explica o fato de que, quando as lutas sociais não se dirigem a objetos constituídos no interior do seu próprio espaço, mas contra simples referentes empíricos – por exemplo, homens ou pessoas brancas, como referentes biológicos –, elas se acham em dificuldades. Pois, tais lutas ignoram a especificidade dos espaços políticos nos quais outros antagonismos emergem. Tomemos, por exemplo, um discurso que apresenta, os homens, *qua* realidade biológica, como inimigos. O que acontecerá com um discurso deste tipo quando for necessário desenvolver antagonismos como a luta pela liberdade de expressão, ou a luta contra o monopólio do poder econômico, os quais afetam tanto homens quanto mulheres? Quanto ao terreno onde aqueles espaços se tornam mutuamente autônomos, este é em parte constituído pelas formações discursivas que institucionalizaram as várias formas de subordinação, e em parte é o resultado das próprias lutas. (LACLAU; MOUFFE, 2015a, p. 210-211)

Uma vez construído o terreno teórico que permite explicar a característica radical das lutas sociais, o que permanece é o espaço político do popular emergindo através de uma cadeia de equivalências democráticas, ou seja, uma lógica política que possibilita a ponte entre o espaço político e a sociedade como um referente empírico.

Desse modo, as lutas populares somente ocorrem no caso de relações de extrema exterioridade entre os grupos dominantes e o restante da comunidade. As lutas democráticas tenderam a não mais se manifestarem como “lutas populares”, adotando padrões de “efeitos de fronteira”, que são as condições de expansão da negatividade própria dos antagonismos. Elas deixam, portanto, de se fundamentarem numa separação dada e evidente, passando a ter como fundamento uma estrutura referencial adquirida. A produção desta estrutura se dá pela constituição das próprias identidades que terão que se confrontar antagonisticamente.

Por fim, Mouffe e Laclau se debruçam sobre o conceito de “guerra de posições”, de Antonio Gramsci, para ressaltar a importância do fenômeno de fronteiras, o que contribui para confirmar a impossibilidade de qualquer fechamento do social, já que a fronteira é interna ao social e é impossível subsumir a formação social, como um referente empírico, às formas inteligíveis de uma sociedade.

Toda “sociedade” constitui suas próprias formas de racionalidade e inteligibilidade dividindo-se; isto é, expulsando de si qualquer excesso de sentido que a subverta. Porém, de outro lado, na medida em que aquela fronteira varia com as flutuações na “guerra de posição”, a identidade dos atores em confronto também muda, e, portanto, é impossível encontrar neles aquela ancoragem final, que totalidade suturada alguma oferece. Dissemos anteriormente que o conceito de guerra de posição leva a uma desmilitarização; ele realmente faz algo mais: introduz uma ambiguidade radical no interior do social que o impede de se fixar em qualquer significado transcendental. Este é, no entanto, o ponto no qual o conceito de guerra de posição manifesta seus limites. (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 216)

Por “guerra de posição”, sob o viés gramsciano, supõe-se a divisão do espaço social em dois campos, apresentando uma articulação hegemônica como uma lógica de mobilidade da fronteira que os separa. Contudo, para Mouffe e Laclau essa concepção se torna ilegítima, pois não é possível considerar a existência de dois campos como condição a priori da articulação. Ela pode, em alguns casos, se manifestar como um efeito da articulação hegemônica, mas o terreno no qual essa articulação operaria não seria ele mesmo um produto daquela articulação. O que Gramsci supõe como guerra de posição está diretamente atrelado ao tipo de espaço político que, anteriormente, Mouffe e Laclau caracterizaram como sendo específico das identidades populares. O que há de relevante na concepção gramsciana em relação à concepção oitocentista de “povo” consiste no fato de que tal identidade popular não é mais algo simplesmente dado, precisa ser construída, mantendo ainda a lógica articulatória da hegemonia; mas, para Gramsci, a ideia de construção sempre opera na base da expansão da fronteira de um

espaço político dicotomicamente dividido, e é neste o ponto, segundo os autores, que a visão gramsciana se torna inaceitável.

Portanto, para Mouffe e Laclau a proliferação dos espaços políticos e a complexidade e dificuldade de sua articulação são características centrais das formações sociais do capitalismo avançado. É preciso então levar em consideração, da visão gramsciana, apenas a lógica da articulação e a centralidade política dos efeitos de fronteiras, e é preciso negar a existência de um único espaço político como estrutura necessária para a emergência daqueles fenômenos. É preciso, portanto, se debruçar sobre o fenômeno das lutas democráticas considerando que estas implicam uma pluralidade de espaços políticos e de lutas populares, onde certos discursos constroem tendencialmente a divisão de um único espaço político em dois campos opostos.

1.2 Genealogia do Poder Político

“A questão da filosofia é a questão deste presente que somos nós mesmos. É por isso que hoje a filosofia é inteiramente política e inteiramente historiadora. Ela é a política imanente à história, é a história indispensável a política”²³.

Se eu fosse pretensioso, daria como título geral ao que faço: genealogia da moral. (FOUCAULT, 2006, p. 173)

“Cinza” é cor do genealogista, que busca verificar o passado da humanidade para compreender a construção da moralidade, logo à genealogia se fará “cinzenta” na medida em que trata com os pergaminhos perdidos, embaralhados, riscados e até mesmo reescritos, “ela é meticulosa e pacientemente documentária”.²⁴ Essa é uma das primeiras características apresentadas por Foucault acerca de sua leitura da genealogia nietzschiana, em sua exposição ele reflete algumas das afirmações presentes em *Para a genealogia da moral*, “ao apontar para a minúcia do saber, da obstinação na erudição”²⁵. Nesse sentido, para a Foucault a genealogia não se opõe aos fatos históricos, ou a história propriamente dita, mas caminha ao seu lado.

Observe-se que quando Nietzsche utiliza em seu discurso a palavra “origem”, não designa uma proveniência atemporal de validade incondicional, mas justamente remete a uma postulação de sentido, ao estabelecimento de um valor, que, quando referida à origem, quer significar: Quem cunhou

²³ FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos III*, apud FONTANA; BERTANI, 2010, p. 246.

²⁴ FOUCAULT, M. *Ditos e escritos II*, apud AZEREDO, 2014, p. 64.

²⁵ *Ibidem*, p. 65.

determinado valor? e se o fez, a partir de quê? que valor ele tem? [...] Mas o mais importante para o pensador francês é apontar e perceber no discurso filosófico de Nietzsche a recusa da essência, já que a própria história ensinaria a rir da busca originária. Em sua afirmação: “O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada de sua origem – é a discórdia entre as coisas, o disparate”.²⁶

No artigo “A metodologia de Foucault no trato dos textos nietzschianos” (2014), Vânia D. de Azeredo nos esclarece, que é possível notar a fidedignidade do pensador francês a exposição atestada pelas afirmações de Nietzsche em *Para a genealogia da Moral*, por meio da alusão do filósofo alemão às cores azul (em referência às hipóteses inglesas) e cinza (em referência ao método genealógico) colocando em questão a investigação inglesa sobre a moral, estabelecendo uma crítica a falta de comprovação (documentos) e embasamento histórico que comprove suas hipóteses, pautadas, portanto, “por um procedimento totalmente a-histórico, o que, por si mesmo, impossibilita uma imparcialidade” (AZEREDO, 2014, p. 64). Segundo a autora, Foucault como “decifrador de hieróglifos” prefere o cinza para analisar “as profundezas de cada gestação discursiva” em busca de trazer à tona os processos de surgimento e modificações dos discursos ao longo da história.²⁷

Foucault genealogista prefere, bem como Nietzsche, o cinza, isto é, o documento havido, os registros passados, o longo texto hieroglífico difícil de decifrar do passado moral humano. [...] De modo histórico-teórico, entra em cena a pergunta pela mecânica do poder enquanto sendo ou não de ordem essencialmente repressiva. Por fim, mas, em certo sentido, por entremeios, a indagação histórico-política requer a avaliação do discurso, pois ao relacionar repressão e poder indaga pelo seu funcionamento sem contestação ou pela denúncia e disfarce simultâneos. Munido de suspeitas, Foucault pode enunciar a questão que o move e que constituirá o pano de fundo de sua genealogia da moral. Enunciemo-la: “Em suma, trata-se de determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder – saber – prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana”.²⁸

No artigo “A governamentalidade em Foucault: da analítica do poder à ética da subjetivação” (2011), César Candiotto afirma que há em Foucault duas linhas de pesquisas desenvolvidas entre as décadas de 1970 e 1980. Por um lado, o filósofo desenvolve até 1976 uma genealogia do poder político e por outro, nos anos subsequentes, Foucault se concentra na imanência entre as artes de governar (entre o

²⁶ Ibidem.

²⁷ Segundo Azeredo (2014), Foucault em busca de compreender os processos históricos de surgimento e modificações discursivas se debruça a textos como *Élément généraux de Police* (1769), *Pratique des confesseurs* (1854), *Étude médico-légale sur les attentats aux mœurs* (1857), dentre outros. Para a autora é importante recorrer às referências bibliográficas de Foucault para mostrar o nietzschianismo de Foucault presente em seu discurso filosófico.

²⁸ FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber, apud* (AZEREDO, 2014, p. 69-70).

autogoverno e o governo político)²⁹. É possível observar a análise genealógica do poder político foucaultiana desde suas obras iniciais, como *História da Loucura* (1972) e *Vigiar e Punir* (1975), nas quais Foucault analisa o surgimento da disciplina e as instituições disciplinares, a fim de evidenciar o poder que se manifesta em instituições como as prisões, os asilos, e todos os sistemas e estruturas de controle social que disciplinam e normalizam os indivíduos. Posteriormente, em seus cursos *A Vontade de Saber* (1976), *Em defesa da Sociedade* (1975-1976) e *O Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), Foucault investigou a biopolítica, que consiste no conjunto de estratégias e técnicas por meio das quais o poder político exerce a gestão dos fenômenos biológicos, populacionais e sociais, onde o filósofo coloca em questão o poder governamental moderno em sua gestão sobre a vida e a morte da população. Por meio do biopoder, o poder exercido tanto sobre os corpos individuais quanto sobre a população como um todo, o poder governamental estabelece o controle, a regulação política de saúde pública, as práticas reprodutivas e controle migratório. Por fim, Foucault se debruça sobre os estudos das formas de resistência ao poder, examinando as diversas estratégias utilizadas pelos indivíduos para resistir às práticas de dominação.

Levando em consideração os esclarecimentos de Candiotto, nosso foco no presente capítulo consiste em analisar e compreender a genealogia do poder político foucaultiana, que é essencial para uma compreensão crítica do poder político. Pois, ao colocar em questão as formas tradicionais de análise e compreensão do poder, assim como o modelo tradicional de legislação e seus mecanismos de exercício do poder, a genealogia traz à tona as relações de poder presentes nas instituições políticas e sociais.

Outro ponto relevante destacado pelo filósofo é o modo como o conhecimento e as práticas discursivas influenciam diretamente na formação e no exercício do poder político, onde é possível observar o poder operar através das formas de saber e estruturas discursivas que moldam as sociedades. Portanto, ao questionar as formas ocultas do poder político, a genealogia foucaultiana nos possibilita questionar as relações de poder existentes e repensar novas formas de resistência e transformação política.

Em 1976, Foucault afirma que o curso *Em defesa da sociedade* concluiria um ciclo de investigação sobre os mecanismos em função dos quais, desde o século XIX, se procura “defender a sociedade”. Mas logo nas primeiras lições, o que se observa é a centralidade concedida ao papel da guerra no

²⁹ Segundo Candiotto, essa bipolaridade de um campo tensional de possibilidades, que é justamente o campo da governamentalidade, foi responsável pela reavaliação do Estado e pela interpenetração da genealogia do poder político e da genealogia do sujeito ético nas investigações de Foucault.

discurso histórico. Essa centralidade, somada àquela primeira observação, se confunde, porque, desde o século XIX, surge a ideia da guerra interna como mecanismo de defesa da sociedade contra os perigos internos que a ameaçam no seu próprio corpo. Desde logo, a guerra e a luta se impõem como uma das maneiras mais incisivas de entender o próprio exercício do poder. Esse modo de situar o poder é atribuído a partir da “hipótese Nietzsche”, contraposta tanto à concepção jurídico-liberal do poder político, defendida pelos filósofos liberais do século XVIII, quanto à concepção marxista, pelo menos como Foucault a via no marxismo francês de sua época. (CANDIOTTO, 2011, p. 94-95)

Durante o século XVIII, o discurso da história transforma a guerra em analisador principal das relações políticas. Não é, portanto, o discurso do direito e muito menos o discurso da teoria política com seus contratos sociais, o homem em seu estado de natureza, a luta de todos contra todos, que trouxe a guerra como elemento constitutivo das relações de poder, mas sim o discurso histórico.

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault se debruça sobre o âmbito discursivo do acontecimento histórico que traz o apagamento do elemento da guerra, como constitutivo da inteligibilidade histórica do século XVIII, onde esse caráter antagonico da guerra será “reduzido, delimitado, colonizado, implantado, repartido e até certo ponto apaziguado” no discurso da história (FOUCAULT, 2010, p. 181). Desse modo, o elemento da guerra será “civilizado”: a partir da Revolução Francesa, o novo sentido da guerra é a “arte civilizatória”. Portanto, Foucault (assim como Nietzsche³⁰) aponta a Revolução como o momento de apagamento do antagonismo político do campo social, seja por meio da crítica moral ou do âmbito histórico discursivo.

O que Foucault nos mostra, de forma um pouco paradoxal, é que a partir da Revolução esse elemento bélico será eliminado do discurso da história. Há, desse modo, na primeira metade do século XIX, duas grades de inteligibilidade: uma que se estende a partir da guerra inicial e atravessa todos os processos históricos e outra que vai remontar a atualidade do presente – ou seja, a realização totalizadora do Estado – ao passado que constitui sua gênese. Temos, portanto, uma história que é escrita, por um lado, em forma de dominação – trazendo como segundo plano a guerra –, e por outro lado em forma de totalização – tendo no presente a iminência do passado, daquilo que

³⁰ Nietzsche, em análise a modernidade e seus ideais iluministas, constata que não houve superação dos ideais da tradição da qual ela tentou desvincular-se, estando a modernidade ainda atrelada aos ideais cristãos (a radicalização da dinâmica niilista, que se pauta no ódio e aniquilação aos que pensam de outro modo). Sob esse viés, o filósofo alemão irá julgar acontecimentos históricos, correntes de ideias e sistemas de governo, como os ideais da Revolução Francesa (liberdade, igualdade e fraternidade) como expressão do ressentimento, já que atuam como niveladores que impõem a gregariedade. MARTON, S. “Nietzsche e a revolução Francesa” In: *Extravagâncias*. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche. 3.ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

se passou e que ainda vai passar, a emergência do Estado. Sendo assim, trata-se de uma história que se escreve a um só tempo em termos de começo dividido e em termos de conclusão totalizadora.

Em linhas gerais, o privilégio concedido ao primeiro gabarito³¹ de inteligibilidade – o do começo dilacerado – vai fornecer uma história que diremos, se vocês concordarem, reacionária, aristocrática, de direita. O privilégio concedido ao segundo – ao momento presente da universalidade – vai fornecer uma história que será do tipo liberal ou burguesa. Mas, de fato, nenhuma dessas duas histórias, cada qual com sua posição tática própria, poderá eximir-se de utilizar, de uma maneira ou de outra, *as duas grades*. (FOUCAULT, 2010, p. 192)

Foucault destaca dois exemplos dessas inteligibilidades, dois tipos de história diretamente opostas que trazem também duas visões opostas acerca da Revolução Francesa: a do escritor político francês François Dominique de Reynaud, o conde de Montlosier, e a do historiador francês Jacques Nicolas Augustin Thierry. Um exemplo é extraído de uma história tipicamente de direita, tipicamente aristocrática, que de certo modo reatualiza o contexto histórico do século XVIII, deslocando-o consideravelmente para fazer a grade da inteligibilidade se estender a partir do presente. O outro será um exemplo oposto a esse, ou seja, de um historiador liberal e burguês. Foucault mostra o jogo dessas duas grades.

A história do tipo de direita, narrada no início do século XIX pelo viés de Montlosier, dentro de uma linha de reação nobiliária do século XVIII, traz o privilégio das relações de dominação. Nela é central o elemento da relação de dominação como característica da dualidade nacional, que será encontrada ao longo de toda a história. A “dualidade nacional” é afirmada por muitos historiadores “emigrados”, que retornam à França e reconstituem, uma espécie de momento privilegiado da invasão. Mas, segundo Foucault, a análise de Montlosier funcionará de modo distinto ao que se via no século XVIII. O escritor francês fala de uma relação de dominação resultante de uma guerra, ou melhor, de uma multiplicidade de guerras, que ele não procura situar. Ele apenas considera que as relações de dominação existiam muito antes das invasões Francas e que são mais múltiplas do que foram narradas.

Segundo Montlosier, na Gália, bem antes da invasão romana, já havia, como resultado de uma guerra antiga, uma relação de dominação entre uma nobreza e um

³¹ Apesar do tradutor optar pelo uso do termo “gabarito”, optamos por utilizar “grade” de inteligibilidade, seguindo a versão francesa, onde consta: “*grille d’intelligibilité*”. In: FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*. Eds Bertani, M. & Fontana, A. Gallimard. Édition numérique réalisée en août 2012 à partir de l’édition CD-ROM, *Le Foucault Électronique* (ed. 2001).

povo, que era tributário da aristocracia gaulesa. Os romanos chegaram com outra relação de dominação entre sua aristocracia e as pessoas que não passavam de clientes desses nobres, ricos ou aristocratas. Logo depois chegaram os germanos com sua relação interna de sujeição, onde havia guerreiros livres e súditos. Portanto, segundo Montlosier, o que se constituiu durante o início da Idade Média não foi a sobreposição de um povo vencedor sobre o outro vencido, mas foi a mescla de três sistemas de dominação interna, a dos gauleses, dos romanos e dos germanos.

E o livro, os livros de Montlosier são salpicados de invectivas do seguinte gênero, que ele dirige ao Terceiro Estado: “raça de libertos, raça de escravos, povo tributário, licença vos foi outorgada para serdes livres, mas não para serdes nobres. Para nós tudo é direito, para vós tudo é favor. Não somos de vossa comunidade, somos um todo por nós mesmos.” (FOUCAULT, 2010, p. 192)

Sob o viés de Montlosier, a nobreza feudal da Idade Média é composta pela mescla dessas três aristocracias, que constituíram uma só a fim de exercerem uma relação de dominação sobre os demais (mescla dos tributários gauleses, dos clientes romanos e dos súditos germanos). O que aparece nesse momento, segundo Foucault, é “um monismo no plano da nação, e em proveito da nobreza, e depois um dualismo no plano da dominação” (FOUCAULT, 2010, p. 193). Isso porque Montlosier faz funcionar uma relação de dominação entre algo que era uma nobreza, uma “nação”, mas que ao mesmo tempo constituía uma nação inteira, ou seja, a nobreza feudal. O exterior dessa nação será composto – como objeto, como parceiro de sua relação de dominação – por todo um povo tributário, de servos etc., que estarão na realidade excluídos do que se considera a “nação”.

Em contraposição a esse poder da nobreza feudal, a monarquia irá se constituir a partir dessa massa fora da nação, como um outro povo, uma outra nação. A monarquia representará o papel de libertadora dos tributários e servos através da concessão de direitos às cidades, tornando-as assim independentes da nobreza. Montlosier diz que o poder régio constituiu “uma classe imensa”, que a monarquia criou um novo povo, igual em direito ao antigo povo, ou seja, a nobreza, e muito superior em número. Foucault observa nesse tipo de análise a reativação dos elementos utilizados no século XVIII (elementos que se referem à história como em Boulainvilliers), mas com uma modificação que será fundamental. Nessa modificação os processos da política, além de deslocarem as relações de forças entre dois parceiros, estabelecem também a criação de uma nova nação (de um novo povo, de uma nova classe) no interior de um conjunto que

era “mononacional” e inteiramente concentrado em torno da nobreza. “Fabricação em consequência, de uma classe, de classes, no interior do corpo social”. (FOUCAULT, 2010, p. 194)

A monarquia, a partir de então, arrogará o poder apenas a si, mas para fazê-lo funcionar será preciso recorrer a essa nova classe, confiando a justiça e a administração pública a essa nova classe, que será incumbida de todas as funções do Estado. Nesse processo, o derradeiro momento se dará por meio da revolta última, em que o Estado inteiro, sob o domínio dessa nova classe (ou seja, nas mãos do povo) tenta também escapar ao poder monárquico.

A Revolução Francesa se mostra, portanto, na análise de Montlosier, como o derradeiro episódio desse processo de transferência que conferiu o absolutismo monárquico. A conclusão dessa constituição do poder monárquico é a Revolução. A Revolução derrubou o rei? De modo algum. A Revolução concluiu a obra dos reis, expressou literalmente a verdade dessa obra. A Revolução deve ser lida como a conclusão da monarquia: conclusão trágica, talvez, mas conclusão politicamente verdadeira. E a cena de 21 de janeiro de 1793 talvez tenha decapitado o rei; decapitou-se o rei, mas coroou a monarquia. A convenção é a verdade da monarquia posta a nu, e a soberania, arrancada da nobreza pelo rei, está agora, de uma forma absolutamente necessária, nas mãos de um povo que vem a ser, diz Montlosier, o herdeiro legítimo dos reis. (FOUCAULT, 2010, p. 195)

Segundo Foucault, através da história descrita na perspectiva de Montlosier, é possível notar de certa forma a análise histórica, a formulação de que tudo partiu de um estado de guerra e de uma relação de dominação. Mas Foucault chama a atenção para o fato de que esse discurso histórico é constituído em seu núcleo por um discurso que faz o presente funcionar como momento pleno, momento da efetuação, totalização, a partir do qual todos os processos históricos (das relações entre a aristocracia e monarquia) chegam ao seu ponto último, momento “em que se constitui uma totalidade estatal entre as mãos de uma coletividade nacional”. (FOUCAULT, 2010, p. 196)

Na sequência o filósofo examina o discurso oposto ao de Montlosier, o discurso do seu adversário explícito Augustin Thierry. Nesse discurso, o ponto da inteligibilidade da história vai privilegiar o presente para revelar os elementos e os processos do passado. A “Totalização Estatal” será projetada sobre o passado para se fazer a gênese dessa totalização. A Revolução será, para o historiador francês, o “momento pleno” em que a Revolução se configura como momento da “reconciliação”, momento do desaparecimento das dualidades, das nações e das classes.

Augustin Thierry descreve o momento da constituição de uma totalidade estatal (da reconciliação) através da cena onde são acolhidos tanto os representantes da nobreza

quanto os representantes do clero no mesmo local em que estavam os do Terceiro Estado: “*Aí está a família reunida*”.

“Imensa evolução”, [...] “que fez desaparecer sucessivamente do solo onde vivemos todas as desigualdades violentas ou legítimas, o senhor e o escravo, o vencedor e o vencido, o senhor e o servo, para mostrar, afinal, no lugar deles um mesmo povo, uma lei igual para todos, uma nação livre e soberana”³²

A história, segundo Agustin Thierry, parte do presente, que consiste no momento atual da totalização na forma do Estado. Totalização esta que só aconteceu no processo violento da Revolução, trazendo ainda a fisionomia e os traços da guerra, e que é convertida no momento pleno da reconciliação. Agustin Thierry narra a Revolução Francesa como o derradeiro episódio de uma luta que durou mais de treze séculos, luta entre os vencedores e os vencidos. Desse modo, toda a problemática da sua análise histórica será o de mostrar como essa luta conseguiu atravessar toda a história até o momento presente. Momento este que não possui mais a forma da guerra e da dominação dissimétrica. Ele procura mostrar também “de que forma essa guerra pôde levar à gênese de uma universalidade em que a luta, ou a guerra em todo caso, tem de desaparecer” (FOUCAULT, 2010, p. 196).

Para Foucault, Augustin Thierry tenta compreender como um desses elementos, no caso, a forma da guerra, pôde ser portador da universalidade. Este é o problema histórico sobre o qual ele se debruça em sua análise. A questão consiste em descobrir a origem de um processo que é dual no início, mas será monista e universalista ao mesmo tempo no final.

Na perspectiva do historiador francês, o que ocorreu na realidade foi o enfrentamento de dois tipos econômicos-jurídicos da sociedade medieval. Uma sociedade rural, organizada após a conquista, com uma forma feudal e, em contrapartida a esta, uma sociedade urbana, com um modelo romano e gaulês. Nesse sentido, o enfrentamento é o resultado da invasão e da conquista, mas é também essencialmente a luta entre duas sociedades. Os conflitos são, por momentos, conflitos armados, mas que trazem em sua essência um enfrentamento da ordem política e econômica. Ainda que seja a velha “Guerra”, agora ela portará, por um lado, um sentido de guerra do direito e das liberdades e, por outro, o sentido de guerra contra a dívida e a riqueza do outro.

³² A. Thierry, *Essai sur l'histoire... du Tiers-État*, apud (FOUCAULT, 2010, p. 198)

Esses enfrentamentos entre duas sociedades distintas serão o motor fundamental da história.

Nessa história da burguesia e do Terceiro Estado, dois grandes episódios históricos são destacados. Primeiramente, quando o Terceiro Estado acredita concentrar em seu poder todas as forças do Estado, que o levará a propor uma espécie de pacto social à nobreza e ao clero, constituindo assim, de uma só vez, a teoria e a instituição das três ordens. Entretanto, essa unidade será factícia, pois não possui correspondência verdadeira com a realidade da relação de forças, muito menos com a vontade da parte adversa. Pois, o Terceiro Estado já tem “todo o Estado na mão”, enquanto a parte adversa, ou seja, a nobreza, “nem sequer quer reconhecer um direito qualquer ao Terceiro Estado”. (FOUCAULT, 2010, p. 198). É nesse momento, no século XVIII, que ocorre o segundo grande episódio, a Revolução, que vai se estabelecer como um novo processo, um processo mais violento de enfrentamento.

E a Revolução será precisamente o último episódio de guerra violenta, que reativa, claro, os antigos conflitos, mas que é, de certo modo, apenas o instrumento militar de um conflito ou de uma luta que não são da ordem guerreira, que são essencialmente da ordem civil e que têm como objeto e como espaço o Estado. O desaparecimento do sistema das três ordens, os abalos violentos da Revolução, tudo isso só constitui, no fundo, uma única coisa: a hora em que o Terceiro Estado, tornado nação, tornado a nação, mediante a absorção de todas as funções estatais, vai efetivamente incumbir-se, ele sozinho, da nação e do Estado. Constituir sozinho a nação e incumbir-se do Estado quer dizer assegurar as funções de universalidade que fazem que desapareçam, por isso mesmo, tanto a dualidade antiga quanto todas as relações de dominação que puderam funcionar até então. A burguesia, o terceiro estado, torna-se portanto o povo, torna-se portanto o Estado. Ele tem a força do universal. (FOUCAULT, 2010, p. 198)

Foucault revela que no interior de análises como esta é possível notar a delimitação estrita da guerra como analisadora dos processos histórico-políticos. A guerra será agora momentânea e instrumental, quando comparada a enfrentamentos que, por sua vez, não são mais do tipo belicoso. Outro ponto a ser notado é acerca da relação de dominação, pois ela não será mais o elemento essencial de um grupo sobre os outros, de uma nação a outra, de um campo a outro; esse elemento ou relação fundamental será agora Estatal. Foucault, portanto, mostra que no interior de análises históricas como essas é possível ver “delinear-se algo que é, eu diria, imediatamente assimilável, imediatamente transferível, a um discurso filosófico do tipo dialético” (FOUCAULT, 2010, p. 198). Houve uma autodialetização do discurso histórico que foi feita mesmo sem qualquer utilização explícita de uma filosofia dialética para o discurso histórico. Pode-se denominar de “autodialetização burguesa” do discurso histórico, onde a

burguesia modifica os elementos fundamentais da inteligibilidade histórica do século XVIII e, a partir daí, são estabelecidas relações entre o discurso da história e o discurso da filosofia. A partir do século XIX, tanto a filosofia quanto a história procuram formular questões acerca do que, ou onde, no presente, é possível encontrar o universal, a verdade do universal. É desse modo que se tem o nascimento da dialética.

Diante do “duplo perigo da guerra infundável como pano de fundo da história e da relação de dominação como elemento principal da política” (FOUCAULT, 2010, p. 181) será estabelecida uma mudança histórica no discurso do século XIX. Nele o caráter antagonístico do poder será reduzido, repartido em perigos regionais, em eventos transitórios e reescrito na forma de crises e violências. Foucault, porém, acredita que esse perigo acabará por sofrer uma espécie de apaziguamento final, no sentido de reconciliação.

A dialética hegeliana e todas aquelas, penso eu, que a seguiram devem ser compreendidas [...] como a colonização e a pacificação autoritária, pela filosofia e pelo direito, de um discurso histórico-político que foi ao mesmo tempo uma constatação, uma proclamação e uma prática da guerra social. A dialética colonizou esse discurso histórico-político que fazia, às vezes com estardalhaço, em geral na penumbra, às vezes na erudição e às vezes no sangue, seu caminho durante séculos na Europa. A dialética é a pacificação, pela ordem filosófica e talvez pela ordem política, desse discurso amargo e partidário da guerra fundamental. (FOUCAULT, 2010, p. 50)

Foucault não atribui essa inversão do problema da guerra no âmbito histórico discursivo apenas a um efeito do controle assumido por uma filosofia dialética sobre a história, mas sim pela “autodialetização” do discurso histórico, ou seja, o seu “emburguesamento”. Ele questiona acerca de como esse deslocamento do papel da guerra, ou melhor, “*essa decadência*”, ocorreu no interior do discurso histórico, a ponto de que essa relação de guerra dominada ressurgisse com um caráter negativo. Caráter este de certo modo exterior, num sentido não mais constitutivo da história, mas protetor e conservador da sociedade. A guerra não será mais a condição de existência da sociedade e das relações políticas, mas ela aparecerá agora como condição de sobrevivência em relações políticas. Ou seja, esse é o momento em que surge uma ideia de guerra interna como defesa da sociedade, contra os perigos internos, que nascem e derivam do seu próprio corpo. É o momento de reviravolta do âmbito histórico para o biológico, “do constituinte para o médico no pensamento da guerra social”. (FOUCAULT, 2010, p. 182)

Na aula de *10 de março de 1976* do curso *Em defesa da sociedade*, Michel Foucault se debruça sobre um momento histórico particular, no qual há o apagamento

do discurso da guerra e a reelaboração política, o surgimento de um discurso que legitima a autodefesa da “nação”. Foucault toma como exemplo dessa transformação o texto do escritor político e eclesiástico francês Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu’est-ce que le Tiers-État?*, sobre o Terceiro Estado. Nele Sieyès se contrapõe à tese monarquista, que afirma que só há nação porque há indivíduos, pois cada qual individualmente possuiria certa relação a um só tempo jurídica e física com o rei. É o corpo do rei, nessa relação físico-jurídica com os súditos, que torna possível o corpo da nação. “A nação não forma corpo. Ela reside por inteiro na pessoa do rei”. (FOUCAULT, 2010, p. 183)

Sieyès irá combater, portanto, essa concepção de nação, entendida como mero efeito jurídico (do corpo do rei) e na qual a reação nobiliária havia encontrado o caráter múltiplo (ao menos duas) das “nações”. Segundo Foucault, com Sieyès teremos uma definição desdobrada da nação, onde de uma parte é preciso, para que haja uma nação, que se estabeleça um estado jurídico: uma lei comum e uma legislatura; por outro lado, é preciso para que ela subsista e prospere como condição histórica - *na* história, que haja condições, de certo modo, substanciais da nação: “trabalhos” e “funções”.

Acima de tudo, o que ele denomina “trabalhos”, ou seja, primeiro a agricultura, segundo o artesanato e a indústria, terceiro o comércio, quarto as artes liberais. Porém, além desses “trabalhos”, é preciso o que ele denomina “funções”: é o exército, é a justiça, é a Igreja e é a administração pública. “Trabalhos” e “funções”: diríamos, decerto com mais verossimilhança, “funções” e “aparelhos” para designar esses dois conjuntos de requisitos históricos da nação. Mas o importante é precisamente que seja nesse nível de funções e de aparelhos que sejam definidas as condições de existência histórica da nação. Ora, fazendo isso, acrescentando a essas condições jurídicos-formais da nação, condições histórico-funcionais, eu creio que Sieyès inverte (e é a primeira coisa que se pode assinalar) a direção de todas as análises que haviam sido feitas até então, seja no sentido da tese monarquista, seja numa direção do tipo rousseauiana. (FOUCAULT, 2010, p.184)

Foucault afirma que esses elementos que Sieyès isola como condição substancial da nação (a agricultura, o comércio, a indústria e etc.), ao invés de serem a condição, eram na verdade o efeito de sua existência. Pois, precisamente quando os homens viviam distribuídos individualmente na superfície da terra, seja nas florestas ou nas pradarias, e queriam desenvolver sua agricultura, seu comércio, ou seja, estabelecer entre si relações do tipo econômicas, tinha-se a atribuição de uma lei, um Estado ou um governo. Desse modo, todas essas funções eram da ordem da consequência em comparação à constituição jurídica da nação. Assim como os aparelhos (o exército, a justiça, a administração pública e etc.), se não forem considerados seus efeitos, são seus instrumentos e sua garantia. Somente após a constituição da nação é que se pode atribuir

a ela algo como um exército ou uma justiça. Sieyès, portanto, inverte a análise fazendo essas funções e aparelhos parecerem ser anteriores à constituição da nação.

Sob essa perspectiva, nunca será o contrato, a lei ou o consenso que serão criadores de nação. Mas, pode acontecer de um grupo de indivíduos com a capacidade histórica de formar seus trabalhos e de exercer suas funções estar de posse dos elementos substanciais e funcionais para formar uma nação, mesmo não tendo seus elementos formais. Elas não são nações, mas serão capazes de nação. É desse modo que Sieyès analisa a França do século XVIII, como possuidora de agricultura, comércio, artesanato e artes liberais. Nesse caso, quem garante essas diferentes funções é o Terceiro Estado, que faz funcionar o exército, a igreja e a administração pública. É ele que assume em si as condições substanciais da nação. Mesmo não havendo o estatuto formal da nação, não havendo leis comuns, há na França uma série de leis dentre as quais algumas se aplicam à nobreza, outras ao Terceiro Estado, outras ao clero. Não há legislatura porque o que funciona é um sistema de corte que Sieyès denomina como “áulico”, ou seja, o arbítrio monárquico.

Foucault diz que é possível tirar algumas consequências de ordem política desse tipo de análise. O exemplo de Sieyès acerca da França leva-nos a concluir que o núcleo histórico do que constitui “a” nação é o Terceiro Estado, que por si só é a condição histórica da existência da nação, de uma nação que deve, de direito, coincidir com o Estado. “Tudo o que é nacional é nosso” afirma o Terceiro Estado, “e tudo o que é nosso é nação”³³. Essa formulação política, cuja origem não advém de Sieyès, vai ser a matriz de todo um discurso político. Esse discurso apresenta duas características principais. Primeiramente, uma certa relação nova da particularidade com a universalidade, na qual o Terceiro Estado se apresenta como a totalidade do corpo social: “Não passamos de uma nação entre outros indivíduos” [...] “mas somos capazes de trazer conosco a função totalizadora do Estado”, somos portanto, “suscetíveis de universalidade estatal” (FOUCAULT, 2010, p. 187). E a segunda característica desse discurso se apresenta na inversão do eixo temporal da reivindicação, quando não será mais em nome de um direito passado, estabelecido por meio de um consenso, uma vitória ou invasão. Mas será a partir de uma virtualidade, de um futuro que já se faz presente, ou seja, trata-se de certa função de universalidade estatal assegurada, por “uma” nação, dentro do corpo social, o que exige que seu estatuto de nação única seja efetivamente reconhecido na forma jurídica do Estado.

³³ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, ed. Citada, p. 9.

Aí está, se vocês quiserem, o que se refere às consequências políticas desse tipo de análise e de discurso. Vamos ter consequências teóricas também, que são as seguintes. Vocês estão vendo o que define, nessas condições, uma nação não é seu arcaísmo, sua ancestralidade, sua relação com o passado; é sua relação com alguma coisa diferente, sua relação com o Estado. Isso quer dizer várias coisas. Primeiro, que a nação se especifica não essencialmente em comparação com a outras nações. O que caracteriza “a” nação não é uma relação horizontal com outros grupos (que seriam nações diferentes, nações adversas, opostas ou justapostas). O que vai caracterizar a nação é uma relação, ao contrário, vertical, que vai desse corpo de indivíduos, suscetíveis de constituir um Estado, até a existência efetiva do próprio Estado. É ao longo desse eixo vertical nação/Estado, ou virtualidade estatal/realidade estatal, que a nação será caracterizada e situada. (FOUCAULT, 2010, p. 187)

A partir desse momento, a nação não terá como função e papel histórico exercer sobre as outras uma relação de dominação, mas administrar a si mesma, gerir, governar, assegurar, por si, a constituição e o funcionamento da figura e do poder estatal. Agora a guerra para a dominação dará lugar à luta civil. A partir do século XIX e a partir dessa redefinição de nação, teremos uma história que vai procurar o pano de fundo da luta civil dentro do espaço do Estado, em substituição ao “pano de fundo guerreiro, militar, sangrento da guerra que os historiadores do século XVIII” assinalavam. Foucault nos direciona a repensarmos a história no que se refere às mudanças ocorridas no princípio da guerra, em meados dos séculos XVI a XX, adquirindo novos sentidos históricos e novas funções de verdade, alterando o papel da guerra no discurso do poder. A guerra passa a ser total, ocorrendo na totalidade do social, invertendo a direção da guerra que anteriormente era voltada para o exterior da nação. Ela agora se volta para o seu interior, baseada na ideia de novos enfrentamentos como, por exemplo, a guerra entre gêneros, opções sexuais e aqueles que estão inseridos fora da norma.

Foucault chama atenção para essa realidade quando ele escolhe a expressão “*Il faut défendre la société*” como título do seu curso, situando todo um discurso mantido pelos supostos defensores da sociedade sobre o “inimigo” ou os “inimigos”, contra os quais seria necessário defendermo-nos³⁴. Trata-se de um discurso que pressupõe uma ideia de sociedade binária, que se propõe a defender a nação de si mesma, ou seja, realizar a defesa na guerra interna de raças e classes.

Como pano de fundo da guerra, das guerras, das lutas e revoltas [...], *Em defesa da sociedade* bem poderia ser então o ponto de encontro, a junção, a articulação entre o problema político do poder e da questão histórica da raça: a genealogia do racismo a partir dos discursos históricos sobre a luta das raças, no “século XVII e no século XVIII, e suas transformações no século XX. Sobre a guerra, essa guerra que atravessa o campo do poder, põe as

³⁴ SARDINHA, D. Um silêncio de Foucault sobre o que é a política. IN: CASTELO BRANCO, G; VEIGA-NETO, A. Foucault: Filosofia & Política. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 101.

forças em confronto, distingue amigos e adversários, engendra dominações e revoltas. (FONTANA e BERTANI, 2010, p. 244)

Portanto, a questão levantada por Foucault no curso *Em defesa da sociedade* reflete acerca do princípio da análise histórica da dualidade e da guerra das raças, a articulação do problema político do poder e da questão histórica da raça, a genealogia do racismo. O racismo, no âmbito discursivo, não surge por acaso na história do ocidente; ele aparece como tema abordado nos cursos sobre a psiquiatria, sobre as punições, sobre os anormais, sobre todos os saberes e práticas pelas quais se elaboram as teorias médicas no século XIX da degenerescência, do eugenismo, do darwinismo social, e da teoria penal da “defesa social”, assim como as técnicas de discriminação, de isolamento e de normalização dos indivíduos “perigosos”. Nasce assim um novo racismo quando o “saber da hereditariedade” foi vinculado à teoria da degenerescência, e ele aparecerá como uma “ideologia” que vem deslocar o tema da luta entre raças para o tema da pureza das raças, cuja expressão radical foi a Alemanha nazista.

Na aula de 11 de fevereiro do curso *Em defesa da sociedade*, Foucault afirma que o discurso da nobreza reacionária do final do século XVII faz surgir um novo sujeito que fala da história, quando se descarta o discurso jurídico do Estado sobre o Estado. Esse novo sujeito da história será denominado como “sociedade”, no sentido de uma associação, grupo ou conjunto de indivíduos reunidos sob um estatuto, que tem seus costumes, seus usos e até sua lei particular. Ele será designado, segundo o vocabulário da época, como “nação”. Com Boulainvilliers, a nação circula por trás das fronteiras e das instituições, não será definida pela unidade de territórios e muito menos por um sistema de sujeições de algum império. As “nações”, os conjuntos, as sociedades, os agrupamentos de indivíduos que têm em comum um estatuto, costumes, usos, uma lei particular – mas no sentido de uma regularidade estatutária do que como lei estatal – serão retratados como parte da história e serão esses elementos que articulam o discurso. A nobreza constituirá uma nação dentre muitas outras nações, as quais se opõem umas às outras e circulam no Estado. A partir dessa noção, ou desse conceito de nação, derivam os conceitos fundamentais do nacionalismo no século XIX, assim como as noções de raça e classe. Através desse elemento aparece a luta entre as nações, que futuramente se converterá nas lutas das raças e lutas das classes.

Com esse novo sujeito da história – sujeito que fala na história e sujeito falado na história – aparece também, é claro, toda uma nova morfologia do saber histórico, que daí em diante vai ter um novo domínio de objetos, um referencial novo, todo um campo de processos até então não somente

obscuros, mas também totalmente menosprezados. Remontam à superfície, como temática capital da história, todos esses processos sombrios que se passam no nível dos grupos que se enfrentam sob o Estado e através das leis. (FOUCAULT, 2010, p. 113)

Na conclusão de seu curso *Em defesa da sociedade*, Foucault afirma ter tentado expor o problema da guerra, concebida durante todo o século XVIII como grade de inteligibilidade de processos históricos tais como a guerra das raças. Reconstituindo a história da guerra, o pensador mostra como o tema da raça será mobilizado e modificado na história, até ser retomado como algo muito diferente, como “racismo” de Estado. Esse racismo é analisado como um meio de introduzir no domínio da vida “um corte entre o que deve viver e o que deve morrer”. Isso se dará por meio da inserção do poder no âmbito biológico, através do aparecimento, da distinção e da hierarquização das raças e será viabilizada assim uma fragmentação do social. Ou seja, qualificar certas raças como boas ou más e até mesmo como inferiores constituirá uma maneira de defasar e criar uma cisão no interior da população.

Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças, ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder. De outro lado, o racismo terá sua segunda função: terá como papel permitir uma relação positiva, se vocês quiserem, do tipo: [...] “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá” [...]. Eu diria que essa relação (“se você quer viver, é preciso que você faça morrer, é preciso que você possa matar”) afinal não foi o racismo, nem o Estado, que inventou. É a relação guerreira: “para viver, é preciso que você massacre seus inimigos”. Mas o racismo faz justamente funcionar, faz atuar essa relação do tipo guerreiro – “se você quer viver, é preciso que o outro morra” – de uma maneira que é inteiramente nova e que, precisamente, é compatível com o exercício do biopoder. (FOUCAULT, 2010, p. 214-215)

Foucault denominou como “biopoder” a tecnologia de poder que surgiu no século XIX, quando o poder se expandiu sobre toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população e que tem como objetivo e objeto a vida. Isso ocorre, por um lado, mediante o jogo duplo das “técnicas de disciplina”, que se dirigem ao homem-corpo e produzem efeitos individualizantes, manipulando o corpo como foco de forças que precisa se tornar simultaneamente útil e dócil; por outro, por meio das “tecnologias de regulamentação”, que se dirigem ao homem-espécie, centradas na “vida” e não no corpo, que visam o equilíbrio global, a segurança do conjunto em relação a seus perigos internos.

Essa nova tecnologia se exerce no direito de matar, de tirar a vida, de modo que *“o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder”*. Neste sistema, a passagem da relação militar, guerreira ou política para relação biológica, permite estabelecer a morte do outro (considerados como espécies inferiores, raça ruim, anormais ou degenerados) como garantia de uma espécie mais saudável e pura: “quanto mais espécies inferiores desaparecer [...] mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte, vigoroso serei, mais poderei proliferar” (FOUCAULT, 2010, p. 215). Nesse sistema, não se almeja mais a vitória sobre os adversários políticos, mas a sua eliminação enquanto “perigo biológico”, o que está diretamente ligado à eliminação da outra espécie ou raça. A “raça”, ou melhor, o “racismo” será a chave para a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa “sociedade de normalização”. Somente em uma sociedade de normalização está assegurada a função assassina do Estado, desde que este funcione no modo do biopoder, pelo racismo. Por “tirar a vida”, Foucault não compreende apenas o assassinio direto, mas também tudo o que se apresenta como assassinio indireto, ou seja, o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns os riscos de morte, ou até mesmo a morte política, a rejeição e a expulsão do que é considerado o “outro”.

Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor à morte não só seus inimigos mas mesmo seus próprios cidadãos? Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder? (FOUCAULT, 2010, p. 214)

Foucault diz que foi a partir do vínculo que se estabeleceu entre o discurso do poder e a teoria biológica do século XIX que o desenvolvimento do racismo nas sociedades modernas sob a forma do biopoder foi possível. A teoria biológica do evolucionismo, entendido num sentido amplo (considerando na Teoria de Darwin, especificamente, o conjunto das noções de “hierarquia das espécies na evolução”, a “luta pela vida entre as espécies” e a “seleção que elimina os não adaptados”), além de transcrever o discurso político em termos biológicos, tornou-se no século XIX um horizonte para refletir acerca das relações de colonização, da importância das guerras, da criminalidade, dos fenômenos da loucura e da doença mental, da história das sociedades e suas diferentes “classes”, etc. Ou seja, o evolucionismo serviu como ponto de partida para reflexões acerca dos enfrentamentos, das lutas, do risco da morte e das condenações à morte.

Nesse sentido, Foucault mostra como e por que o racismo se desenvolveu nas sociedades modernas no modo do biopoder. Ele vai se desenvolver atrelado à colonização, ou seja, com o “genocídio colonizador”, quando for preciso “matar” tanto os indivíduos quanto as populações e as civilizações, e isso por meio dos saberes desenvolvidos no evolucionismo vinculado a um racismo. Segundo Foucault, o racismo assegura a função da morte na economia do biopoder, reafirmando que a morte de uns, no casos os que são considerados a “outra raça”, é o que permite o fortalecimento biológico da própria pessoa (enquanto raça e população), ou seja, enquanto elemento de uma “pluralidade unitária e viva”. Nessa interpretação, o racismo será considerado como um mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Ele não será mais ligado à velha tradição e não funcionará mais como uma ideologia. Em sua especificidade, o racismo está ligado tanto à técnica e à tecnologia do poder quanto ao funcionamento de um Estado que, para exercer seu poder soberano, utiliza o elemento da “raça”, a eliminação das raças e a purificação das raças. É o funcionamento, através do biopoder, do antigo poder soberano do direito de morte que faz funcionar e introduz a ativação do racismo.

A guerra. Como é possível não só travar a guerra contra os adversários, mas também expor os próprios cidadãos à guerra, fazer que sejam mortos aos milhões (como aconteceu justamente desde o século XIX, desde a segunda metade do século XIX), senão, precisamente, ativando o tema do racismo? Na guerra, vai se tratar de duas coisas, daí em diante: destruir não simplesmente o adversário político, mas a raça adversa, essa [espécie] de perigo biológico representado, para a raça que somos, pelos que estão à nossa frente. É claro, essa é apenas, de certo modo, uma extrapolação biológica do tema do inimigo político. No entanto, mais ainda, a guerra – isto é absolutamente novo – vai se mostrar, no final do século XIX, como uma maneira não simplesmente de fortalecer a própria raça eliminando a raça adversa (conforme os temas da seleção e da luta pela vida), mas igualmente de regenerar a própria raça. Quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencemos. (FOUCAULT, 2010, p. 216-217)

Michel Foucault, em sua última aula do curso de 1976, aponta o “nazismo” como um exemplo de desencadeamento do poder assassino e soberano por todo o corpo social. O nazismo é de fato o desenvolvimento ao extremo desses novos mecanismos de poder que haviam sido introduzidos na história desde o século XVIII. Para ele, não há Estado mais disciplinar e sociedade mais previdenciária do que a que foi projetada pelo regime nazista, na qual as regulamentações biológicas foram adotadas de maneira densa e insistente. O poder disciplinar e o biopoder percorreram a sociedade nazista através da “assunção do biológico, da procriação, da hereditariedade; assunção também da doença,

dos acidentes”, onde o controle das eventualidades era um dos objetivos imediatos do regime.

Nas sociedades nazistas, sociedades universalmente previdenciária, seguradora, regulamentadora e disciplinar, além do desencadeamento completo do poder assassino (do velho poder soberano de matar) perpassar todo o campo social dessa sociedade, ele se manifesta porque o poder de matar, além de ser concedido ao Estado, também é distribuído por uma quantidade considerável de indivíduos (sejam os SA, os SS, etc). Ou seja, na sociedade nazista todos possuem o direito de vida e de morte sobre o outro, “seu vizinho”, podendo utilizá-lo até mesmo por meio do comportamento de denúncia, que permite suprimir ou fazer suprimir aquele que está a seu lado. Isso se deve justamente ao fato da guerra ser colocada como um objetivo político, não para obter certo número de meios, mas no sentido de uma espécie de fase última e decisiva de todos os processos políticos. “A política deve resultar na guerra, e a guerra deve ser a fase final e decisiva que vai coroar o conjunto”. (FOUCAULT, 2010, p. 218)

Como consequência dessa inserção da guerra no âmbito político, além de se ter a destruição das raças consideradas “outras”, também há a exposição da própria raça ao perigo da morte. O regime nazista traz essencialmente em sua política, em seus princípios, o risco da morte e a exposição à destruição total, inseridos entre os deveres fundamentais da obediência nazista, de modo que a população inteira seja exposta à morte. E somente através dessa exposição universal de sua população à morte é que se poderá efetivamente constituí-la e regenerá-la como raça superior perante às raças que forem exterminadas ou definitivamente sujeitadas. Foucault observa um fenômeno curioso: a sociedade nazista generalizou absolutamente, ao mesmo tempo, tanto o biopoder quanto o direito soberano de matar.

Os dois mecanismos, o clássico, arcaico, que dava ao Estado o direito de vida e de morte sobre seus cidadãos, e o novo mecanismo organizado em torno da disciplina, da regulamentação, em suma, o novo mecanismo de biopoder, vêm, exatamente, a coincidir. De sorte que se pode dizer isto: o Estado nazista tornou absolutamente coextensivos o campo de uma vida que ele organiza, protege, garante, cultiva biologicamente, e, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar quem quer que seja – não só os outros, mas os seus próprios. Houve, entre os nazistas, uma coincidência de um biopoder generalizado com uma ditadura a um só tempo absoluta e retransmitida através de todo corpo social pela formidável junção do direito de matar e da exposição à morte. Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida. Estado racista, Estado assassino, Estado suicida. Isso se sobrepõe necessariamente e resultou, é claro, ao mesmo tempo na “solução final” (pela qual se quis eliminar, através dos judeus, todas as outras raças das quais os judeus eram a um só tempo o símbolo e manifestação) dos anos de 1942-1943 e depois no

telegrama de 71 pelo qual, em abril de 1945, Hitler dava ordem de destruir as condições de vida do próprio povo alemão. (FOUCAULT, 2010, p. 219)

Somente no nazismo foi possível observar como solução final à guerra das raças uma solução final para as outras raças e, ao mesmo tempo, o suicídio absoluto da sua raça (alemã). Foucault afirma que o nazismo levou até o “paroxismo” o jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder. Mas, segundo ele, ainda é possível observar resquícios desse jogo inscrito no funcionamento de todos os Estados; não o racismo propriamente étnico, mas o racismo do tipo evolucionista ou biológico, a propósito dos doentes mentais, dos criminosos e dos adversários políticos.

Foucault estende sua crítica refletindo também acerca do racismo presente no estado socialista³⁵ e as diferentes formas de análise ou projeto socialista do século XIX. Segundo ele, cada vez que um socialismo decidiu pautar as transformações no plano dos processos econômicos, na tentativa de uma passagem do Estado capitalista ao socialista, ele não necessitou de racismo. Pois não é preciso racismo para eliminar economicamente um adversário ou fazê-lo perder seus privilégios. Mas, em todo o momento, quando necessitou pensar acerca do enfrentamento físico com o adversário de classe na sociedade capitalista, com o problema da luta, da luta contra o “inimigo”, “a eliminação do adversário no campo político” no interior da sociedade capitalista, o racismo ressurgiu. Portanto, para Foucault, os socialistas eram racistas na medida em que não reavaliaram e admitiram os mecanismos de biopoder que foram introduzidos, desde o século XVIII, através do desenvolvimento da sociedade e do Estado.

1.3 O poder político como antagonismo é o campo da diferença radical

Como é possível compreender os acontecimentos de 11 de setembro de 2001 e a multiplicação dos ataques terroristas dentro do modelo agonístico? O que uma abordagem propriamente política pode nos revelar a respeito dos antagonismos que surgiram nos últimos anos? A respeito de todas essas perguntas [...] a abordagem de Schmitt nos oferece vários insights [...] “Quando um país combate seu inimigo político em nome da humanidade, não se trata de uma guerra feita para defender a humanidade, mas uma guerra em que um país específico procurar usurpar um conceito universal contra seu oponente militar. Em detrimento de seu oponente, ele tenta se identificar com a humanidade, do mesmo modo que alguém pode fazer mau uso da paz, da justiça, do progresso e da civilização a fim de reivindicá-los como seus e de negar o mesmo para o inimigo”.³⁶ (MOUFFE, 2015, p. 77)

³⁵ Segundo Foucault, “as formas de socialismo mais racistas foram, claro, o blanquismo, a Comuna, e a anarquia, muito mais que a socialdemocracia, muito mais do que a Segunda Internacional e muito mais do que o próprio marxismo. O racismo socialista só foi liquidado, na Europa, no fim do século XIX”. (FOUCAULT, 2010, p. 221)

³⁶ SCHMITT, C. *The concept of the Political* (1976), *apud* (MOUFFE, 2015, p. 77).

Toda guerra travada até hoje em nome da humanidade, desumanizou seus inimigos, caracterizando-os como párias da humanidade, desumanizando-os todos os meios de combatê-los tornam-se justificáveis, ou seja, ao traçar a fronteira entre amigo e inimigo como se fosse o “mundo civilizado” e seus “inimigos maléficos”, o conceito de humanidade é utilizado como arma ideológica.

Trazendo como referência a análise de Carl Schmitt sobre a guerra, Chantal Mouffe destaca que após a Segunda Guerra Mundial há uma convergência de diversos fatores que tornam a animosidade frente ao inimigo como absoluta, conforme apontou Schmitt: o “desenvolvimento de meios tecnológicos de destruição”, somada a “tentativa liberal de proscrever a guerra e a reintrodução da categoria de guerra justa”, segundo Mouffe, corroboraram para o surgimento da “concepção discriminatória de guerra” (MOUFFE, 2015, p. 78).

“O conceito discriminatório do inimigo como criminoso e a conclusão resultante da justa causa ocorrem paralelamente à intensificação dos meios de destruição e à perda de referência dos teatros de guerra. A intensificação dos meios técnicos de destruição abre as portas do inferno de uma discriminação legal e moral igualmente destrutiva”³⁷. Uma vez que se podia considerar uma guerra “ilegal”, todos os limites à animosidade eram eliminados e o oponente era declarado criminoso e inumano: o inimigo se tornava “inimigo absoluto”. (MOUFFE, 2015, p. 77-78)

A partir dos insights levantados por Schmitt, Mouffe conclui que é possível considerar o terrorismo como resultado de uma re-configuração do político, uma nova configuração característica e consequente de um mundo considerado “unipolar”, onde uma única ordem mundial está sendo implementada em torno da hegemonia de uma única superpotência. Nesse sentido, para Chantal Mouffe, o terrorismo nos alerta sobre os perigos que decorrem do “discurso globalizante e universalista”, que pressupõe o progresso por meio de uma unidade mundial baseada no modelo ocidental, que seria capaz de transcender o político e eliminar os antagonismos.

“Impedidos de participar de maneira direta e formal no sistema internacional, indivíduos e grupos frustrados (especialmente quando seus próprios governos são considerados ilegítimos e hostis) têm recorrido a diversas formas de resistência civil, tanto pacíficas como violentas. O terrorismo global ocupa a extremidade violenta desse espectro de protesto internacional, e sua pauta aparente pode ser impulsionada por objetivos religiosos, ideológicos e regionais, e não por uma resistência relacionada diretamente à globalização. Mas sua alienação extrema é, ao menos em parte, uma consequência indireta de impactos da globalização que podem se converter no inconsciente político

³⁷ SCHMITT, C. The nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum (2003), *apud* (MOUFFE, 2015, p. 78).

daqueles extremamente aflitos por conta de queixas associadas a preconceitos culturais”.³⁸

Em análise aos acontecimentos atuais, sociopolíticos, culturais e institucionais do Brasil e do mundo, o psicanalista Bernardo Tanis (2023) reflete em sua clínica sobre a complexidade da problemática entre Israel-Palestina tendo como aporte teórico as reflexões de Chantal Mouffe acerca da categoria de “adversário” e “inimigo”. Tanis observou que muitos discursos de teóricos e militantes, comprometidos com causas sociais e democráticas, mobilizados emocionalmente tanto pelo massacre perpetrado pelo Hamas como pela intensidade dos ataques israelenses a Gaza, foram acometidos por um pensamento moral, “maniqueísta e dicotômico”, que sem considerar minimamente o contexto histórico da complexidade do conflito entre as regiões, são dominados por uma lógica binária e se perdem na “lógica do mocinho e do bandido, do bem e do mal”.

No ensaio (2023)³⁹Tanis destaca três pontos problemáticos acerca dos discursos sobre o conflito entre Israel-Palestina. Primeiramente, há uma confusão interpretativa sobre os “movimentos de libertação nacional e os grupos terroristas”, em comparação à como se consistiu a “luta armada na América Latina no confronto às ditaduras, os movimentos de libertação pós-colonial na África”, e os “grupos terroristas como Hamas e o exército Islâmico”, que tentam naturalizar e legitimar a destruição em massa de populações civis, consideradas como “inimigas”. Para Tanis, essa confusão “não é apenas política”, mas sim um erro interpretativo com “profundo viés moral que não pode ser ignorado”. Outro ponto a ser considerado, segundo o psicanalista, é a organização midiática sobre a apresentação dos fatos, embora muitos sejam reais, muito dos fatos veiculados são cuidadosamente selecionados visando sustentar uma tese ideológica, sem consideração crítica ao contexto histórico da complexidade dos conflitos territoriais, dos interesses e dos papéis exercidos pelas distintas nações e grupos. Influenciando, desse modo, a opinião pública a conclusões e julgamentos morais, onde os réus já são “a priori definidos e condenados”. Por fim, Tanis ressalta que qualquer pesquisa cujos dados são escolhidos e selecionados previamente, para

³⁸RICHARD, F; STRAUSS, A. *The deeper challenges of global terrorism: a democratizing response*, 2003, *apud* (MOUFFE, 2015, p. 80-81).

³⁹BERBARDO, T. “Ensaio sobre acontecimentos sociopolíticos, culturais e institucionais do Brasil e do Mundo”. *Observatório Psicanalítico*, 430/2023”. Disponível em: <https://febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico-op-430-2023/> Acesso: 27/10/2023.

sustentar uma hipótese “a partir da exclusão daqueles que não a confirmariam” consiste em uma “falácia”.

A partir dessas, dentre outras, reflexões, Tanis levanta as seguintes indagações: A quem interessa manter a região em conflito perene? Quem se beneficia com o povo palestino sem um Estado próprio ao lado de Israel, possibilitando a convivência, a colaboração e o florescimento econômico e cultural de ambos os povos? É utopia almejar uma resolução pacífica, ou melhor, uma negociação entre israelenses e palestinos? Sem a pretensão de responder tais questões o autor ousa “pensar ou sonhar que palestinos e grande parte da população israelense se beneficiariam e aprovariam um cenário de parceria e desenvolvimento conjunto”, conforme vivenciado por ele na década de 70, durante sua estadia e residência em Israel.

[...] a noção de alteridade é fundamental, “quando” lidamos com a diferença radical e encaramos a subjetividade do outro no contexto da intersubjetividade e da contratransferência. É claro que nos campos social e político mais amplos, a noção de alteridade ganha conotação e obedece a outros níveis de complexidade. [...] Temos exemplos de negociações impressionantes na Irlanda do Norte, na União Europeia, por que não poderá haver uma saída para o Oriente Médio? Qualquer saída sempre envolverá negociar com o outro, o adversário, o diferente de mim, por mais difícil que isto seja, e quanto mais tornarmos o outro nosso “inimigo”, o destituímos de sua dignidade e direito à existência, justifica-se assim sua aniquilação, como nos alerta a cientista política Chantal Mouffe. Assim procedem o Hamas e outros grupos terroristas. Eles oprimem seus povos, geram catástrofes humanitárias nos seus “inimigos” e retaliações que afetam dramaticamente os povos que dizem defender.⁴⁰

Portanto, para Tanis não há soluções simples que não envolvam diálogos e renúncias (“de territórios, de verdades únicas, de hegemonia de uma religião sobre outra, de interesses econômico-políticos e também narcísicos”), não apenas entre Israel e Palestina, mas também entre os Estados poderosos da região, como Irã, Arábia Saudita, Egito e Síria; e as grandes potências mundiais, como Rússia, EUA, União Europeia e China. Todos deveriam rever os interesses político-econômicos a fim de contribuir para a criação de um “espaço simbólico comum”, um Estado Palestino ao lado de Israel.

No artigo *Por uma política da identidade nômade* (1999), Mouffe alerta que é preciso compreender e admitir que “as condições que regem a constituição de toda identidade é a afirmação de uma diferença”, para então se questionar sobre qual tipo de relação pode ser estabelecida entre identidade e alteridade que desative o perigo, sempre presente, da exclusão. Segundo a autora, para pensar na identidade é preciso também

⁴⁰ Ibidem, *Grifo nosso*.

levar em consideração “a multiplicidade dos discursos e das relações de poder que a atravessam e o caráter complexo de cumplicidade e de resistência proporcionados pela trama das práticas nas quais essa identidade está implicada” (MOUFFE, 1999, p.272). Portanto, para Mouffe é preciso reconhecer que quando se trata de identidade e/ou identidades coletivas se trata sempre de um jogo de relações de forças.

Vale destacar que é possível estabelecer comparações e reconhecer a proximidade entre os pensamentos de Chantal Mouffe e de Michel Foucault, em sua análise crítica dos processos de antagonismos apresentados no curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976), onde o filósofo parte do princípio de análise histórica, encontrada na dualidade e na guerra das raças, que vão se desenvolver no século XIX como dois modos de decifração histórica (onde um se desenvolverá por meio da luta de classes, e o outro, por meio do enfrentamento biológico); para compreender como “os processos de antagonismos, de enfrentamentos e de lutas entre indivíduos, grupos ou classes dependem em última instância dos processos gerais da guerra”. Pois, para o Foucault tanto as relações de poder, como os fatos de dominação e as práticas de sujeição, não se manifestam apenas em regimes totalitários, é possível, segundo ele, observá-las também perpassando as sociedades denominadas “democráticas”. Por isso, Foucault indaga sobre qual “relação há entre sociedade totalitária e sociedade democrática? E, especificamente em que “a racionalidade política delas, a utilização que fazem das tecnologias e dispositivos do poder se parecem e se distinguem?” (FOUCAULT, 2010, p. 235).

Apenas o nazismo, é claro, levou até o paroxismo o jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder. Mas tal jogo está efetivamente inscrito no funcionamento de todos os Estados. [...] E é assim que, inevitavelmente, vocês vão encontrar o racismo – não o racismo propriamente étnico, mas o racismo de tipo evolucionista, o biológico – funcionando plenamente nos Estados socialistas (tipo União Soviética), a propósito dos doentes mentais, dos criminosos, dos adversários políticos, etc. [...] em todos os momentos em que o socialismo foi obrigado a insistir no problema da luta, da luta contra o inimigo, da eliminação do adversário no próprio interior da sociedade capitalista; quando se tratou, por conseguinte, de pensar o enfrentamento físico com o adversário de classe na sociedade capitalista, o racismo ressurgiu, porque foi a única maneira, para um pensamento socialista que apesar de tudo era ligado ao biopoder, de pensar a razão de matar o adversário. Quando se trata simplesmente de eliminá-lo economicamente, de fazê-lo perder seus privilégios, não se necessita de racismo. Mas, quando se trata de pensar que se vai ficar frente a frente com ele e que vai ser preciso brigar fisicamente com ele, arriscar a própria vida e procurar matá-lo, foi preciso racismo. (FOUCAULT, 2010, p. 219-221).

Ao final do curso é possível constatar que Foucault nos alerta, por meio de sua formulação, para um problema urgente que é a problemática do “racismo”,

deixando-nos “uma pista, o esboço de um traçado genealógico, para tentar repensá-lo” (FONTANA; BERTANI, 2010, p. 246). Se debruçando, especificamente, sobre o horizonte bélico do jogo entre o “direito de matar e os mecanismos do biopoder”, que se encontram inscrito no funcionamento dos Estados. O filósofo afirma que é possível observar componentes de racismo tanto no Estado socialista (no socialismo) como nos Estados modernos e capitalistas. Desse modo, segundo Foucault, desde o Fourier (no início do século) aos anarquistas (no final do século), e as diversas formas de socialismo se encontram um componente de racismo.

Outro ponto em comum entre os distintos pensamentos, é uso da filosofia de Nietzsche para pensar o caráter múltiplo das relações de força que recobrem o campo social e a luta pelo poder. Apesar de Foucault, aparentemente, se distanciar de Nietzsche, enquadrando o discurso nietzschiano (acerca das raças nobres) no mesmo horizonte do discurso nobiliário, discurso histórico-político do século XVIII. Por fim, é possível observar também outro ponto de aproximação teórica entre ambos, já que tanto Mouffe (juntamente com Ernesto Laclau) como Foucault estabelecem uma crítica à dialética na medida em que ela promove o apagamento dos antagonismos sociais.

Portanto, é possível concluir que tanto Chantal Mouffe como Michel Foucault concordam que a forma de antagonismo manifestado no poder político, que incita a exterminação do “outro” (tido como “o inimigo”), é o ponto de crítica e distanciamento de ambas as reflexões teóricas. Pois, não há por parte de nenhuma das perspectivas a intenção de fazer apologia à violência, e nada que justifique o ódio e a desqualificação gratuita do outro. Há apenas um chamado à necessidade de olharmos para os antagonismos no sentido de não o ignorarmos mais, e muito menos mascarar o aspecto antagônico das relações sociais.

2. Os jogos de poder ao longo da história da filosofia política.

Como na guerra, é vontade contra vontade. Cada um está convencido de que o direito e a razão estão do seu lado. Como não é difícil se convencer, o partido serve justamente para manter vivas essa vontade e essa convicção. O membro do partido derrotado aceita a decisão da maioria não por ter deixado de acreditar em sua própria causa, mas simplesmente porque aceita a derrota. [...] A solenidade de todas essas atividades decorre da renúncia à morte como instrumento de decisão. Cada voto põe a morte, por assim dizer, de um dos lados. Mas o efeito que a morte teria tido sobre a força do inimigo é meticulosamente registrado em números; e qualquer um que adultere esses números, que os destrua ou falsifique, permite, sem se dar conta, que a morte retorne”. (CANETTI, *apud*, MOUFFE, 2015, p. 21-22)

Atualmente, na “política” democrática enquanto “conjunto de práticas e instituições⁴¹” que mantêm e regulam a ordem social, no contexto conflituoso produzido pelo político, é possível comparar as relações agonísticas ao sistema de votação parlamentar, ao compararmos a natureza desse sistema à estrutura psicológica dos exércitos que se contrapõem em “forma de guerra”, mas que abriu mão da intenção de matar. Nesse sentido, a votação efetiva é decisiva, e de acordo com Chantal Mouffe (2015) representa o momento exato em que um adversário é avaliado em comparação com o outro, sublimando o que restou do choque mortal original: as ameaças, os insultos, e as provocações físicas, que podem resultar na violência radical e aniquilação do outro. A contagem de votos, portanto, encerra a batalha. Ou seja, durante o processo de votação as diferentes perspectivas políticas competem entre si, na arena parlamentar (espaço onde os partidos expressam suas perspectivas tentando persuadir os outros a apoiá-las) as divergências e os conflitos são resolvidos dentro dos limites democráticos, contribuindo assim, por meio desse embate, para a manutenção da vitalidade e estabilidade do sistema político.

Ao longo da história da filosofia política, às lutas, às competições e às relações de poder hierárquicas e/ou assimétricas servem como fundamento para diversas correntes de pensamentos desenvolverem uma perspectiva “agônica” do poder, onde o conflito é visto como uma força motriz capaz de gerar mudanças e inovações políticas. O poder visto sob a perspectiva do *agon* promove uma concepção política dinâmica e participativa, onde as distintas visões de mundo, valores e perspectivas políticas

⁴¹ Chantal Mouffe estabelece em *Sobre o político* (2015) a distinção entre duas abordagens teóricas: “essa distinção sugere que existem dois tipos diferentes de abordagem: o da ciência política, que lida com o campo empírico da “política”, e o da teoria política, esfera de ação dos filósofos, que não investigam os fatos da “política” mas a essência do “político”. Ou seja, “entendo por “o político” a dimensão de antagonismo que considero constitutiva das sociedades humanas, enquanto entendo por “política” o conjunto de práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada, organizando a coexistência humana no contexto conflituoso produzido pelo político” (MOUFFE, 2015, p.7-8).

competem entre si em defesa de seus interesses e ideais políticos, como em uma arena de competições.

Dentre as distintas correntes de pensamentos que contribuíram para o desenvolvimento de uma perspectiva agônica da política, vale destacar a filosofia grega, que apresenta o conceito de *agon* como símbolo da própria essência da vida social e política de suas cidades-estados. Desde o início, a filosofia grega decorre de uma preocupação política que “não nasceu sob o signo da pacificação nem se desenvolveu num mundo social em harmonia absoluta” (CASTELO BRANCO, 2013, p. 158), justamente por ser oriunda de uma precária e frágil experiência democrática na Grécia antiga, possui como tarefa principal “constituir argumentos consistentes do ponto de vista da lógica do discurso” (idem) e que fossem socialmente aceitos para a maior parcela do mundo social.

Assim, a partir da comparação do surgimento da filosofia com a reflexão do que consiste “pensar e fazer política”, Castelo Branco (2013) apresenta às perspectivas sobre a dimensão agonística grega, de Gilles Deleuze e Michel Foucault:

[...] “se a filosofia tem uma origem grega, como é certo dizê-lo, é porque a cidade, ao contrário dos impérios ou dos Estados, inventa o agôn como regra de uma sociedade de ‘amigos’, a comunidade de homens livres enquanto rivais (cidadãos). É a situação constantemente descrita por Platão: se cada cidadão aspira a alguma coisa, ele encontra necessariamente rivais [...]”.⁴² Nesse aspecto, Deleuze partilha da mesma visão sobre o papel da agonística que Foucault enxerga na vida social e política. Eu acrescentaria ainda que, se pensamento e luta fazem um par, decorre disso que inexistem filosofia sem beligerância, rivalidade, disputa, com a ressalva de que o inimigo maior da filosofia, assim, não é a luta argumentativa, nem o combate teórico, tampouco o adversário da filosofia é a doxa. Nosso maior adversário não é da ordem do pensamento, no qual existe e deve existir certo grau de tolerância e rivalidade entre distintos modos de perceber as coisas. O grande inimigo da filosofia, na verdade, é a violência cega, é a pura e simples truculência, são armas apontadas para as pessoas sem qualquer diálogo ou respeito, é todo constrangimento físico sem tirar nem pôr, é pura arbitrariedade. (CASTELO BRANCO, 2013, p. 158)

Ao transpor a referência teórica de Deleuze e Foucault ao campo da política, Castelo Branco esclarece que a agonística nunca se constituiria em inimiga da filosofia e muito menos da democracia, pois ela é “o lugar natural e o ponto de partida de seu exercício” (idem). Sendo assim, Castelo Branco afirma que divergir e se contrapor a outras perspectivas, pessoas e grupos sociais, é essencial para manutenção da vivacidade democrática, o que não pode ocorrer “é a paralisia das relações agonísticas” travando a mobilidade humana e social.

⁴² DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*, apud CASTELO BRANCO, 2013, p. 158.

Marilena Chauí (2002) também apresenta outras perspectivas, como as de Rousseau e de Nietzsche, que retratam a originalidade e a grandeza presentes na sociedade grega durante o período Homérico e Arcaico, por volta dos séculos VI e VIII a.c, como oriundas do antagonismo presente em suas cidades. Por exemplo, Chauí descreve que na perspectiva nietzschiana, é atribuído ao antagonismo dos povos gregos a possibilidade de trazer a luz o “apolíneo” (a estatuária, a poesia lírica, épica e a filosofia), contrário a realidade brutal e sangrenta de suas sociedades. Ou seja, para Nietzsche é graças às diversas lutas travadas pela liberdade política, contra os despotismos e tiranias, no interior de suas cidades, em cada uma delas e entre elas, estimulando-as continuamente por meio do *agon* (do conflito, da disputa e da rivalidade), que foi possível à sociedade grega as criações artísticas, intelectuais, evoluções políticas e sociais.

Entretanto, para Chauí é claro que a “mutação qualitativa” produzida também pela influência e herança de outras civilizações⁴³, sobre as diferentes formas de organizações políticas-sociais, permitiram aos gregos a invenção da noção de “política”, se destacando de outros fenômenos do poder, geralmente associados a algo “mágico-religioso”, tratados como domínio pessoal de um chefe ou vontade absoluta de um homem (considerado como origem divina e/ou como enviado por deus para decidir por todos).

Em contrapartida, os gregos criaram a política (palavra que vem do grego *pólis* - a cidade), isto é, inventaram práticas pelas quais as decisões eram tomadas a partir de discussões e debates públicos, sendo votadas e revogadas também por voto em assembleia, estabeleceram instituições próprias do espaço público (tribunais, eleições), criaram a lei como expressão da vontade social e, sobretudo, separaram o poder civil-militar e a autoridade religiosa, assim como separaram a autoridade do chefe de família (autoridade privada e não política) e a autoridade das instituições de governo (autoridade pública e propriamente política). Em suma, foram responsáveis pela criação da instância da lei e da justiça como expressão da vida coletiva e não como imposição da vontade de um só ou de um grupo; e pela laicização do poder, desvinculando-o da autoridade mágico-sacerdotal. (CHAUÍ, 2002, p. 24)

⁴³ Marilena Chauí esclarece sobre a influência formadora de outras culturas e civilizações ao pensamento grego, por meio do historiador Rodolfo Mondolfo (1960), que afirma: “Investigações arqueológicas extremamente intensas e fecundas nos levaram a conhecimentos inesperados acerca das civilizações anteriores à grega: do Oriente asiático e egípcio e do próprio território helênico. Foi-nos revelada a civilização pré-helênica egeia ou minoico-micênica (Creta, Micenas, Tirinto etc.) com suas ligações profundas e relações prolongadas com a egípcia e as asiáticas; foram-nos revelados novos e abundantes pormenores a respeito das fases de desenvolvimento, as múltiplas manifestações, a extensa difusão de influências de civilizações já parcialmente conhecidas (egípcia, babilônio-assíria, fenícia, iraniana, lídia, frígia etc.) e foram-nos reveladas outras até então desconhecidas (suméria, hitita, de Mitanni etc.). Graças a esses conhecimentos, foram aclaradas as conexões diretas e indiretas do nascimento e desenvolvimento da cultura dos gregos com essas civilizações antecessoras. (MONDOLFO, *apud* CHAUÍ, 2002, p. 23).

Possibilitando que na Grécia antiga, a democracia fosse retratada e expressa por meio de debates públicos e competições entre os cidadãos. De acordo com Chauí, no período da Grécia Clássica funda-se no pensamento ocidental, por meio de Platão, algumas ideias sobre a política e suas variações, onde os regimes políticos se distinguem pelo número e pela qualidade dos que governam ou detêm o poder: “a monarquia, em que o poder pertence a um só (*mónas*) e a honra é a qualidade do governante; a aristocracia, em que o poder pertence a um pequeno grupo considerado uma elite ou os melhores (*áristoi*) cuja qualidade é a *areté* agonística ou a excelência guerreira; e a democracia, em que o poder pertence ao povo (*démos*) e cujos cidadãos possuem a liberdade como qualidade principal” (CHAUÍ, 2002, p.302)

Com o intuito de “mapear o debate contemporâneo”, Prado e Toneli (2013) apresentam em seus estudos algumas concepções sobre a “política”, frente à desvalorização da política nas sociedades atuais, destacando as seguintes perspectivas: 1. Inicialmente, apresentam a concepção de Hannah Arendt que, segundo os autores, contribuiu significativamente para a compreensão de “poder agônico”, defendendo como ação política genuína a criação de um espaço de pluralidade onde diferentes perspectivas possam debater, desse modo, para Arendt a participação ativa na vida política é fundamental para garantir liberdade e dignidade; 2. Na sequência, é apresentada a noção de Chantal Mouffe que destaca o conflito como elemento fundamental à prática política, afirmando que o ideal de uma política democrática é garantir e possibilitar a mobilização de diferentes grupos e perspectivas à luta agônica pelo poder, ou seja, a luta pela hegemonia de suas perspectivas e identidades; 3. Por fim, Prado e Toneli (2013) argumentam que, embora Foucault não use em suas reflexões a noção de “poder agônico” suas reflexões são fundamentais para se pensar a política, pois ele explora a dinâmica do poder em sua multiplicidade e constantes transformações, analisando as relações de poder e estratégias de resistências que se dão em diversos contextos sociais.

Hannah Arendt “(1998)” recupera, dos gregos antigos, a ideia de que a política se confunde com a de liberdade. Afinal, ser-livre e viver-numa-pólis era num certo sentido a mesma coisa, já que para poder viver numa *pólis*, o homem deveria ser livre (não ser escravo nem trabalhador e, portanto, não ser submetido à coação de outrem ou à necessidade de trabalhar para sobreviver), [...] condição “*que*” estaria reservada aos homens e não às mulheres. Essa ideia [...] marcou profundamente a concepção europeia do que seria a política originalmente. [...] Mouffe (2007) em seu livro *Em torno do político* propõe “*que*” a política [...] tem a ver com o nível ôntico, ou seja, com a multiplicidade das práticas/fatos da política convencional. [...] constituída pelo “conjunto de práticas e instituições através das quais se cria uma

determinada ordem, organizando a coexistência humana no contexto da conflitividade derivada do político”. [...] segundo Foucault (1994) [...] a característica maior de nossa racionalidade política radica [...] nesse fato: esta integração dos indivíduos em uma comunidade ou uma totalidade é resultado de uma correlação permanente entre uma individualização cada vez maior e uma consolidação desta totalidade. Desde este ponto de vista, podemos compreender porque a antinomia direito/ordem permite a racionalidade política moderna⁴⁴. (PRADO; TONELI, 2013, p.352-353)

Em suma, apesar de cada abordagem retratar de forma única, refletindo por meio de diferentes contextos históricos, a política como *agon* é retratada ao longo da história da filosofia política destacando a natureza competitiva e conflituosa das relações. Desse modo, a partir das distintas definições e reflexões apresentadas podemos concluir, nos apropriando da metáfora feita por Diogo Sardinha⁴⁵ (2013), concebendo a política como um “jogo civilizado” entre as distintas formas de se exercer o poder, jogo que é “compatível com a existência e o funcionamento regulado, ordenado, de instituições que administram a coisa pública” (SARDINHA, 2013, p. 100).

Portanto, conforme afirma Chantal Mouffe no terreno do jogo, os adversários precisam aceitar as regras já instituídas, nem que seja para tentar subvertê-las em meio ao jogo, nesse “terreno simbólico partilhado” é onde ocorre o debate político.

2.1 O pluralismo agonístico de Chantal Mouffe: Jogos de linguagem

“Igualdade frente ao inimigo – primeiro pressuposto para um duelo honesto”⁴⁶

“Onde dois princípios que não podem ser reconciliados realmente se encontram, cada homem declara o outro um tolo e um herético. Eu disse que ‘combateria’ o outro homem – mas não lhe daria razões? Certamente; mas quão longe iriam? Ao fim das razões, vem a persuasão”⁴⁷.

Os limites do consenso se encontram de fato quando dois limites irreconciliáveis se confrontam em “igualdade”, reafirmando “o mundo em seus contrastes” (JUNGES, 2006, p.19). A igualdade na perspectiva agonística são como “alianças criadas no seio da diferença”⁴⁸, sendo assim, ela não será interpretada como sinônimo de consenso, muito pelo contrário, a igualdade sob esse viés assegura que as articulações e os acordos, parciais, cambiantes e provisórios, sejam possíveis.

⁴⁴ *Grifos nosso.*

⁴⁵ Sardinha (2013) utiliza a metáfora da política como “jogo civilizado” para esclarecer a definição de política como “o jogo das diferentes artes de governar” de Foucault.

⁴⁶ NIETZSCHE, *apud* JUNGES, 2006, p.19.

⁴⁷ WITTGENSTEIN, *apud* MOUFFE, 2005, p. 18.

⁴⁸ BARROS, L. Lúcia Barros lê Chantal Mouffe: Mulheres que leem mulheres. Canal da rede brasileira de mulheres filósofas, 2023. Disponível em: https://youtu.be/uNfiPZYnWxw?si=V0YKGR_q1wTBwOxQ Acesso: 01/02/2024.

Nota-se no agonismo uma busca de convergência sobre as “regras do jogo”, conforme nos esclarece Chantal Mouffe, as articulações agônicas possibilitam abrir espaço para a negociação e para o estabelecimento de compromissos mútuos: “*lutaremos contra suas ideias, mas não poremos em causa o seu direito a defendê-las*” (MOUFFE, 1996, p. 15). Ou seja, em uma relação adversarial a categoria inimigo é deslocada, mas continua a ser pertinente para aqueles que se excluem da própria comunidade política ao não aceitar “as regras do jogo democrático”.

Portanto, o pluralismo agonístico representa a própria condição de existência da democracia, pois é através da articulação de diversos protestos, por parte dos cidadãos, que se constitui a linguagem democrática. Conforme Mouffe destaca:

É, sem dúvida, significativo que as deficiências do sistema político e das instituições democráticas tenham sido os principais alvos do “movimento das praças”, tendo eles apelado não pelo “socialismo”, mas por uma “democracia real”. Lembremos do lema dos indignados na Espanha: “Temos voto, mas não temos voz”. [...]

O fato de que muitas resistências contra várias formas de opressão são expressas como demandas democráticas atesta o papel crucial desempenhado pelo significante “democracia” no imaginário político. É claro, esse significante é frequentemente violado, mas ele não perdeu o seu potencial radical. Quando usado criticamente, enfatizando a sua dimensão igualitária, ele constitui uma arma poderosa na luta hegemônica para criar um novo senso comum. (MOUFFE, 2019, p. 73-74)

Na tentativa de compreender o processo de mutação histórico no imaginário político das sociedades, Chantal Mouffe levanta o seguinte questionamento: “*Quando os princípios da liberdade e da igualdade tornaram-se a matriz de um imaginário democrático?*” (MOUFFE, 2019, p. 75). Tal questionamento nos conduz à reflexão sobre como colocar em prática os princípios constitutivos de “liberdade e igualdade para todos” por meio de uma radicalização das instituições democráticas existentes, visando a efetivação desses princípios no maior número de relações sociais?

Em buscas de respostas Mouffe recorre a Alexis de Tocqueville (1981) e Claude Lefort (1988) para compreender o momento decisivo dessa mutação que é denominada por Tocqueville como “revolução democrática”, a nova Era da “crítica à desigualdade política” onde a desigualdade econômica foi posta em questão por meio das lutas e dos diferentes discursos socialistas, cujo caráter subversivo ele denominou de “a paixão pela igualdade”⁴⁹, ou conforme Lefort denominou, a “Revolução Francesa” é o momento

⁴⁹ Mouffe afirma que como aristocrata Tocqueville (1981) provavelmente não comemorou a chegada dessa nova Era, mas diante de sua inevitabilidade ele escreveu: “É impossível acreditar que a igualdade não penetrará finalmente no mundo político como em outros domínios. Não é possível conceber os homens como eternamente desiguais entre si em um ponto e iguais em outros; num certo momento, eles serão iguais em todos os pontos” (TOCQUEVILLE *apud* MOUFFE, 2019, p. 75).

definitivo onde a “matriz teológico-política” é deixada para trás para uma “nova afirmação do poder absoluto do povo” (*Ibidem*), dando início a um novo formato “simbólico das instituições sociais”. Mouffe afirma que a partir da *Declaração dos Direitos do Homem* houve a instituição de um novo vocabulário que permitiu colocar em questão “as diferentes formas de desigualdade como ilegítimas”⁵⁰, inaugurando o desenvolvimento dos “novos movimentos sociais”, abrindo o capítulo que vivemos na atualidade marcado pelo questionamento das distintas formas de desigualdade.

É notável que, depois de mais de duzentos anos, o poder do imaginário democrático permaneça em vigor, encorajando a busca por igualdade e liberdade, numa multiplicidade de domínios. Isso não nos deveria fazer acreditar, contudo, que estamos assistindo a uma evolução linear e inelutável na direção de uma sociedade igualitária, como os crimes cometidos pelo Ocidente durante os últimos séculos claramente demonstram. Além disso, como já indiquei, liberdade e igualdade nunca podem ser reconciliadas e estão sempre em tensão. [...] elas apenas existem quando inscritas em diferentes formações hegemônicas sob interpretações específicas, em que seus sentidos podem ser contestados. Uma formação hegemônica é uma configuração de práticas sociais de diferentes naturezas: econômica, cultural, política e jurídica, cuja articulação é assegurada em torno de alguns significantes simbólicos centrais que formam o “senso comum” e fornecem a estrutura normativa de uma dada sociedade. (MOUFFE, 2019, p. 76-77)

Para Mouffe é essencial a criação de uma nova hegemonia, à multiplicação de práticas democráticas institucionalizadas em uma grande diversidade de relações sociais, ou seja, constituída por “uma multiplicidade de posições de sujeito”, onde as diferentes perspectivas possam se expressar.

Nesse sentido, levar a sério o “pluralismo agonístico” requer abrir mão do sonho “que acarreta a fantasia de que poderíamos escapar de nossa forma de vida humana” (MOUFFE, 2005, p. 18).

As recentes tentativas dos neoliberais e dos neoconservadores para redefinir conceitos como a liberdade e a igualdade e para desarticularem a ideia de liberdade da de democracia demonstram como é possível prosseguir diferentes estratégias dentro da mesma tradição democrática liberal, disponibilizando diversos tipos de intimações. Confrontado com esta ofensiva por parte daqueles que pretendem pôr fim à articulação estabelecida no século XIX entre liberalismo e democracia e que querem redefinir a liberdade apenas como uma ausência de coerção, o projecto da democracia radical tem de tentar defender a democracia e expandir sua esfera de aplicabilidade a novas relações sociais, tendo como objetivo criar um outro tipo de articulação entre os elementos da tradição democrática liberal, já não enquadrando os direitos numa perspectiva individualista, mas concebendo-os como “direitos democráticos”. Será, assim, criada uma nova hegemonia, que será resultado da articulação do maior número possível de lutas democráticas. [...] Um projecto de democracia radical e plural, [...] exige a existência de multiplicidade e pluralidade e vê neles a *raison d'être* da política. (MOUFFE, 1996, p. 32-33)

⁵⁰ LEFORT *apud* (MOUFFE, 2019, p. 75).

Se contrapondo as perspectivas liberais e declarando como adversários John Rawls e Jünger Habermas, que defendem e buscam de diferentes maneiras alcançar uma forma de “consenso racional” para “assegurar o futuro das instituições liberal-democráticas” (MOUFFE, 2005, p.17), a autora argumenta que pretende desenvolver uma concepção que se oponha a ideia de que a solução democrática se encontra na construção de uma racionalidade incorporada às instituições liberais que vise à criação de “cidadãos da democracia”. Pois, apesar de compartilhar das mesmas preocupações sobre o estado atual das instituições democráticas que Rawls e Habermas, Mouffe considera suas propostas inadequadas, na medida em que não visualiza a solução dos graves problemas contemporâneos por meio de uma mera substituição da “racionalidade de meios-fins” dominante por uma nova forma, seja ela “deliberativa” ou “comunicativa” (Idem).

De acordo com Mouffe, enquanto para Rawls a questão central gira em torno da “justiça” – pois uma sociedade bem-ordenada é a que funciona mediante o consenso dos princípios acerca da noção de justiça, garantindo a aceitação e a estabilidade das instituições –, para Habermas ela se concentra na “questão da legitimidade” – que se concretiza por meio da formação de uma unidade política através do discernimento racional –, conforme Seyla Benhabib expressa: “a legitimidade em sociedades complexas deve ser pensada como resultante da livre e desimpedida deliberação pública de todos, sobre matérias de interesse comum” (BENHABIB *apud* MOUFFE, 2005, p. 17). Entretanto, Chantal Mouffe defende que a questão primordial não se concentra na possibilidade de conceber “indivíduos democráticos”, mas na “multiplicação de instituições, discursos, formas de vida que fomentem a identificação com valores democráticos” (MOUFFE, 2005, p.17). Portanto, segundo Mouffe o que está realmente em jogo quando se visa a finalidade das instituições democráticas é a constituição de um “conjunto de práticas” que possibilite o surgimento de “formas democráticas de individualidade e subjetividade”.

Eis a razão por que, apesar de concordar com os democratas deliberativos sobre a necessidade de um conceito diferente de democracia, vejo suas propostas como contraproducentes. Em rigor, precisamos formular uma alternativa ao modelo agregativo e à concepção instrumental da política que esse modelo fomenta. Está claro que ao desencorajarem o envolvimento ativo dos cidadãos no funcionamento da unidade política e ao encorajarem a privatização da vida, eles não asseguraram a estabilidade que anunciaram. Formas extremas de individualismo espalharam-se amplamente, ameaçando a própria “fábrica social” [*the very social fabric*]. De outro modo, desprovidos da possibilidade de identificarem-se com concepções preciosas de cidadania,

muitas pessoas estão, em um crescendo, procurando formas de identificação que podem muito frequentemente colocar em risco o laço cívico que deveria unir a associação político-democrática. O crescimento de várias religiões, bem como de fundamentalismos morais e étnicos, é a meu ver a consequência direta do déficit democrático que caracteriza a maior parte das sociedades liberal-democráticas. (MOUFFE, 2005, p.18)

Vale ressaltar, que de fato há espaço para diferentes entendimentos da razão, é inclusive fundamental que se ofereça alternativas para tornar mais amplo o quadro posto pelas perspectivas instrumentalistas. No entanto, para Mouffe, simplesmente substituir uma forma de racionalidade por outra não soluciona o problema real quanto à questão da lealdade política (*allegiance*), pois “a autoridade das instituições políticas não é uma questão de consentimento, mas de contínua adesão dos *cives* que reconhecem suas obrigações de obedecer às condições prescritas pela *res publica*” (OAKESHOTT *apud* MOUFFE, 2005, p. 17).

Em *Por um modelo agonístico de democracia* (2005) Mouffe ilustra, por meio de Wittgenstein que para se chegar a “acordos de opiniões” é preciso primeiramente haver acordo sobre “formas de vida”. A partir de tal referência, Chantal Mouffe introduz o conceito de “jogos de linguagens” para descrever a multiplicidade das práticas e contextos sociais em que a linguagem é utilizada. Segundo Mouffe aplicado à teoria política, “os jogos de linguagem caracterizam uma tradição que constitui uma determinada comunidade” (MOUFFE, 1996, p. 32), onde a tradição por meio dos discursos e práticas nos constitui enquanto sujeitos.

Em seu trabalho tardio Wittgenstein fornece insights importantes para Mouffe, em sua crítica ao consenso racionalista, ao elucidar que concordar com a definição de um termo não é o suficiente para se estabelecer um acordo, é preciso primeiramente estabelecer um acordo sobre o modo de utilização desse termo, o que envolve o entendimento dos procedimentos como conjuntos e práticas. Ou seja, é somente por estarem “inscritos em formas de vidas compartilhadas e em acordos sobre juízos que os procedimentos podem ser aceitos e seguidos” (MOUFFE, 2005, p. 18). Segundo Mouffe, isso significa que os procedimentos devem ser entendido como conjunto de práticas o que se contrapõe a noção de “regras” que, para Wittgenstein por serem inseparáveis de suas formas de vida específicas serão sempre “abreviações de práticas”, por serem constituídas a partir de princípios são apenas aplicadas em casos específicos.

Em nosso desejo de uma compreensão total [...] “aportamos sobre o gelo escorregadio onde não há fricção e, então, de certo modo, as condições são ideais, mas, também exatamente por isso, somos incapazes de andar: então

precisamos de fricção. De volta ao terreno tosco”. (WITTGENSTEIN, *apud* MOUFFE, 2005, p. 18)

A expressão “voltar ao terreno tosco” simboliza para Mouffe a compreensão do fato de que os “obstáculos aos artifícios racionalistas estão longe de ser meramente empíricos ou epistemológicos” na medida em que a objetividade do social traz intrinsecamente os traços de exclusão que governam sua constituição. Sendo assim, por serem ontológicos os obstáculos ao racionalismos impossibilitam conceitualmente pensar a deliberação pública (livre e desimpedida) de todos sobre os interesses comuns, pois as formas particulares de vidas que possibilitam a comunicação e a deliberação são empecilhos a “sua própria condição de possibilidade”. Portanto, Mouffe ao defender um modelo agonístico de democracia como alternativa ao quadro conceitual racionalista, “além de dar ênfase às práticas e aos jogos de linguagem”, afirma que é preciso admitir o fato de que o poder é constitutivo das relações sociais.

Inicialmente, a base teórica de tal perspectiva foi delineada por Mouffe e Ernesto Laclau em *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), onde os autores advogam como tese central da obra que a objetividade do social é constituída por meio de atos de poder.

Isso implica que qualquer objetividade social é em última instância política e que ela tem de mostrar os traços de exclusão que governam a sua constituição. Esse ponto de convergência – ou de arruinamento mútuo – entre a objetividade e o poder é o que nós queremos dizer com “hegemonia”. Esse modo de apresentar o problema indica que o poder não deve ser concebido como uma relação externa acontecendo entre duas identidades pré-constituídas, mas sim como constituindo as identidades elas mesmas. Considerando-se que qualquer ordem política é a expressão de uma hegemonia, de um padrão específico de relações de poder, a prática política não pode ser entendida como simplesmente representando os interesses de identidades pré-constituídas, mas como constituindo essas próprias identidades em um terreno precário e sempre vulnerável. (MOUFFE, 2005, p. 19)

Em suma, Laclau e Mouffe argumentam que “pensar politicamente requer reconhecer a dimensão ontológica da negatividade radical”, pois apenas quando se admite a impossibilidade de superar dialeticamente essa negatividade e que, por isso, a objetividade total nunca será alcançada (devido o horizonte sempre presente da possibilidade do antagonismo) é que se compreende a sociedade em sua totalidade, permeada por contingências e onde qualquer ordem sempre será de natureza hegemônica, como expressão das relações de poder. O que impossibilita almejar no campo da política o estabelecimento de um consenso sem exclusões e de uma sociedade plenamente reconciliada. Portanto, para os autores pensar em um ideal emancipatório,

como uma realização de qualquer forma de “comunismo” é uma utopia que não pode ser formulada.

Posteriormente, a tese chave do pluralismo agonístico é esboçada na obra *The democratic paradox* (2000) na qual Chantal Mouffe apresenta sua concepção de sociedade democrática, tentando deixar claro que mesmo partindo da afirmação de que é impossível erradicar o antagonismo, ainda assim, é possível vislumbrar uma ordem democrática possuidora de uma esfera pública vibrante onde distintas visões conflitantes tem espaço para se expressar, possibilitando a escolha entre projetos alternativos e legítimos. Se diferenciando, portanto, das teorias políticas que também afirmam tal tese (acerca de uma ontologia social antagônica) e acabam recaindo na defesa de uma ordem autoritária como única maneira preventiva de lidar com o potencial de que uma guerra civil ecloda, e dos teóricos políticos comprometidos com a democracia, mas que defendem como única possibilidade de solução uma saída racional para os conflitos políticos.

Lo que me proponía demostrar con este modelo agonista era que, incluso partiendo de la afirmación de la inerradicabilidad del antagonismo, era posible concebir un orden democrático. No obstante, es cierto que las teorías políticas que sostienen dicha tesis generalmente terminan defendiendo un orden autoritario como la única manera de evitar una guerra civil. Es por esto que la mayoría de los teóricos políticos comprometidos con la democracia creen que deben plantear la posibilidad de una solución racional a los conflictos políticos. Sin embargo, mi argumento plantea que la solución autoritaria no constituye una consecuencia lógica necesaria de tal postulado ontológico, y que al establecer una distinción entre “antagonismo” y “agonismo” es posible concebir una forma de democracia que no omita la negatividad radical. (MOUFFE, 2014, p. 16)

A autora defende que uma das funções fundamentais da política democrática é estabelecer instituições que permitam que os conflitos assumam a forma agonística, o que requer que se disponibilize canais e mecanismos por meio dos quais às “paixões coletivas” possam se expressar, permitindo a possibilidade suficiente de identificação, onde prevaleça, ao menos, um consenso conflitante entre os oponentes para que sejam considerados como adversários e não como inimigos. Portanto, Mouffe considera as paixões como uma das forças motrizes do campo da política, definindo-as como os “vários impulsos emocionais que se encontram na origem das diversas formas de identificação coletivas” (MOUFFE, 2015, p. 23).

Após delimitar o plano teórico de sua perspectiva, Chantal Mouffe formula o seu modelo de pluralismo agonístico, como alternativa tanto ao modelo liberal agregativo quanto ao modelo deliberativo, cujo ponto essencial consiste em estabelecer a distinção

“nós-eles” de modo compatível com a política democrática, tal tese desempenha um papel crucial no seu argumento, e é elucidada em diversas de suas obras por meio da noção de “exterior constitutivo”. Conforme Mouffe esclarece a seguir:

Este término fue propuesto originalmente por Henry Staten para referirse a una serie de temas desarrollados por Jacques Derrida en torno a nociones como “suplemento”, “huella” y “diferencia”. El objetivo de Staten era destacar el hecho de que la creación de una identidad implica siempre el establecimiento de una diferencia. [...] Considero que una vez que hemos comprendido que toda identidad es relacional y que la afirmación de una diferencia es una precondition de la existencia de cualquier identidad —es decir, la percepción de un “otro” que constituye su “exterior constitutivo”—, podemos entender por qué la política, que siempre trata con identidades colectivas, tiene que ver con la constitución de un “nosotros” que requiere como su condición misma de posibilidad la demarcación de un “ellos” (MOUFFE, 2014, p. 24).

Por meio da inserção da categoria de “adversário” o “eles”, antes considerados como inimigos, passam agora a ser considerados como grupos e/ou identidade coletivas cujas ideias e princípios são combatidos, mas cujo direito de defender tais ideias não é colocado em questão. Como a própria autora afirma: ”Discordamos, porém, em relação ao sentido e à implementação dos princípios” (MOUFFE, 2005, p. 20), não podendo resolver tal desacordo por meio de deliberação ou de discussão racional somos claramente “inimigos legítimos”, mas por possuímos alguma base ideológica em comum, em virtude de concordarmos com a adesão compartilhada aos princípios éticos políticos da democracia liberal – liberdade e igualdade – somos, portanto, adversários.

Isso não significa, obviamente, que adversários não possam cessar de discordar, mas isso não prova que o antagonismo foi erradicado. Aceitar a visão do adversário significa passar por uma mudança radical de identidades políticas. É mais uma espécie de conversão do que um processo de persuasão racional (do mesmo modo que Thomas Kuhn argumentou que a adesão a um novo paradigma científico é uma conversão). Pactos [*compromises*] certamente são também possíveis; eles são parte integrante do cotidiano da política, mas deveriam ser vistos como interrupções temporárias de uma confrontação contínua. (MOUFFE, 2005, p. 20)

Para Chantal Mouffe o agonismo é a melhor forma de pôr em prática a definição de tolerância liberal-democrática, “a qual não requer a condescendência para com ideias que opomos, ou indiferença diante de pontos de vista com os quais discordamos, mas requer, sim, que tratemos aqueles que os defendem como opositores legítimos” (MOUFFE, 2005, p. 20). Entretanto, vale ressaltar que apesar da inserção da categoria do adversário servir para domesticar os instintos de hostilidade das relações nós-eles, ela não elimina o antagonismo da esfera democrática, por isso deve ser diferenciada da noção liberal de competidor com que ela é comumente confundida. No

agonismo, o que está em jogo é a luta entre projetos hegemônicos que não podem ser reconciliados o que exige necessariamente que um deles deve ser derrotado. Se trata, portanto, de uma confrontação real, mas que ocorre em condições previamente reguladas por meio dos procedimentos democráticos aceitos por ambas as partes.

Monica Stival (2017) nos esclarece que “a própria indeterminação da democracia implica que as oposições tenham eventualmente o sentido de conflito”, pois um modo de existência ameaça e coloca em questão outros modos, o que pressupõe sempre a ameaça de que um antagonismo ecloda. Desse modo, Stival defende que apesar de frágil a saída agônica de Mouffe, por meio de uma luta concreta entre adversários, a luta assegura a manutenção de um solo simbólico comum possibilitando aos diferentes modos de existência lutarem por hegemonia, ou nas palavras de Stival, por uma luta hegemônica “socialista”, “que primasse pelas formas coletivas e solidárias de vida, seria o caso da agricultura familiar frente ao latifúndio, o caso dos negros frente ao racismo, dos refugiados frente às fronteiras excludentes, dos indígenas frente ao colonialismo cultural, etc” (STIVAL, 2017, p. 17).

Para Rancière, por exemplo, a política nasce quando a dominação encontra nos dominados uma entidade específica, e a resistência na forma de alguma organização ou identidade social. Podemos nos valer aqui, de partida, dessa definição apresentada por Rancière quando discute o começo da política entre os gregos: “Há política quando existe uma parcela dos sem-parcela, uma parte ou um partido dos pobres. Não há política simplesmente porque os pobres se opõem aos ricos. Melhor dizendo, é a política – ou seja, a interrupção dos simples efeitos de dominação dos ricos – que faz os pobres existirem enquanto entidade”. (RANCIÈRE *apud* STIVAL, 2017, p.14-15)

Portanto, Mouffe defende em sua perspectiva teórica que o debate intenso de posições políticas é fundamental para um bom funcionamento do regime democrático, a falta de confrontação pode levar a “apatia e ao despreço pela participação política” (MOUFFE, 2005, p. 21), além do perigo do confronto se estabelecer entre outras formas de identificação coletiva. Chantal Mouffe nos adverte que muita ênfase no consenso e a recusa de confrontação podem culminar em uma cristalização das paixões coletivas em torno de questões, que por não poderem ser manejadas [*managed*] pelo processo democrático, “podem desafiar os próprios fundamentos da civilidade” (MOUFFE, 2005, p. 21), trazendo a tona diversas formas de antagonismos.

2.2 O Jogo da política em Michel Foucault: Jogos de saber-poder

“[...] Nós estamos em guerra. Eu não sei porque você está me olhando com essa cara tão simpática. Nós estamos em guerra, o seu mundo e o meu mundo estão em guerra. Os nossos mundos estão todos em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é pra gente continuar mantendo a coisa funcionando”⁵¹ (Airton Krenak).

A política é a guerra continuada por outros meios. (FOUCAULT, 2010, p. 15)

No lugar de trazer à tona o que denominam como a “história das idéias”, traremos à luz o modo como se produziram “em torno dos funcionamentos do poder”, um “certo instrumento de luta – no poder e contra o poder” (FOUCAULT, 2010, p. 114), um instrumento em forma de saber. Um saber parcialmente novo, que é a nova forma da história, que surge a fim de colocar em questão a vontade absoluta do soberano e sua forma de administração. Esse tipo de discurso “vai circular sobretudo, com muitas modificações e conflitos de forma, justamente cada vez que um grupo político quiser, por uma ou outra razão, atacar esse ponto de rearticulação entre o poder e o saber no funcionamento do Estado absoluto da monarquia administrativa” (*Idem*), o saber histórico será considerado então, em sua essência, “uma arma política” apontada contra o adversário “o saber administrativo da monarquia absoluta”, que não teve outra alternativa de se defender a não ser tentar “re-colonizar” e retomar, de certo modo, o controle desse saber.

O que está em jogo nessas genealogias, segundo Michel Foucault, é a compreensão do que consiste esse poder, cujo surgimento e irrupção, ou melhor, “cuja a força, a contundência, o absurdo” aparecem concretamente nos últimos anos, ao mesmo tempo que ocorre o desmoronamento do nazismo e recuo do stalinismo. Para Foucault, a verdadeira questão consiste em se perguntar o porquê da pergunta “*O que é o poder?*”, pois para ele o “que está em jogo” de fato, “é determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas” (*Ibid.*, p.13).

Portanto, a partir do século XIX até a atualidade, Foucault retrata que há nas sociedades modernas um “discurso” e uma “organização do direito público”, articulados tanto ao direito da soberania (aos “princípio da soberania do corpo social e da delegação”), quanto a mecânica da disciplina (“uma trama cerrada de coerções

⁵¹ KRENAK, A. Trecho da entrevista apresentada no episódio “As guerras da conquista”. In: Guerras do Brasil. Doc. Direção de Luís Bolognesi. São Paulo: Netflix, 2018 (26 min).

disciplinares”) que garantem a manutenção da coesão desse corpo social; é entre esses dois limites que está em prática o exercício do poder. Limites que, para Foucault, são heterogêneos e que não há como fazer com que coincidam um com o outro.

O poder se exerce, nas sociedades modernas, através, a partir do e no próprio jogo dessa heterogeneidade entre um direito público da soberania e uma mecânica polimorfa das disciplinas. [...] De fato, as disciplinas têm seu discurso próprio. Elas mesmas são, pelas razões que eu lhes dizia agora há pouco, criadoras de aparelhos de saber, de saberes e de campos múltiplos de conhecimento. Elas são extraordinariamente inventivas na ordem desses aparelhos de formar saber e conhecimentos, e são portadoras de um discurso que não pode ser o discurso do direito, o discurso jurídico. O discurso da disciplina é alheio ao da lei, é alheio ao da regra como efeito da vontade soberana. Portanto, as disciplinas vão trazer um discurso que será o da regra; não o da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra natural, isto é, da norma. Elas definirão um código que será aquele, não da lei, mas da normalização, e elas se referiram necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas. E sua jurisprudência, para essas disciplinas, será a de um saber clínico. [...] E é precisamente do lado da extensão da medicina que se vê de certo modo, ... enfrentar-se perpetuamente a mecânica da disciplina e o princípio do direito. (FOUCAULT, 2010, p. 33-34)

Por meio dessa narrativa, Foucault retrata na aula de 11 de fevereiro do curso *Em defesa da sociedade* (1976), o modo como, a partir de 1760, o poder régio será colocado em questão pelo discurso da história, de origem nobiliária e reacionária. Com o surgimento do saber histórico o poder régio prova o valor político que há nesse saber, ao mesmo tempo em que se defende ao tentar reorganiza-lo: “recolocá-lo em seu jogo de saber e poder, entre o poder administrativo e os conhecimentos que se formavam a partir dele” (*Ibid.*, p. 115). Nesse momento, segundo Foucault, é possível ver surgir também na base do poder, onde terminam as redes de poder, o que se forma não é uma produção ideológica, mas efetivamente é onde se formam os instrumentos de formação e acúmulo de saberes. Portanto, o poder não pode se exercer sem formar, organizar e colocar em circulação um saber, ou como o próprio Foucault denomina sem a formação dos “aparelhos de saber”.

A partir da disputa entre o príncipe e a administração pública se desenvolveu a implementação do “Ministerio da história” para restabelecer, na medida do possível, algum tipo de vínculo entre o saber do príncipe e a história, para que a última funcionasse em meio ao jogo do poder e dos conhecimentos de sua administração pública, assegurando assim de forma controlada a tradição ininterrupta da monarquia.

[...] toda uma nova morfologia do saber histórico, que daí em diante vai ter um novo domínio de objetos, um referencial novo todo um campo de processos até então não somente obscuros, mas também totalmente menosprezados. Remontam à superfície, como temática capital a história, todos esses processos sombrios que se passam no nível dos grupos que se

enfrentam sob o Estado e através das leis. É a história sombria das alianças, das rivalidades dos grupos, dos interesses disfarçados ou traídos; a história das reversões dos direitos, das transferências das fortunas; a história das fidelidades e das traições; a história das despesas, das extorsões, das dívidas, das velhacarias, dos esquecimentos, das inconsciências, etc. É, de outro lado, um saber que terá como método não a reativação ritual dos atos fundamentais do poder, mas, ao contrário, uma decifração sistemática de suas intenções maldosas e a rememoração de tudo quanto ele tiver sistematicamente esquecido. É um método de denúncia perpétua daquele que foi o mal na história. Já não se trata da história gloriosa do poder; é a história de seus submundos, de suas maldades, de suas traições. (FOUCAULT, 2010, p. 113)

Foucault traz à tona por meio da história do direito, a denúncia “das traições e de todas as traições que estavam relacionadas às traições” (*Ibid*, p.110), onde vão se opor, em sua própria forma, no decorrer da história os diversos saberes: como o dos escrivão e do juiz ao da nobreza, traída e humilhada, cuja a forma profundamente antijurídica se voltará contra o saber dos escrivães (que remete sempre uma atualidade do texto a lei para a vontade do rei), denunciando-a por trás da escrita a rememoração de todos os desusos. Segundo Foucault, os saberes do juiz ou do escrivão será o primeiro adversário legítimo do saber histórico. Entretanto, surgirá também outro grande adversário ao saber da nobreza, o saber do intendente, que será capaz de restringir as riquezas e o poder dos nobres. Em suma, trata-se do saber:

[...] dos intendentes, das repartições públicas, do saber econômico, [...] do saber do escrivão, do saber do tribunal, o que está em questão é o saber que se constitui do Estado ao Estado, o qual foi substituído por outra forma de saber, cujo perfil geral é a história. Mas a história de quê? [...] Até então, a história sempre fora apenas a história que o poder contava sobre si mesmo, a história que o poder mandava que contassem sobre ele: era a história do poder pelo poder. Agora, a história que a nobreza começa a contar contra o discurso do Estado sobre o Estado, do poder sobre o poder, é um discurso que vai fazer, creio eu, explodir o próprio funcionamento do saber histórico. É aí que se desfaz, creio eu - e isso é importante - a dependência entre, de um lado, a narrativa da história e, do outro, o exercício do poder, seu fortalecimento ritual, a formulação cheia de imagens do direito público. (FOUCAULT, 2010, p. 110-112)

É fundamental, retomar e compreender esses jogos entre o saber e o poder, especificamente no curso *Em defesa a sociedade* (1976), que é o foco do nosso estudo, para esclarecer que ao nosso ver Michel Foucault não usou em suas obras o termo “poder agônico”, no entanto, em sua analítica do poder ele fez contribuições significativas e essenciais para a compreensão do que consiste as relações do poder e os jogos da política. Ao rejeitar a ideia de poder como resultante de um elemento centralizado em uma única forma de autoridade e desse modo, se concentrar na análise das instituições sociais, disciplinares, de vigilância e do biopoder, Foucault traz à luz em sua microfísica a dinâmica agonística (dos jogos, das disputas e competições) e

antagonística (dos enfrentamentos, dos combates e da guerra) presente em todas as relações, não se limitando apenas às estruturas das instituições formais e governamentais, ele expande a análise do poder abrangendo todas as relações sociais e discursivas. Explorando também como o poder se manifesta através dos jogos, ou melhor ao nosso ver, no “agonismo” entre saber/poder, analisando as narrativas e discursos que moldam as normas e as estruturas sociais.

No curso *Em defesa da sociedade* fica claro que os jogos da política incluem também a luta pelo controle social através da influência das narrativas e dos discursos que moldam a vida das pessoas, influenciando a saúde, sexualidade e o comportamento da população, assim como influenciam as práticas sociais. Como o próprio Foucault nos adverte ao afirmar que “a política é a guerra continuada por outros meios”, que não foram as guerras civis, sociais, nem as lutas religiosas do Renascimento, dentre outros conflitos, que introduziram o tema do dualismo nacional como reflexo ou a expressão deles, foi o embate entre o saber e o poder político que permitiu dar origem “a duas coisas capitais ainda não inscrita na história nem no direito público” (FOUCAULT, 2010, p. 10).

Em resenha ao curso *Em defesa da sociedade*, Velten (2020) afirma que a expressão com a qual Foucault apresenta a política como alternativa às infundáveis guerras medievais, ou seja, a suposta solução para a paz se dá desta “dramaticidade suja da guerra”, que deu origem à lei, “por mais paradoxal que isso possa parecer, não há neutralidade nem paz, está-se sempre em guerra” (VELTEN, 2020, p. 511). De acordo com Velten, é a partir da introdução do método genealógico feito por Foucault que o estudo da relação entre poder e saber será explorada longe dos idealismos teóricos jurídicos.

Foucault afirma que o tema do dualismo nacional foi introduzido na história do direito público por meio de um conflito, de um “combate de retaguarda”, que permitiu indagar:

[...] É, de uma parte, o problema de saber se, efetivamente, a guerra de grupos hostis constitui a subestrutura do Estado; é de outra, o problema de saber se o poder político pode ser considerado ao mesmo tempo o produto, o árbitro até certo ponto, porém o mais das vezes o instrumento, o aproveitador, o elemento desequilibrante e partidarista nessa guerra. É um problema preciso e limitado, mas essencial todavia, creio eu, a partir do qual a tese implícita da homogeneidade do corpo social (que nem sequer necessita ser formulada de tanto que é aceita) vai ser quebrada. Mas como? Pois bem, a partir de um problema que eu diria de pedagogia política: que deve saber o príncipe, de onde e de quem ele deve receber seu saber; o que está habilitado para constituir o saber do príncipe? (FOUCAULT, 2010, p. 107)

De acordo com João Paulo Ayub Fonseca (2009), é por meio desse estudo acerca da produção e do funcionamento dos saberes médicos e sua relação com as práticas sociais que permitem o desenvolvimento da “analítica do poder” foucaultiana. O poder como “regime de forças articulado às formas do saber” (*Ibid.*, p. 15), gera constantes produções e multiplicação de funções que culminam na disciplinarização do corpo à gestão da população. O que conduz a genealogia a ser o registro histórico do corpo e da vida dos sujeitos, traduzindo por meio de um trabalho meticuloso os documentos e saberes sujeitados.

Nos apoiando na interpretação de Rafael G. Dias (2022) que esclarece que apesar da hipótese Nietzsche empregada por Foucault ter como ponto de partida a análise da guerra, enquanto poder político, para compreensão do que consistem as relações de poder, não podemos deixar de perceber que tal hipótese “opera necessariamente junto da invenção de discursos de verdade, a produção de modos de verdade que tornam o exercício do poder aceitável” (DIAS, 2022, p.159). Sendo assim, é preciso ter sempre em mente que não há em Foucault uma teoria essencialista do poder:

Por mais que este se utilize de uma chave operatória declarada como “hipótese Nietzsche”, a questão fundamental para essa perspectiva é pensar o “jogo” imanente das relações entre poder e saber enquanto instrumentos das relações de força que tornam uma configuração de dominação aceitável. Os exercícios de poder, enquanto práticas determinadas historicamente, não podem ser separados das relações de saber que os colocam em uma dimensão “do verdadeiro”; e neste ponto, boa parte dos estudos de Foucault mostram o descompasso entre as teorias jurídicas sobre certas práticas e seu estatuto real de aplicação sobre os indivíduos. Portanto, o aspecto da guerra não se faz presente apenas naquilo que tangência uma dominação pelo poder; a luta também se faz presente no estabelecimento das verdades “científicas”; já que é nesse jogo do poder-saber que “realidades” novas são inventadas a fim de produzir formas de se relacionar sujeitos e assujeitamentos. É essa trama histórica, e muitas vezes paradoxal, que conforma uma analítica do poder: uma maneira de olhar difusa que visa à heterogeneidade própria das práticas discursivas e não discursivas que engendram indivíduos e coletividades em função de disputas reais e muitas vezes apagadas pela homogeneidade pacífica da razão e do conhecimento. (DIAS, 2022, p.159)

Desse modo, “frente ao desenvolvimento da medicina e da medicalização geral do comportamento, das condutas, dos discursos, dos desejos” (FOUCAULT, 2010, p. 34), dentre outros controles, Foucault indaga sobre qual o modo de resistência nos resta na atualidade, frente às usurpações da mecânica disciplinar? “Quando se quer objetar alguma coisa contra as disciplinas e contra os efeitos do saber e do poder que lhes são vinculados, que se faz concretamente? Que se faz na vida? Que fazem o sindicato da magistratura ou outras instituições como esta? Que se faz, senão precisamente invocar esse direito formal e burguês, que na realidade é o direito da soberania?” (*idem*).

Não coloco uma substância da resistência face a uma substância do poder. Digo simplesmente: a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa. (FOUCAULT, *apud* FONSECA, 2009, p.37)

Portanto, para Foucault, é fato que a soberania e a disciplina (legislação, direito da soberania e mecânicas disciplinares) são as peças fundamentais que constituem os mecanismos gerais do poder em nossa sociedade, logo ele conclui que nos encontramos em uma “espécie de ponto de estrangulamento”, que não podemos deixar que continue indefinidamente, é preciso tentar resistir e limitar os próprios efeitos desse poder, em busca de uma nova alternativa de direito, só que agora “indisciplinar” e “liberto do princípio da soberania”. Sendo assim, a resposta a esses questionamentos se encontra “na luta contra tudo e todos que sejam obstáculos à sua determinação específica e seus desígnios históricos”⁵², tese que Foucault formulou posteriormente em suas obras, ressaltando que só há liberdade na agonística⁵³.

2.3 A política como espaço de resistência

Consoante à proposição indicada em *Hegemony and Socialist Strategy* [...], o cerne do entendimento de transformação política e de transcendência da sociedade capitalista se fundamenta na pluralidade dos agentes sociais e de suas lutas, não de um conflito capitaneado por um ator excepcional – no caso, o proletariado. Para completar o modelo, a subversão da hegemonia se daria a partir da ideia [...] de guerra de posições, “iniciada em vários contextos, e fundada na sinergia entre uma pluralidade de atores: movimentos sociais, partidos e sindicatos”.⁵⁴

Desde meados do século XIX, é possível observar nos países de capitalismo avançado a falta da construção simbólica de um espaço nacional, através da ação de uma figura que represente a emergência do “povo” como um agente histórico. Tal ausência de representação, aparentemente, se deve à multiplicação e ao desenvolvimento desigual das posições democráticas que contribuíram consideravelmente para diminuição das lutas em torno de um pólo popular. Com a tendência cada vez menor da unificação em torno das lutas populares, as condições de

⁵² CASTELO BRANCO, G. “Agonística e palavra”: as potências da liberdade. IN: CASTELO BRANCO, G; VEIGA-NETO, A. Foucault: Filosofia & Política. Belo Horizonte: Autêntica, 2011-2013.

⁵³ Michel Foucault ao final da década de 70, em seus trabalhos posteriores ao curso *Em defesa da sociedade* se concentra nas diferentes formas de resistência ao poder, se contrapondo a ideia de que a resistência se encontra necessariamente no ato político revolucionário, pois para ele a resistência pode ser também uma prática de autotransformação dos sujeitos políticos. De acordo com César Candioto, Foucault introduz em sua hipótese uma ética definida por meio da relação do sujeito definido em sua “relação de si para consigo”, de “modo agonístico pela provocação inacabada entre querer e liberdade” (CANDIOTO, p. 105, p. 2011).

⁵⁴ MOUFFE, *Agonistics: thinking the world politically*, *apud* SILVA, 2015, p. 191, (Tradução do autor).

luta política no capitalismo maduro, se distancia de uma clara política de fronteiras, adotando um novo padrão em torno de “lutas essencialistas”.

Entretanto, conforme esclarece Chantal Mouffe em uma perspectiva democrática agonística cuja abordagem é pautada no antiessencialismo, a categoria “povo” não é compreendida como um referente empírico, mas como uma construção política discursiva que não pode preexistir “à sua articulação performativa” e muito menos ser “compreendida a partir de categorias sociológicas” (MOUFFE, 2019, p. 101). Pois, por ser criada como uma vontade coletiva, a partir de uma cadeia de equivalência, a categoria “povo” não pode ser considerada como um sujeito homogêneo, onde as diferenças são sintetizadas à unidade. Sendo assim, Laclau e Mouffe (2015) esclarecem que é essencial à multiplicidade das lutas democráticas entrarem em equivalência umas com as outras, a fim de dividir o espaço político em dois campos, ou seja, para que uma nova hegemonia se constitua é necessário haver a proliferação de diversos elementos, tais como: “sistemas de diferenças que definem parcialmente identidades relacionais; cadeias de equivalência que subvertem estas últimas, mas que podem ser transformisticamente recuperadas na medida em que o próprio lugar de posição se torna regular e, desta forma constitui uma nova diferença; formas de sobredeterminação que ou concentram poder, ou formas diferentes de resistências a ele, e assim por diante” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 223).

Em suma, os autores esclarecem que uma relação de equivalência é aquela onde as diferenças se mantêm ativas, pois se tais diferenças forem eliminadas elas se constituíram em uma simples identidade. Portanto, só há constituição de diferenças verdadeiramente democráticas quando elas se opõem a forças ou aos discursos que negam a todas elas, ou seja, quando o povo já constituído por meio de suas diferenças, confrontam um adversário “através da luta política e estão sempre suscetíveis à rearticulação, através de intervenções contra-hegemônicas (MOUFFE, 2019, p. 102-103).

Negar a existência de um vínculo a priori necessário entre posições de sujeito não significa que não haja um esforço constante para estabelecer entre elas vínculos, históricos, contingentes e variáveis. Esse tipo de vínculo, que estabelece uma relação contingente e não determinada entre as diferentes posições, é o que é chamado de uma “articulação”. Mesmo que não haja vínculo necessário entre diferentes posições de sujeito, no campo da política, há sempre discursos que tentam fornecer uma articulação de diferentes pontos de vista. (MOUFFE, 2019, p. 136)

É possível observar por meio da perspectiva afro decolonial de Lélia Gonzalez, um exemplo de como se constitui uma luta por meio de cadeias de equivalências, como

sugere Laclau e Mouffe, onde a luta democrática emerge no interior de um conjunto de posições. Gonzalez (2020) aponta, por meio do contexto histórico da participação da mulher negra na luta sociopolítica, o desenvolvimento e a expansão dos movimentos sociais que emergiram na metade dos anos 70 como o momento em que se tornou possível a mobilização e a participação de ambos setores da população brasileira, “não apenas em termos de reivindicação de direitos mas de uma intervenção mais direta na política”. (GONZALEZ, 2020, p.161). Dando ênfase, especialmente, ao movimento negro e ao movimento de favelas, ela relata:

O movimento negro teve (e continua a ter) um papel extremamente relevante na luta antirracista em nosso país, inclusive sensibilizando setores não negros, e buscou mobilizar diferentes grupos da comunidade afor-brasileira para uma discussão sobre o racismo e suas práticas. [...] O movimento dessas lutas são as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, grandes centros urbanos do Sudeste onde as contradições do “milagre brasileiro” logo se tornaram evidentes. Entre os movimentos políticos negros vale mencionar o Movimento Negro Unificado (MNU), que em seus primeiros dois anos de existência (1978-80) não apenas alcançou outros estados do Sudeste, Sul e Nordeste como desenvolveu uma série de atividades que contribuíram enormemente para o avanço da consciência democrática antirracista e colonialista) em nosso país. [...] Enquanto o movimento negro teve origens nos setores da classe média negra, o movimento de favelas foi criado pelo subproletariado urbano, habitante das favelas e regiões periféricas, em associações de moradores. Vimos antes que a população das favelas, em especial nos grandes centros urbanos do Sudeste (Rio e São Paulo), cresceu enormemente e hoje constitui uma parcela significativamente alta dessas populações urbanas. Suas reivindicações dizem respeito a melhores condições de transportes, moradia e educação, saúde etc. e a questão sobre os títulos de propriedade das terras que ocupam. Desnecessário dizer que a presença de mulheres negras no movimento negro tem sido muito significativa. (GONZALEZ, 2020, p. 162)

Gonzalez nos mostra que dado seu caráter inovador (considerando as manifestações políticas da sociedade brasileira) o movimento de favelas como extensão do movimento negro, possibilitou o início do processo de germinação de uma consciência nacional antirracista, influenciando também os setores da classe média branca na organização do que veio a ser conhecido como movimento dos bairros⁵⁵. Exemplos que evidenciam como diferentes posições de sujeitos com uma multiplicidade de pautas reivindicatórias, podem se articular em uma luta hegemônica por meio de uma aliança entre as forças, segundo Mouffe e Laclau:

[...] nada pode consolidar mais as lutas antirracistas do que a construção de formas estáveis de sobredeterminação entre conteúdos tais como, antirracismo, antissexismo e anticapitalismo, os quais, por si sós, não se opõe a hegemonia, mas é um momento interno de uma operação hegemônica mais

⁵⁵ Lélia Gonzalez (2020, p. 162) afirma que os movimentos de bairros tem atuação expressiva no Rio de Janeiro, por exemplo, onde existe dois tipos de organização: a Federação das Associações de Favelas no Rio de Janeiro (Fafarj), e a Federação das Associações de Moradores do Rio de Janeiro (Famerj).

ampla. (Evidentemente, esta operação não necessariamente passa pela “forma-partido”, nem por uma forma institucional única, nem por qualquer outro tipo de arranjo *a priori*). (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 222)

Outro ponto que vale destacar, na obra *Por um feminismo afro-latino-americano*, é a perspectiva de Gonzalez acerca da defesa de uma luta feminista afro decolonial, onde ela afirma que para tal defesa é fundamental considerarmos a realidade histórica das “*amefricanas*” do Brasil e de outros países da região, incluindo as ameríndias, na qual a opressão ocorre por múltiplos fatores, seja relacionado a raça, a classe e etc. Ao refletir sobre a presença negra na construção cultural do continente americano, ela percebe que é possível expandir a luta do movimento negro de mulheres à uma perspectiva e prática mais ampla, para além do caso brasileiro.

Gonzalez leva em consideração as exigências de uma interdisciplinaridade e estabelece a categoria denominada como “amefricanidade”, que remete aos termos “*afro-american*” e “*african-american*” noções que, além de soar inconscientemente de forma a supor uma posição imperialista dos Estados Unidos, ao se autoconsiderarem como “A América”, soam como se só existissem negros nos EUA e não no continente americano como um todo. Sendo assim, Gonzalez coloca em questão a forma de como intitular os outros países da América, “como a América do Sul, Central, Insular e do Norte?” (GONZALEZ, 2020, p. 134), considerando que nesses países também existem grupos étnicos subordinados à exploração.

Nessa perspectiva, não podemos ignorar o importante papel dos movimentos étnicos como movimentos sociais. Por um lado, o movimento indígena, cada vez mais forte na América do Sul (Bolívia, Brasil, Peru, Colômbia, Equador) e América Central (Guatemala, Panamá e Nicarágua...), não só propõe novas discussões sobre estruturas sociais tradicionais mas busca a reconstrução de sua identidade ameríndia e o resgate da própria história. Por outro lado, o movimento negro - e vamos falar sobre o caso brasileiro, esclarecendo a articulação entre as categorias de raça, classe, sexo e poder - desmascara as estruturas de dominação de uma sociedade e de um Estado que considera “natural” o fato de que quatro quintos de força de trabalho negra são mantidos presos em uma espécie de cinto socioeconômico que “lhes oferece a oportunidade” de trabalho manual e não qualificado. Desnecessário dizer que, para o mesmo trabalho realizado por brancos, os rendimentos são sempre mais baixos para trabalhadores negros de qualquer categoria profissional (especialmente aquelas que exigem qualificações mais altas). Enquanto, isso a apropriação lucrativa da produção cultural afro-brasileira (transfigurada em brasileira, nacional etc.) também é vista como “natural”. (GONZALEZ, 2020, p. 147)

Portanto, para além da identidade de gênero a luta feminista afro decolonial defendida por Gonzalez não se restringe apenas a lutas das mulheres, mas constitui a essência comum da luta tanto dos homens quanto das mulheres pertencentes a esses grupos. Pois, quando consideramos experiências históricas tanto como as da escravidão

negra quanto a do genocídio dos povos indígenas, constatamos que elas foram “terrível e sofridamente vivida por homens e mulheres, sejam crianças, adultos ou idosos. E foi dentro da comunidade escrava que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular pela libertação” (GONZALEZ, 2020, p. 147).

Para Lélia Gonzalez, a participação política ativa é essencial para a formação da consciência das discriminações sociais enfrentadas cotidianamente, além do fato delas constituírem as referências básicas da luta comum de homens e mulheres que pertencem aos grupos subordinados. Por isso, ela defende que o movimento das mulheres é também a luta dos movimentos étnicos-sociais, não aderindo, portanto, apenas à teoria e práticas feministas. Tal perspectiva de luta feminista também é defendida por Chantal Mouffe, na medida em que ela argumenta que o espaço político da luta feminista é constituído em meio ao mesmo “conjunto de práticas e discursos que criam as diferentes formas de subordinação”. Sendo assim, a luta feminista ao considerar “o momento histórico particular, as instituições e as práticas das quais a categoria mulher é produzida”, negando haver um único mecanismo de opressão das mulheres um imenso campo de possibilidade política da luta feminista. Portanto, creio que Lélia Gonzalez apresenta em sua perspectiva teórica os exemplos de lutas que mobilizam na prática as resistências que são necessárias para alcançar uma nova hegemonia pautada nos valores verdadeiramente democráticos.

De acordo com Chantal Mouffe, é fundamental o estabelecimento de “uma multiplicação de práticas” institucionalizadas num número cada vez mais diverso de relações sociais, de forma a constituir uma multiplicidade de posições de sujeitos, a partir da matriz democrática. Por isso, há, definitivamente, a necessidade de levarmos em conta todas as lutas democráticas que surgiram e surgem cada vez mais em diversas relações sociais e que, não podem ser representadas e muito menos compreendidas, apenas por meio da categoria de “classe”. Pois, a radicalização da democracia demanda uma transformação das estruturas de poder existente, visando a construção de uma nova hegemonia por meio da criação de cadeias de equivalências em torno das diversas lutas democráticas, antigas e atuais, que construam uma vontade coletiva, um “nós” pautado nas forças democráticas radicais.

Em *Hegemonia e estratégia socialista*, Mouffe e Laclau defendem que é preciso colocar em questão todo o imaginário político jacobino e marxista, onde houve a postulação da necessidade de um momento fundante de ruptura entre o povo/*ancien*

régime, que ao exaurir a sua potencialidade foi substituído pela introdução da luta de classes pelo marxismo, na tentativa de construir uma visão do político que recapturasse a complexidade e pluralidade peculiares ao social nas sociedades industriais. Entretanto, segundo os autores, Marx mudou a dimensão temporal na medida em que a dicotomia social e política é relegada para o futuro. Sendo assim, Laclau e Mouffe defendem que tal imaginário deve ser questionado por um projeto de radicalização da democracia:

A rejeição de pontos privilegiados de ruptura e a confluência das lutas num espaço político unificado, e a aceitação, ao contrário, da pluralidade e indeterminação do social, nos parecem as duas bases fundamentais a partir das quais um novo imaginário político pode ser construído, radicalmente libertário e infinitamente mais ambicioso em seus objetivos que o da esquerda clássica. Isto demanda, em primeiro lugar, uma descrição do terreno histórico no qual tal imaginário emergiu, que é o campo do que chamaremos a “revolução democrática”. [...] A problemática teórica que apresentamos exclui não apenas a concentração do conflito social em agentes históricos aprioristicamente privilegiado, mas também a referência a qualquer princípio ou substrato geral de natureza antropológica que, ao mesmo tempo em que unificasse as diferentes posições de sujeitos, daria um caráter de inevitabilidade à resistência contra as diversas formas de subordinação. (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 235)

Para Chantal Mouffe uma ordem hegemonia será sempre incompleta, pois as relações de autoridade e poder nunca desapareceram por completo, o que é ideal para prevenir que uma sociedade não seja governada apenas por uma única lógica democrática “é importante abandonar o mito de uma sociedade transparente reconciliada consigo própria, porque este tipo de fantasia conduz ao totalitarismo”. (MOUFFE, 1996, p. 33). Por isso, ao defender um modelo agonístico de democracia, Mouffe enfatiza que os consensos temporários só podem se estabelecer como hegemonias temporárias, determinadas por meio de uma disputa em torno desse momento hegemônico. Sendo assim, Mouffe rejeita qualquer fundamento que seja naturalizado nas diferentes lutas contra o poder, não há, portanto, nada de inevitável, pois há sempre razões para um tipo de emergência das lutas e para as diferentes modulações que elas podem adotar.

A agonística entre liberdade e poder não é uma questão simples. A liberdade é tanto condição para o exercício do poder quanto da resistência a ele. A agonística ou em outros termos, toda luta individual e social pró ou contra a efetivação da liberdade torna-se, assim, uma questão política incontornável, “tarefa política inerente a toda existência social”⁵⁶.

Ao afirmar que a “luta contra a subordinação não pode ser o resultado da própria subordinação” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 235), é colocada em questão a

⁵⁶ FOUCAULT, *apud* (CASTELO BRANCO, 2013, p. 154).

possibilidade da determinação da forma da resistência, contrapondo-se a perspectiva de Foucault que, ao pensar a questão da resistência a mobiliza pelo campo da ética como se a liberdade fosse cultivada a princípio pelo indivíduo “capaz de deliberar e experimentar novas formas de subjetivação”, determinando que “a liberdade é tanto como uma condição para o exercício do poder e da resistência a ele” (FOUCAULT, *apud* CASTELO BRANCO, 2013, p. 154).

Para Foucault, pensar a política é o mesmo que observar os afrontamentos nas relações de poder, com ênfase nas resistências e estratégias postas em jogo para ampliar o campo da liberdade. Um processo de libertação, não se limita ao campo das lutas das minorias e de classes, mas põe também em cena o estatuto da liberdade individual, uma vez que a liberdade pessoal culmina no universo da comunidade e do mundo social. [...] Contrapondo-se a esses processos individualizadores, por meio dos quais são internalizados certos padrões socialmente desejáveis de vida subjetiva, Foucault toma para si a palavra de ordem da recusa das formas de subjetivação que nos foram impostas durante os últimos séculos, uma recusa que se desdobra na elaboração posterior de efetivos espaços de liberdade. Cabe a nós mesmos, //deliberar e experimentar novas formas de subjetivação. (CASTELO BRANCO, 2013, p. 154).

Portanto, Mouffe e Laclau afirmam que embora seja possível concordar com Foucault, “que onde há poder há resistência, afirmam que é preciso reconhecer que as formas da resistência abrangem a possibilidade delas serem múltiplas e variadas. Ou seja, os autores destacam que a política enquanto “prática de criação, reprodução e transformação de relações sociais” não pode ser localizada num nível determinado do social, já que o problema do político é o problema da instituição do social. Segundo Stival, esse é o ponto limite de pensar o político em Foucault: “a impossibilidade de pensar a luta coletiva é índice do limite político de Foucault” (STIVAL, 2017, p. 28), por isso Stival também questiona o argumento de Mouffe e Laclau que ao mencionarem “formas de resistência”, afirmam que elas podem se manifestar “através de uma afirmação do individualismo”, que automaticamente faz entrar em contradição com a crítica que os autores estabelecem a Foucault.

3. Conclusão

Aceitar, com Foucault, que não pode haver uma separação absoluta entre validade e poder (uma vez que a validade é sempre relativa a um regime específico de verdade ligado ao poder), não significa que, num dado regime de verdade, não possamos distinguir entre aqueles que respeitam a estratégia da argumentação e as respectivas regras e aqueles que simplesmente querem impor a sua força. (MOUFFE, 1996, p. 29)

O objetivo principal do presente estudo visou a compreensão e análise do poder político como *Agon*, com o intuito de destacar as diferenças entre duas categorias do poder: como “agonismo e jogo” e como “antagonismo e enfrentamento”. Para compreender por meio desse quadro de referência, em que medida as categorias políticas de Foucault e Mouffe se aproximam ou se afastam de seus significados. Possibilitou-nos a destacar diversos pontos de concordância entre as perspectivas.

Tal análise tornou mais clara os diversos pontos de convergências teóricas, mesmo que as abordagens trabalhem de formas distintas à questão do poder político. Vale ressaltar, que Mouffe e Foucault estão interessados em compreender como o poder opera por meio das relações de forças, a fim de propor formas de resistência às manifestações antagônicas que emergem do campo social.

Ao refletir sobre o poder a partir da análise dos enfrentamentos que perpassam o campo social, como resultado de diversas relações infinitesimais de poder que é possível observar nas práticas sociais. Foucault expressa sua compreensão de que as relações de poder atuam como um fenômeno massivo de dominação: dos indivíduos uns com os outros, entre grupos, classes e raças. O poder então não será algo que se partilhe, nem entre os detentores do poder nem entre os que são submetidos a eles, as relações de poder são analisadas por Foucault como algo que circula, que funciona e se exerce em rede, se multiplicando em cadeias. Em meio a essas redes os indivíduos circulam e estão sempre em posição de serem submetidos a novas formas de poder, assim como podem também para exercê-las, portanto o poder “transita entre os indivíduos”. De acordo com Candiotti, Foucault encontrou nessas sedimentações históricas: “mais do que exercícios operacionais de poder, *ele identificou* verdadeiros efeitos de dominação que praticamente anularam quaisquer possibilidades de resistências, bem como práticas de sujeição que alimentaram aceitações incondicionais e quase sectárias daquelas formas de dominação” (CANDIOTTO, 2011, p. 93).

Portanto, ao analisar a multiplicidade do poder que se exerce microscopicamente no campo social, Foucault não se baseará em pressupostos ontológicos e muito menos antropológicos, pois em sua perspectiva o poder não é intrínseco à sociedade. Ponto de

divergência da perspectiva mouffeana, na qual o poder é apresentado de forma ontológica, como constitutiva do poder político. Chantal Mouffe ao privilegiar perspectivas políticas e sociais, que dividem o corpo social em dois campos antagônicos, pensa o poder por meio de concepções antropológicas que pressupõe as relações sociais entre os homens como hostis e conflituosas. Essa divisão do corpo social é essencial à Mouffe em sua proposta de democracia radical. Entretanto, no curso *Em defesa da sociedade*, Foucault se concentra nas narrativas que dividem a totalidade do corpo social, criticando os enfrentamentos reais que permeiam o contexto histórico do poder. Vale destacar, que ambas as concepções políticas não concebem uma subversão à ordem vigente por meio de um ato de fundação, ou por meio de uma revolução, tanto para Mouffe quanto para Foucault a resistência se dá por meio de lutas, coletivas e/ou individuais em prol de estabelecer uma ordem hegemônica, ou em prol de alcançar a liberdade. Por fim, Chantal Mouffe e Michel Foucault defendem uma concepção antiessencialista das identidades, negando que haja um pressuposto antropológico a priori da natureza humana.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

I. Obras Principais:

FOUCAULT, M. *Dits et écrits* (1954-1988), 2 v. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Ditos e Escritos: Estratégia, poder-saber*. Org. e seleção de textos: Manoel B. da Motta, Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro, vol. IV, 2ª ed. 2006, p. 174.

_____. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France* (1975-1976). Eds Bertani, M. & Fontana, A. Gallimard; Seuil: Paris, 1997.

_____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *Historie de la sexualité 1: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

LACLAU, E; MOUFFE, C. *Hegemonia e Estratégia Socialista: Por uma política democrática radical*. Trad. Joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr. e Aécio Amaral. São Paulo: Intermeios, 2015.

MOUFFE, C. *Agonistics: Thinking the world politically*. Verso: London, 2013.

_____. *Agonística: pensar el mundo políticamente*. - 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2014.

_____. “Chantal Mouffe – Entrevista”. *Revista da Faculdade de Direito-UFPR*, Curitiba, n.51, p 237-254, 2010.

_____. *O regresso do político*. Gradiva: Lisboa, 1996.

_____. *Pensando a democracia moderna com, e contra, Carl Schmitt*. In: *Cadernos da Escola do Legislativo*. Belo Horizonte, 1994.

_____. *Por um modelo agonístico de democracia*. *Revista Sociologia e Política*, Curitiba, Nº 25, p. 11-23, Novembro de 2005.

_____. *Sobre o Político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

NIETZSCHE, F. *A Disputa de Homero*. In: *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

Letras, 2012.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

II. Obras de Comentadores:

CANDIOTTO, C. “A governamentalidade em Foucault: da analítica do poder à ética da subjetivação”. Revista O que nos faz pensar nº31, dezembro de 2011.

CASTELO BRANCO, G. Agonística e palavra: as potências da liberdade. IN: CASTELO BRANCO, G; VEIGA-NETO, A. Foucault: Filosofia & Política. Belo Horizonte: Autêntica, 2011-2013.

_____. *Michel Foucault: Filosofia e biopolítica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CHAUI, M. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, volume 1/ Marilena Chaui, 2. ed. - rev. e ampl.- São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. *La démocratie sans ‘demos’*, Paris: PUF, 2010.

DARDOT, P; LAVAL, C. *La Nouvelle Raison du Monde: Essai sur la Société Néolibérale*. Paris: La Découverte, 2010.

FONSECA, T. L. da. Resenha: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Revista De Filosofia: Trans/Form/Ação, São Paulo, 21/22, p. 195–200, 1999.

FONTANA, A; BERTANI, M. “*Situação do Curso*”. In: FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad.. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005/2010.

LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. Org. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. *O que é poder*. Col. Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *Transgredir a Finitude*. In: Recordar Foucault: Os textos do Colóquio Foucault. Org. Renato Janine Ribeiro, Editora: Brasiliense, 1985.

MARTON, S. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche/Scarlett Marton*. 3.ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

MULLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*, Trad.: Claudemir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

SARDINHA, D. “Um silêncio de Foucault sobre o que é a política”. IN: CASTELO BRANCO, G; VEIGA-NETO, A. Foucault: Filosofia & Política. Belo Horizonte: Autêntica, 2011-2013.

III. Outras obras:

ANDRADE, T; CASTILHO, M, S. *Estamos em guerra: da retórica ao enfrentamento num cotidiano militarizado*. Revista de Psicol. estud., v. 25, e45469, 2020.

AZEREDO, V, D, de. “A metodologia de Foucault no trato dos textos nietzschianos”, Cad. Nietzsche, São Paulo, v.1, n.35, p. 57-85, 2014.

- BALBINO, L, de P. Michel Foucault crítico da revolução: revolução, resistência e subjetivação em Foucault. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/11577>
- BERNARDO, T. “O dia em que o Zoom foi uma janela aberta: Ensaio sobre acontecimentos sociopolíticos, culturais e institucionais do Brasil e do Mundo”. Observatório Psicanalítico, OP 430/2023. Disponível em: <https://febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico-op-430-2023/> Acesso: 27/10/2023.
- BITTENCOURT, R, N. Filosofia da tragédia: Nietzsche, Wilamowitz-Möllendorffe a polêmica sobre a relação entre filologia, arte e ciência. Cadernos Zygmunt Bauman, vol. 10, nº 22, 2020.
- DOTTO, P, M, C. Usos da liberdade e agonismo em Michel Foucault. Tese (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos da Pós-Graduação em Filosofia, São Paulo, 2016.
- FREITAS, F. C. de. A política como antagonismo: a irredutibilidade do conflito político. Caderno CRH, Salvador, v. 34, p. 1-24, e021017, 2021.
- FONSECA, J. P. A. da. Poder, Biopolítica e governamentalidade em Michel Foucault. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, f. 109, 2009.
- HESÍODO. *Teogonia: A origem dos deuses/Hesíodo; estudo e tradução* Jaa Torrano. 7° ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- JUNGES, M. R. Nietzsche contra democracia: A grande política como tentativa de superação do niilismo. Tese (mestrado), 149 f. - Curso de Pós Graduação em Filosofia. Centro de ciências humanas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2006.
- KRENAK, A. “As guerras da conquista”. In: Guerras do Brasil. Doc. Direção de Luís Bolognesi. São Paulo: Netflix, 2018 (26 min).
- PRADO, M, A, M; TONELI, M, J, F. Política e sujeitos coletivos: Entre consensos e desacordos. Revista Estudos de Psicologia, vol. 18, nº2, pp. 321-357, Abril-Junho de 2013.
- SCHMITT, C. Teologia política, Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SILVA, M, G. Pirro versus César: Notas agonísticas sobre a aporia entre soberania popular e direitos humanos. In: 41° Encontro Anual da ANPOCS, 2017, Caxambu. 41° Encontro Anual da ANPOCS, 2017.
- SILVA, T, M. “Resenha” - MOUFFE, Chantal. *Agonistics: thinking the world politically*. Revista Sul-Americana de Ciência Política, v. 3, n. 1, p. 189-195, 2015.
- SILVA, N, P, R. Aspecto Antropológico do Conceito do Político em Carl Schmitt e Chantal Mouffe, Revista Sísifo. Nº 13, p. 320- 345, Janeiro/Junho 2021.

- _____. O conceito do político de Carl Schmitt e Chantal Mouffe: "antagonismo" ou "agonismo"? Cadernos De Ética E Filosofia Política, n. 42, p. 36-50, 1º semestre de 2022. <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v42i1p36-50>
- _____. O poder político da sociedade civil ao Estado e o *Homo oeconomicus*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 41, p.33-44, 2º semestre de 2022. <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v41i2p33-44>
- SAMPAIO, S, S. Ensaio: A liberdade como condição das relações de poder em Michel Foucault. Revista Katálysis, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 222-229, jul./dez. 2011.
- STIVAL, M, L. Democracia e luta por hegemonia. Cadernos De Ética E Filosofia Política, n.31, p. 14-29, 2º semestre de 2017.
- VELTEN, P. Resenha do Livro: *Em defesa da sociedade* de Michel Foucault. Revista de Filosofia do Direito, do Estado e da Sociedade - FIDES, Natal, V. 11, n. 1, p. 508-p. 515, jan./jun. 2020.