**A Influência de Carl Schmitt na crítica ao liberalismo político de Chantal Mouffe**

 María Cecilia Ipar[[1]](#footnote-1)

RESUMO. Entender a política sob o prisma do chamado pensamento pós-fundacional (Marchart, 2007) supõe identificar uma cisão estrutural, uma diferença ontológica entre *o* político e *a* política. Dentre os principais pensadores contemporâneos -aqueles que de uma ou outra maneira marcaram no Ocidente os debates políticos de nossa época- podemos dizer que Chantal Mouffe e Ernesto Laclau estabeleceram as suas reflexões e elucubrações teóricas sobre esta cisão, que é tão filosófica como epistemológica. Ela está presente tanto na crítica ao marxismo clássico, em *Hegemonia e estratégia socialista*, como na crítica ao liberalismo que percorre os vários trabalhos de Chantal Mouffe. Mas essa cisão –para além da especificidade da articulação teórica entre ambas dimensões, que será particular em cada um dos autores que possamos identificar no pensamento pós-fundacional- é, sem dúvidas e sem exceção, devedora da conceitualização d*o* político de Carl Schmitt. Neste trabalho iremos reconstruir os percursos teóricos da influência do pensamento de Carl Schmitt na crítica ao liberalismo democrático de Chantal Mouffe, dando ênfase a sua crítica à teoria liberal rawlsiana e à crítica à esperança habermasiana em um modelo democrático que aposta por um pleno racionalismo comunicativo como via para resolver os principais problemas políticos e sociais de nossa época. De modo que, de um lado, iremos situar histórica e teoricamente o interesse de Chantal Mouffe pela obra de Carl Schmitt; para, em segundo lugar, entender a releitura do pensamento de Schmitt na proposta teórica e política *agonística* de radicalização da democracia de Mouffe.

**Palavras- chave:** liberalismo; democracia; *o* político e *a* política; antagonismo; agonismo.

**Introdução**

De forma geral, este trabalho busca refletir a respeito do porquê do interesse de Chantal Mouffe pela obra de Carl Schmitt. Por que uma autora que se situa politicamente na tradição libertária democrática e republicana, como o é o Chantal Mouffe, haveria de se interessar pelo pensamento de um católico conservador que acabara se afiliando ao nazismo, como foi o caso de Carl Schmitt? Arriscaríamos dizer que esta incompatibilidade política, *a priori* certamente contraditória, está vinculada com o principal desafio teórico que percorre todos seus escritos sobre liberalismo e democracia: o de tentar pensar seus princípios normativos, a liberdade e a igualdade, sob uma articulação conceitual que se distancie tanto do liberalismo político como da democracia “deliberativa”. Em outras palavras, consideramos que Carl Schmitt permite a Chantal Mouffe pensar em uma articulação entre liberdade e igualdade que possa ser inscrita naquela tradição libertária que mencionávamos, porém levando em consideração um problema necessariamente anterior: o da conformação e a dissolução das associações políticas. No decorrer da leitura dos principais trabalhos da autora pode-se perceber até que ponto Carl Schmitt é “o” pensador imprescindível para a sua própria reflexão e a construção do seu diagnóstico político de época. Porque, no fundo, é disso que se trata: construir um diagnóstico político da contemporaneidade política “pós-moderna”. Que teriam em comum a época de Carl Schmitt, a da “alta modernidade” que explodira no século XX com duas Guerras Mundiais, a Revolução Russa, e a Guerra Fria, com o cenário mundial dos anos oitenta, quando começa a ser publicada a obra de Chantal Mouffe, marcado pela globalização após a queda da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas e o consequente fortalecimento do neoliberalismo e o imperialismo norte-americano na maior parte de Ocidente e Oriente? Poderíamos dizer que Mouffe comparte uma preocupação com Schmitt que diz respeito ao balanço dos custos e benefícios que ainda devem ser computados na hora de se erguer e manter a soberania da unidade política. Isto é, uma preocupação com a maneira como as mudanças próprias da modernidade –que acabaram no que se conhece como capitalismo e democracia de massas– modificaram a forma em que essas associações políticas são pensadas e almejadas. Com relação a isso, os desenvolvimentos da teoria liberal e da democracia dos séculos XIX e XX semearam, querendo-o ou não, a sobrevalorização de um tipo ideal de *consenso* que haveria se deslocado em uma valorização da *neutralidade* e da posição política de *centro* a qual, eles consideram, pode pôr em perigo a vida da associação política mesma. Neste sentido, podemos dizer que Mouffe comparte o mesmo temor *contra natura* de Schmitt: ver sucumbir a genialidade humana por causa da transformação do “pluriverso” em um “universo” uniforme (Schmitt, 2006, p.71). Sendo assim, uns dos principais problemas de época da hegemonia neoliberal, especialmente por causa da queda da União Soviética, é o da *uniformização* da pluralidade das várias formas de existência e de convivência social em um único molde universalmente válido e legítimo. E aqui se coloca plenamente o problema do centro e a neutralidade despolitizada à qual Schmitt faz referência no seu clássico texto, *O conceito do político*. Por que este tema é importante também para Mouffe?

Para compreender a preocupação política que está por detrás da reflexão teórica da autora, a qual irá se articular fundamentalmente com o aporte da perspectiva do político de Carl Schmitt, citemos o seguinte trecho do prefácio de *The democratic paradox* (texto precedido cronologicamente por *Hegemonía y estratégia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, redigido em co-autoria com Ernesto Laclau, e *El retorno de lo político*):

The political events which have taken place since this last book was published (*The Return of the Political*), with a growing tendency for social-democratic parties to move towards a consensual politics of the centre, have reinforced my conviction that it is urgent for political theory to provide an alternative framework to the dominant one in democratic political theory. (Mouffe, 2000, xi)

E ainda no prólogo de um texto posterior escrito em 2005, *En torno a lo político* (de 2007 na edição em espanhol), Chantal enfatiza:

En este libro quiero poner en cuestión la perspectiva que inspira el “sentido común” en la mayoría de las sociedades occidentales: la idea de que la etapa del desarrollo económico-político que hemos alcanzado en la actualidad constituye un gran progreso en la evolución de la humanidad, y que deberíamos celebrar las posibilidades que nos abre. Los sociólogos afirman que hemos ingresado en una “segunda modernidad” en la que individuos liberados de los vínculos colectivos pueden ahora dedicarse a cultivar una diversidad de estilos de vida, exentos de ataduras anticuadas. El “mundo libre” ha triunfado sobre el comunismo y, con el debilitamiento de las identidades colectivas, resulta ahora posible un mundo “sin enemigos”. Los conflictos partisanos pertenecen al pasado, y el consenso puede ahora obtenerse a través del diálogo. Gracias a la globalización y a la universalización de la democracia liberal, podemos anticipar un futuro cosmopolita que traiga paz, prosperidad y la implementación de los derechos humanos en todo el mundo. Mi intención es desafiar esta visión “pospolítica”. (Mouffe, 2007, p. 9)

Estas duas citações servem para dar corpo àquilo que dizíamos no começo, quando afirmamos que o desafio teórico da autora é como pensar a conformação e a sustentação da comunidade política em tempos neoliberais “pós-políticos”, rearticulando a relação entre liberdade e igualdade, para além da forma como foi historicamente articulada pelo liberalismo político e a “democracia deliberativa” ou consensualista. Nesse contexto, a primeira questão que se põe é a própria constituição da comunidade política na medida em que é uma comunidade *política*, quer dizer, por definição, uma comunidade não universal, e para isso Carl Schmitt é o principal interlocutor. Por outro lado, o antagonismo, irredutível e insuperável, existente na relação amigo-inimigo, permite à autora desacreditar a posição política do “centro” como um lugar legítimo para ancorar o consenso (racional e/ou normativo) universal, entendido como o ideal político da democracia, por ser basicamente uma posição não-política, que denega, destrói aliás, a própria ideia do político que organiza a conformação da associação política. Invalidar essa posição de neutralidade, por mais democraticamente consensuada que seja, é um dos principais objetivos teóricos e políticos de Mouffe. A democracia, ela sustenta, não deveria ser entendida como uma forma de organização social que persegue o “consenso” como pela luta, parcial e contingente, de um “vazio” discursivo capaz de desmontar a legitimidade sobre a qual deita a hegemonia dominante. Este vazio estrutural –a indeterminação radical, como o chama Claude Lefort– que caracteriza a moderna democracia, é consubstancial à dissolução dos sinais de certeza que havia na sociedade prévia à revolução democrática.

Según Lefort, la sociedad democrática moderna es una sociedad en la que el poder se ha convertido en un *espacio vacío* y separado de la ley y el conocimiento. En esa sociedad ya no es posible proporcionar una *garantía última*, una legitimación definida, porque el poder ha dejado de estar incorporado a la persona del príncipe y asociado a una instancia trascendental. (Mouffe, 1999, p. 94. O frisado é nosso)

Finalmente, é importante neste trabalho –que haverá de levantar as principais críticas ao liberalismo político e a democracia deliberativa elaboradas por Chantal Mouffe, com o auxílio de Carl Schmitt– estabelecer uma diferenciação teórica entre o centro neutral ao qual tende a visão pós-política gerencialista do vazio estrutural, inerente à conformação política de hegemonias que possam ser radicalmente democráticas. Para compreender esta diferenciação, verdadeiramente complexa, entre um centro/consenso neutral e um lugar político estruturalmente vazio, que diz respeito a maneiras bem diferentes de entender tanto a liberdade como a democracia, iremos retomar a distinção entre *o*  político e *a* política com a qual trabalham os pensadores que se inscrevem no que Oliver Marchart chamou “pensamento político pós-fundacional”.

**A natureza de *o* político e o agonismo como “sublimação” do antagonismo**

Segundo o pesquisador Oliver Marchart, autores como Schmitt, Ricoeur, Wolin, Mouffe, Nancy, Badiou, Rancière, Laclau, dentre outros, têm em comum uma característica que é a de pensar à política ontologicamente dividida entre duas categorias suplementarias: *o* político e *a* política (*the political* e *politics*, em inglês; *le politique* e *la politique*, em francês; *lo político* y *la política*, em espanhol)*.* Chantal Mouffe entende esta diferença da seguinte forma:

Concibo ‘lo político’ como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo ‘la política’ como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político. (Mouffe, 2007, p.16)

Neste sentido, tomar a política como objeto de estudo supõe, paralelamente, estabelecer uma diferenciação entre uma aproximação empírica de *a* política por parte da ciência política, das perguntas filosóficas que surgem da teoria política acerca da essência conflitiva de *o* político. Mas antes de analisar estas dimensões da política no trabalho de Mouffe, voltemos ao texto de Marchart mais um instante. Ele afirma que a forma ‘pós-fundacional’ de conceber a política está determinada pela elaboração filosófica da “diferença ontológica” de Martín Heidegger. Em que medida? Em primeiro lugar, como indica Marchart, devemos situar esta elaboração filosófica de Heidegger no contexto de sua discussão com a metafísica, motivada pela intenção do filósofo de estabelecer uma ontologia sem fundamento ou, melhor ainda, que tenha por fundamento o vazio próprio de um abismo:

Heidegger percibe en la **diferencia ontológica** –es decir, en la **diferencia entre el nivel óntico de los entes y el nivel ontológico del ser**– la “pregunta rectora” (*Leitfrage*) de toda la metafísica occidental […] Aunque la metafísica, según Heidegger, utilizó siempre la diferencia entre el ser y los entes de diversas formas, ella nunca llegó a vislumbrarse en *cuanto diferencia* […] Ésta última es ahora interpretada, de acuerdo con las observaciones de Rudolphe Gasché, como una diferencia *radical* o más originaria y fundamental, que (des)funda todas las otras formas de diferencia […] A fin de poder distinguir el concepto fundacional del ser del juego más originario *entre* el ser y los entes (el acontecer de su diferencia *como* diferencia), Heidegger recurre a la ortografía más arcáica *“Seyn”*. El Ser no designa ahora ni la vertiente ontológica ni la óntica de la diferencia sino, más bien, el acontecimiento de *diferenciar* mismo. (Marchart, 2009, p. 40-41. A negrita nos pertence)

A diferença ontológica do Ser, entre o nível ôntico dos entes e o nível ontológico do ser, sobre a qual se funda o próprio Ser, indica que seu fundamento é um fundamento “negativo”, um puro abismo, a pura diferença entre ambas dimensões. Desta forma Heidegger se afasta da tradição metafísica, que colocava no nível do fundamento do existente um elemento “positivo”: a presença do *logos*, a causa, a ideia, a substância, a objetividade, a subjetividade, a vontade, o ser supremo ou Deus (Marchart, 2009, p. 40). E assim como o Ser para Heidegger se (auto)fundamenta na própria diferença ontológica, da mesma forma para Carl Schmitt o político se (auto)define pela diferença política entre amigo-inimigo.

La distinción propiamente política es la distinción entre el *amigo* y el *enemigo*. Ella da a los actos y a los motivos humanos sentido político; a ella se refieren en último término todas las acciones y motivo políticos y ella, en fin, hace posible una definición conceptual, una diferencia específica, un criterio. (Schmitt, 2006, p. 31)

Isto quer dizer que tanto a ontologia heideggeriana como a natureza do político segundo Schmitt são estruturalmente divididas. Porém, no caso de Schmitt, como aquilo que é estruturalmente dividido pelo conflito são duas homogeneidades (*demos*, amigo/inimigo, idênticos a si), não vemos como pensar a *transformação* da própria comunidade política a partir da dinamização da relação entre o momento de instauração da comunidade política (*o* político) e a dimensão simbólica que conjunturalmente possa encarnar essa divisão ‘nós-eles’ da qual sempre depende a existência da comunidade política (*a* política). Assim como Heidegger estabeleceu que o fundamento do Ser depende de dois planos da existência, o ôntico e o ontológico, que se relacionam, podemos dizer que distinguir entre *a* política e *o* político permite visualizar que os acontecimentos politicamente significativos –do ponto de vista da vida da comunidade política– promovem a emergência de formas de existência social, coletiva, que são tão necessárias como contingentes. *O* político representa, então, a função ontológica de instauração da comunidade política, enquanto *a* política representa aquele conteúdo ôntico específico sem o qual a função ontológica de instauração política do ser social não poderia jamais acontecer. E se anteriormente dizemos que, desde o ponto de vista ‘pós-fundacional’, o fundamento político do ser social é um fundamento vazio –que diz respeito a um vazio absoluto, infinito, estrutural: um abismo propriamente dito– é porque a relação entre *o* político e *a* política –nas palavras de Mouffe, a relação entre a conflitividade inerente às sociedades humanas e as práticas e instituições que permitem o convívio social em uma ordem estável– é sempre *contingente*. Em outras palavras, assim como no plano de *o* político expressa-se a hostilidade inerente em todas as sociedades humanas, assim também os eventos de *a* política que sejam capazes de dar corpo, entidade simbólica a esse antagonismo básico sobre o qual poder fundar a comunidade política ou ao ser social, são sempre contingentes.

Al escindir la política desde dentro se libera algo especial. Por una parte, la política en el nivel óntico continúa siendo un régimen discursivo específico, un sistema social particular, una cierta forma de acción; mientras que, por otra parte, lo político asume en el nivel ontológico el rol de algo que es de una naturaleza totalmente diferente: el *principio* de autonomía, el *momento* de institución de la sociedad. (Marchart, 2009, p. 22)

Uma vez que esclarecemos esta diferença entre *o* político e *a* política, passemos agora a analisar mais de perto na obra de Chantal Mouffe o lugar do antagonismo em relação a Carl Schmitt. Este último esclarecimento é sumamente importante pois consideramos que não há uma simples continuidade teórica na elaboração deste conceito na obra da autora *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, redigido junto com Ernesto Laclau, -o qual tinha como principal objetivo, neste ponto, opor o conceito de “antagonismo” principalmente à ideia de “contradição” elaborada pelo marxismo–, e o sentido que adquire nos outros trabalhos de Mouffe orientados a combater a teoria liberal e a democracia deliberativa. Enquanto naquela publicação conjunta a ênfase principal do conceito de “antagonismo” está na desconstrução do caráter essencialista das identidades sociais e política –e, portanto, o maior esforço orienta-se a demostrar que a identidade é uma construção discursiva determinada pelo limite da existência do Outro inimigo, como sendo uma alteridade constitutiva da identidade do próprio eu coletivo–; nos trabalhos de autoria exclusiva de Chantal Mouffe, pelo fato de ela escolher fazer dialogar o conceito de “antagonismo” com o de “agonismo”, aquele aparece menos vinculado à articulação *simbólica* da fronteira ‘nós-eles’ e mais a seu caráter de *hostilidade* básica irredutível.[[2]](#footnote-2) Nesse sentido, nos trabalhos de Mouffe que se seguem a esta publicação conjunta a influência de Carl Schmitt é muito mais decisiva, tanto pelo auxílio que a reflexão sobre o político de Schmitt empresta à elaboração da crítica de Mouffe às teorias liberal e democrática contemporâneas, como pela distância que a própria Mouffe pretende estabelecer com relação a Schmitt através de seu conceito de “agonismo”. É muito importante, então, para ponderar adequadamente não só o conceito de antagonismo como a reflexão teórica e política da autora como um todo, entender o deslocamento de foco –do combate dentro do marxismo ao combate dentro da tradição democrática liberal. Em entrevista publicada em *Agonística. Pensar el mundo politicamente*, Chantal sustenta:

Luego de escribir *Hegemonía y estrategia socialista*, y habiendo señalado las limitaciones del marxismo en el campo de lo político quería demostrar que la solución no podía encontrarse en el liberalismo, ya que tampoco tiene una teoría de lo político. Es por eso que empecé a analizar diferentes modelos liberales, en particular el que era más importante en ese momento: el de John Rawls. Según mi perspectiva, había dos razones por las que la teoría liberal no podía aprehender realmente la naturaleza de lo político: en primer lugar, debido a su racionalismo; y segundo, por su individualismo. El racionalismo, y la creencia en la posibilidad de una reconciliación final a través de la razón, nos impide reconocer la posibilidad siempre presente del antagonismo. Y el individualismo no nos permite comprender el modo de creación de las identidades políticas, que son siempre identidades colectivas, construidas en la forma de una relación nosotros/ellos.

Nós dizemos na introdução que, mobilizada por uma convicção política libertária vinculada ao republicanismo e à revolução democrática, o trabalho teórico de Chantal Mouffe pretende rearticular os princípios normativos da liberdade e da igualdade sob um paradigma diferente ao do liberalismo político e a democracia “consensualista”. Pois bem, este “novo” paradigma que segundo Mouffe deve inspirar e organizar as elucubrações teóricas necessárias para construir uma proposta (mais do que modelo) de democracia alternativa, a democracia radical, é o paradigma do político de Carl Schmitt. Por isso, nas críticas de Mouffe às teorias que pertencem ao liberalismo democrático, é como se, no fundo, ela dissesse aos seus interlocutores: antes de poderem ou não entender o que é e/ou poderia ser a democracia, uma forma de convívio democrática que respeita a decisão do povo soberano e as liberdades individuais como sendo a razão do Estado, o que os liberais deveriam poder compreender é a essência do político. Quer dizer, antes de se dedicarem a pensar o que significa viver juntos *democraticamente*, deveriam buscar poder entender o que significa conviver juntos *politicamente*, quer dizer, entender o que é uma formação, unidade ou comunidade politicamente organizada. E aqui pode até soar um paradoxo que, querendo combater o suposto essencialismo do liberalismo democrático derivado do racionalismo e do individualismo aos quais adscrevem, Mouffe tenha se apoiado em um autor como Schmitt e na ideia da *natureza*, que nada mais é senão uma essência, do político. Para entender este paradoxo, que no fundo esconde uma diferença marcante entre Mouffe e Schmitt, devemos retomar a diferenciação que trabalhamos entre *a* política e *o* político e sobre ela tentar situar a referência a Schmitt.

Não cabe dúvida que a essência do político em Schmitt se circunscreve à dimensão do antagonismo, irredutível e insuperável, entre amigo-inimigo. O que para ele caracteriza a *politicidade* das relações humanas é a delimitação de um “nós” e um “eles”, da união e da separação entre grupos que se enfrentam. Neste sentido, como diríamos parafraseando a Heidegger, entre o amigo e o inimigo há um *abismo existencial*, pois parte-se do pressuposto de que a conflitividade se dá entre unidades ou identidades políticas plenas (por isso a reflexão de Schmitt costuma estar referenciada à hostilidade entre os Estados). Esta hostilidade que separa, de maneira abismal, a existência do ‘nós’ frente a ‘eles’ se refere a uma forma de existir *pública* e *coletiva*, portanto não diz respeito apenas à existência de indivíduos particulares congregados por empatias pessoais. O perigo iminente que politicamente determina a existência de um grupo humano é sempre a desagregação da comunidade política à qual pertence. Quer dizer, o inimigo é aquele que ameaça a integridade da identidade política que conforma a unidade política. Por tanto, inimigo não é apenas quem atenta “empiricamente” contra a existência dessa identidade política, como todo aquele que ataque o conjunto de práticas e instituições (culturais, intelectuais, tradicionais, espirituais ou religiosas, linguísticas, artísticas etc.) que a conformam.

El enemigo es, en un sentido singularmente intenso, existencialmente, otro distinto, un extranjero, con el cual caben, en caso extremo, conflictos *existenciales*. Estos conflictos no se pueden resolver ni con normas generales preestablecidas, ni con el fallo de un tercero “no partícipe” y, por consiguiente, “imparcial” […] Sólo los mismos interesados pueden resolver entre sí un caso extremo de conflicto; y, sobre todo, lo que sólo cada uno de ellos puede decidir por **si** es, si en el caso de conflicto concretamente planteado, **la existencia del extraño implica la negación del propio modo de existir**, debiendo, por tanto, combatirle o defenderse de él para salvar la manera de vida propia, conforme al propio ser […] Enemigo es una totalidad de hombres situada frente a otra análoga que lucha por su existencia, por lo menos eventualmente, o sea, según una posibilidad real. Enemigo es, pues, solamente el enemigo *público*. (Schmitt, 2006, pp. 32-35. O frisado em negrita é nosso, o destacado em itálico é do autor)

 Debrucemo-nos sobre esta longa e importante citação. Em primeiro lugar, esclarecer que a figura do “estrangeiro” é aqui utilizada em um sentido metafórico, e que Schmitt de forma alguma está dizendo que os estrangeiros são os inimigos que devemos combater, à maneira de um panfleto xenofóbico. A nosso ver, esta metáfora do outro como estrangeiro –que a primeira vista poderia nos fazer pensar, tal como pensa Mouffe, que Schmitt entende as identidades políticas como unidades homogêneas saturadas– visa destacar que existem *diversos modos de vida*, uns tão válidos quanto outros, porém, que em determinadas circunstâncias pode acontecer de que eles se tornem incompatíveis. Quer dizer, o que Schmitt está dizendo é que a pluralidade de modalidades do ser social –e a riqueza desta diversidade é justamente a marca da condição humana por excelência, segundo ele– *pode* se tornar um conflito político (entre agrupamentos amigo-inimigo) *se* algum grupo de homens específico interpreta que a ação pública de outro grupo de homens específico ameaça a própria forma de existência (social, cultural, etc.).

Parece-nos importante destacar a forma do condicional na qual está redigida esta passagem de Schmitt porque nas formulações teóricas de Mouffe e Laclau o antagonismo *é* o enfrentamento entre, por um lado, o ‘nós’ inacabado e aberto e, por outro, ‘eles’ que nos impedem de ser ‘nós mesmos’. Por tanto, existem matizes conceituais importantes, para além da questão de que em Mouffe e Laclau as identidades políticas não são unidades plenas (como seria o caso de Schmitt), como o resultado de atos de identificação parciais e contingentes; e da questão de se a hostilidade entre inimigos do ‘antagonismo’ possa ou não se tornar uma disputa ‘agonista’ entre adversários –um problema que iremos abordar mais à frente. Mas talvez o vácuo na compreensão do que implica esta forma condicional utilizada por Schmitt para dizer que inimigo político é todo aquele que “impede a minha própria forma de existência” seja o principal limite do texto de Schmitt. Como avaliar que a existência do outro distinto *impediria* a minha própria existência; como avaliar que a ação do outro distinto *estaria* se tornando a ação de um outro inimigo?

Na situação de uma real ou potencial guerra esta pergunta é mais do que óbvia e nem faz sentido formulá-la. Nenhum cidadão da Coreia do Norte duvidaria de que a forma de vida capitalista globalizada dos estadunidenses impede a forma comunitária, oriental, verticalizada e fechada dos norte-coreanos, quando os porta-aviões dos Estados Unidos estão ingressando em águas marítimas próximas a seu território. Mas a questão cobra uma importância relevante justamente antes de uma possível situação de guerra ou enfrentamento bélico declarado. Schmitt reconhece, de fato, esta questão quando, no prefácio de 1963 do livro redigido em 1932 que citamos anteriormente, afirma que “el defecto principal [do texto] me parece ser que no se distinguen y separan con toda precisión las diversas especies de enemigos: enemigo convencional, real, absoluto” (Schmitt, 2006, p. 28). Esta passagem do prefácio deste texto clássico da teoria política parece-nos muito importante para tentar ler hoje Carl Schmitt sem que os preconceitos típicos que se mobilizam ao redor dele, pela sua adesão ao nazismo, orientem por inteiro a sua leitura. Pois afirmar que existiriam “diversos tipos de inimigos” quer dizer que haveria diversos estatutos ontológicos do ser político, de forma que podemos considerar que a rivalidade humana organiza-se em níveis existenciais diferentes e que, por tanto, a essência do político entendida como a relação amigo-inimigo não necessariamente tem que ser traduzida como um enfrentamento *apenas* com um inimigo absoluto.

Isto é mais do que importante para o argumento de Mouffe, e para a crença dela de que a política agonista pode ser capaz de “sublimar” a hostilidade derivada do antagonismo. De forma que a possibilidade de um enfrentamento do tipo agonístico já estaria contemplada na própria obra de Schmitt, embora *em última instância* o enfrentamento político se resuma à defesa *absoluta* do próprio modo de existência. Com relação a isso, é importante retomar a ideia de *o* político como fundamento, como a inscrição fundacional da associação política que faz possível a sociedade, para dizer que esta ideia de que na origem da comunidade política o que houve foi violência pela sobrevivência é um argumento absolutamente hobbesiano. E como tal, é uma *hipótese* sempre presente e consubstancial à desintegração da comunidade política. Analisando a situação de “guerra de todos contra todos” em que se acham os homens no Estado de Natureza, Eduardo Rinesi (2009) –seguindo o raciocínio de Sheldon Wolin e Janine Ribeiro– observa que mais do que uma situação histórica anterior *superada,* o Estado de natureza deveria ser pensado como uma possibilidade sempre presente, inerente à sociedade organizada. É claro que a principal diferença entre Hobbes e Schmitt é o enfoque individualista do primeiro, com o qual o segundo não concordaria, por se tratar nesse caso da existência ou não de um povo.

Voltando a Mouffe, como ela interpreta esta dimensão de antagonismo inerente à fundação de toda organização social estável? Há para ela entre amigo-inimigo um abismo existencial, igual que para Carl Schmitt? A nossa resposta é a seguinte: depende a qual texto a pergunta for atrelada. Se estivermos pensando no conceito de antagonismo na maneira como foi trabalhado em *Hegemonía y estratégia socialista*, nós diríamos que não, que a distância entre os bandos antagônicos não é a de um abismo existencial. Pois os ‘nós’ e ‘eles’ estão em uma relação de mútua determinação e condicionamento, o que de alguma maneira significa dizer que sem ‘eles’ não haveria como haver ‘nós’. Portanto, neste caso, a hostilidade do antagonismo não faz referência a identidades plenas anteriormente estabelecidas, como a um dos momentos ou lógicas que participam de um processo mais complexo de constituição da subjetividade política que os autores chamaram ‘hegemonia’. Fazendo uso de certa terminologia da psicanálise lacaniana, podemos dizer que entre os polos antagônicos o que existe é uma ‘rivalidade imaginária’.[[3]](#footnote-3) Mas, se tivéssemos que responder aquela pergunta levando em consideração os outros trabalhos de Mouffe, onde ela aparece mais influenciada por Schmitt (e levando em consideração que esses trabalhos se inscrevem na discussão com o liberalismo democrático), diríamos que sim, que o antagonismo entre amigo-inimigo expressa, em última instância, uma rivalidade absoluta. Daí a necessidade que a autora enxerga de *sublimar* esta rivalidade antagônica em uma rivalidade agonística entre adversários. Propor transformar o antagonismo em agonismo não significa absolutamente dizer que haverá de apagar o primeiro, mas conseguir fazer algo “criativo” com ele, de forma tal que o conflito possa ver-se satisfeito ao mesmo tempo em que desviado de sua meta.

El conflicto, para ser aceptado como legítimo, debe adoptar una forma que no destruya la asociación política. Esto significa que debe existir algún tipo de vínculo común entre las partes en conflicto, de manera que no traten a sus oponentes como enemigos a ser erradicados, percibiendo sus demandas como ilegítimas –que es precisamente lo que ocurre con la relación antagónica amigo/enemigo–. Sin embargo, los oponentes no pueden ser considerados como competidores cuyos intereses pueden tratarse mediante la mera negociación, o reconciliarse a través de la deliberación, porque en ese caso el elemento antagónico simplemente habría sido eliminado. Si queremos sostener, por un lado, la permanencia de la dimensión antagónica del conflicto, aceptando por el otro la posibilidad de su “domesticación”, debemos considerar un tercer tipo de relación. Éste es el tipo de relación que he propuesto denominar “agonismo”. (Mouffe, 2009, p. 26)

De qualquer forma, a diferença importante que temos que destacar entre Mouffe e Schmitt é que para a autora a identidade política dos povos ou *demos* que se enfrentam não são estáticas nem perenes: pelo contrário, a comunidade política é sempre uma construção inacabada –como diríamos com Renan, “um plesbicito diário”. O que significa dizer, por um lado, que a instauração da comunidade política (*o* político) precisa de símbolos, relatos, heranças, utopias, programas, anseios etc. (*a* política), mas que nenhum destes conteúdos específicos esgota nem pode esgotar (garante nem pode garantir) a razão de ser desta comunidade política. Por sua vez, nenhuma comunidade política pode existir sem se dar uma forma histórica específica. Para Schmitt o abismo localiza-se unicamente ao interior de *o* político, quer dizer, entre o amigo e o inimigo. Para além da questão da sobrevivência, não fica muito espaço para pensar a transformação política da identidade.

Para Mouffe, diferentemente, e como dizemos anteriormente, o vazio, a heterogeneidade radical, o abismo coloca-se na relação entre *o* político e *a* política. E dado que a relação entre a *função* ontológica de nomeação da identidade (amigo) e da diferença (inimigo) –*o* político– e os *conteúdos* simbólicos que momentaneamente possam encarnar esta cisão antagónica –*a* política– é uma relação contingente, o que acaba sendo contingente é a própria identidade, tanto do ‘nós’ como de ‘eles’. Nesse sentido, para Mouffe a identidade política é o produto de “atos de identificação”[[4]](#footnote-4), por isso ela propõe substituir o *demos* de Schmitt pela ideia de comunidade.

The problem we have to face becomes, then, how to imagine in a different way what Schmitt refers to as 'homogeneity' but that - in order to stress the differences with his conception - I propose to call, rather, 'commonality'; how to envisage a form of commonality strong enough to institute a 'demos' but nevertheless compatible with certain forms of pluralism: religious, moral and cultural pluralism, as well as a pluralism of political parties […] Such an identity, however, can never be fully constituted, and it can exist only through multiple and competing forms of *identifications.* Liberal democracy is precisely the recognition of this constitutive gap between the people and its various identifications. Hence the importance of leaving this space of contestation forever open, instead of trying to fill it through the establishment of a supposedly 'rational' consensus. (Mouffe, 2000, pp. 55-56)

A democracia radical agonística é uma tentativa de rearticular os valores normativos da liberdade e da igualdade levantados pelas duas grandes tradições modernas, liberal e democrática, em uma direção distinta em que foram associadas por essas tradições, aceitando sua tensão e paradoxo constitutivo.

**Disputar o “pluralismo”, pressuposto da democracia: democracia liberal versus democracia radical**

Depois de redigir *Hegemonia e estratégia socialista*, junto com Ernesto Laclau, onde a reformulação do conceito de hegemonia permitiu a elaboração de uma sólida crítica anti-essencialista ao marxismo –à maneira de este entender a conformação da vontade e a atuação política dos agentes sociais–, Chantal Mouffe dedicou-se a direcionar uma crítica semelhante à teoria liberal democrática. Neste caso, era preciso demonstrar que a política não é uma prática entre indivíduos, ou mesmo, entre conjuntos de indivíduos, como uma prática que diz respeito a identidades coletivas cuja base constitutiva é, sempre e necessariamente, o conflito. Neste sentido, a crítica à teoria liberal democrática de Mouffe aponta para a desconstrução da articulação entre liberalismo e democracia estabelecida desde o século XIX, que referencia os valores da liberdade e da igualdade a um indivíduo portador de uma racionalidade universal. Quer dizer, ela tentará repensar e rearticular duas coisas: quem é o *sujeito* da democracia, e como pensar o pluralismo possível em termos de respeito e reconhecimento da *diferença*. Como conciliar a homogeneidade da democracia com a heterogeneidade do liberalismo? Repassemos estas críticas à teoria liberal democrática, a partir das quais ela irá pensar o paradoxo da democracia; nas palavras da autora:

El individualismo liberal no es capaz de comprender la formación de identidades colectivas y no puede captar la índole constitutiva del aspecto colectivo de la vida social […] El pensamiento liberal evade el Estado y la política e intenta «hacer desaparecer lo político como dominio de conquista del poder y de represión […] Creo que Schmitt tiene razón en señalar las deficiencias del individualismo liberal respecto de lo político. Muchos de los problemas con los que se enfrentan las democracias liberales surgen hoy del hecho de que se ha reducido la política a simple actividad instrumental, a la persecución egoísta de intereses privados. La limitación de la democracia a mero conjunto de procedimientos neutrales, la transformación de los ciudadanos en consumidores políticos y la insistencia liberal en una supuesta «neutralidad» del Estado, han vaciado de toda sustancia la política, que se ha visto reducida a economía y despojada de todo componente ético. (Mouffe, 1999, pp. 154-155)

De maneira geral, a crítica de Mouffe à teoria liberal e à democracia deliberativa é a mesma: não se sustentam sobre uma teoria do político. Em *Agonística* afirma que tanto Rawls como Habermas, porém, de maneiras diversas, sustentam que o objetivo da democracia é estabelecer um consenso, sem exclusão, a respeito do ‘bem comum’ ou ‘consenso comum’ na esfera pública estabelecido de maneira racional, o que deixa as paixões de fora desta esfera. E disse que, embora ambos se declarem pluralistas, a legitimidade que tem o pluralismo nas propostas teóricas de ambos restringe-se à esfera privada. Em relação a Rawls, podemos dizer que Mouffe considera que ele desenvolveu uma visão *normativa* da política, que é algo bem diferente de uma teoria *política* da justiça. Rawls parte de dois pressupostos que Mouffe considerará postulados apenas morais e não políticos: (a) que a sociedade é um sistema de cooperação social, e (b) que os cidadãos são livres e iguais na medida em que são capazes para desenvolver duas potencialidades morais: 1) capacidade para ter senso de justiça, 2) capacidade para ter uma concepção de bem.

El problema reside en que desde el comienzo Rawls ha usado un modo de razonamiento específico del discurso moral cuyo efecto, al aplicarlo al campo de la política, es reducir este último a *un* *proceso racional de negociación entre intereses privados con las limitaciones impuestas por la moral*. De esta manera, simplemente desaparecen conflictos, antagonismos, relaciones de poder, formas de subordinación y de represión y nos encontramos ante *una* *visión típicamente liberal de una* *pluralidad de intereses que se pueden regular sin necesidad de una instancia superior de decisión política en que se evacue la cuestión de la soberanía*. (Mouffe, 1999, p. 76. O frisado é nosso)

O problema desta concepção normativa da política é que joga toda a sua sorte em um suposto historicamente inverificável: que haveria um interesse racional comum universal que guiaria a atuação dos cidadãos, livres e iguais, no sentido de acordarem e fundarem princípios de justiça com os quais regular o funcionamento da estrutura básica da sociedade. Por outro lado, se o consenso baseado no interesse próprio (comum) é o que caracteriza a arena pública, o pluralismo é alocado na arena privada, na qual convivem uma multiplicidade de concepções de bem que as pessoas exercem de forma privada. Mas o que importa frisar da crítica de Mouffe é que ela considera impossível atingir um ponto de vista exterior ao político. Quer dizer, um ponto de vista exterior ao antagonismo, que seja indiscutido e publicamente reconhecido a partir do qual possa se costurar um consenso racional universal entre os indivíduos-cidadãos a respeito da justiça ou injustiça das instituições políticas e sociais.

Nesse sentido, as críticas de Mouffe a Habermas vão no mesmo sentido. Segundo ela, a utopia habermasiana de acreditar que seja, senão empiricamente possível, pelo menos desejável (uma ideia reguladora) um consenso racionalmente atingível através de uma comunicação distorcida que deixa de fora as paixões, é uma ideia normativa profundamente anti-política (Mouffe, 1999, p. 160). Qual é o principal problema desta concepção normativa do político? O principal problema, segundo Mouffe, do enfraquecimento do modelo adversarial e a moralização da política, é que a política se expresse no registro moral: em vez de o conflito se estabelecer-se em termos de uma oposição ‘nós-eles’, as categorias de ‘bem-mal’ tomam agora esse lugar. Mas o fato de que a relações amigo/inimigo sejam agora estabelecidas com a linguagem da moralidade[[5]](#footnote-5) absolutamente não elimina o problema político de fundo, só que agora *a* política vê-se deslegitimada, desacreditada para tomar conta dele.

Cuando la política se desarrolla en el registro de la moralidad, los antagonismos no pueden adoptar una forma agonista. Efectivamente cuando los oponentes son definidos en términos morales y no políticos, no pueden ser concebidos como un “adversario”, sino sólo como un “enemigo”. Con el “ellos maligno” ningún debate agonista es posible, debe ser erradicado. (Mouffe, 2009, pp. 81-82)

O tipo de pluralismo do enfoque agonista de Mouffe é, pelo contrário, um pluralismo *político*, portanto, que pretende atender as diferentes demandas da sociedade; porém, excluindo expressamente aquelas que questionem as instituições básicas que permitem o conflito legítimo entre adversários. Segundo Mouffe, um pluralismo democrático não pode aceitar como legítimas aquelas demandas que desafiem as instituições constitutivas da associação política democrática. Isto é, demandas que questionem os valores da liberdade e da igualdade, apesar de que haja (e é esperado que assim seja, de fato) dissenso quanto a sua interpretação. A vertente verdadeiramente igualitária e emancipadora do pluralismo suposto na democracia radical proposta por Mouffe sustenta-se, em resumidas contas, no fato de que se garantam as práticas e as instituições que permitam a politização do sentido da comunidade política; na prática, em que se garantam as práticas e instituições necessárias para que os diversos grupos puderem demandar querer saber “quem somos e que queremos”.

**Bibliografia**

**MARCHART, O**. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau.* Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2009.

**MOUFFE, C.** *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_.** *The democratic paradox*. London: Verso, 2000.

**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_.** *El retorno de lo político. Comunidad, pluralismo y democracia*. Barcelona: Paidos, 1999.

**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_.** *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE, 2014.

**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_.** *Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2012.

**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ; LACLAU, E.** *Hegemonía y estrategia socialista.* Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2004.

**RINESI, E.**, *Política e tragédia. Hamlet, entre Hobbes e Maquiavel.* São Paulo: Fapesp, 2009.

**RENAN, E.** “¿Qué es una nación?” en Álvaro Fernández Bravo (comp.): *La invención de la nación.* Buenos Aires, Biblos, 2001.

**SCHMITT, C.** *Concepto de lo político*. Buenos Aires: Ed. Struhart y Cía, 2006.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ *Legalidad y legitimidad*. Buenos Aires: Ed. Struhart y Cia., 1994.

1. Mestra e Doutoranda em Ciência Política, Universidade de São Paulo. [↑](#footnote-ref-1)
2. Ou talvez, em verdade, tenha sido Laclau quem em seus trabalhos posteriores repensou este conceito de maneira diferente. Em uma entrevista de 1995, em resposta da pergunta sobre quais seriam as noções mais produtivas de seu pensamento, Laclau responde:

 “Es la noción de antagonismo, que ya había sido una categoría central en *Hegemonía y estrategia socialista*; pero a mi modo de ver esta noción tenía una dificultad en la forma en la que estaba pensada en aquel texto. La idea básica es que el antagonismo no es parte de la objetividad social sino que es el límite de toda objetividad […] Lo que no me convence totalmente de esta formulación, aunque no la desecho enteramente, es que hoy diría que el antagonismo es una forma de organización de la dislocación más básica […] Es decir que ya hablar de antagonismo es hablar de un principio de estructuración discursiva, es decir, algo más profundo es la falta. Ahora, ese algo más profundo en otro texto –*Nuevas reflexiones de la revolución de nuestro tiempo –* lo he llamado dislocación. La dislocación es el momento de lo real que no aparece subsumible dentro del antagonismo. (Laclau [1995] in Buenfil [org.], 1998, p.201.)  [↑](#footnote-ref-2)
3. Para nada é nossa intenção, nem temos a capacidade neste curto texto, mobilizar a teoria psicanalítica lacaniana como um todo ou algo do tipo. Já explicar o que são os três registros (Real, Simbólico e Imaginário) que compõem a estrutura psíquica do sujeito a partir da qual, segundo Lacan, se organiza toda a realidade humana poderia nos levar um trabalho semelhante ou mais extenso que este. Porém, esta referência que fazemos à ‘rivalidade imaginária’ própria do antagonismo pode ser inicialmente bem compreendida através de uma citação de Ernesto Laclau. Laclau, em *A razão populista,* indica que o antagonismo político é uma situação de enfrentamento na qual: “Los responsables de que la plenitud de la comunidad sea precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como *ser deficiente*, no pueden ser una parte legítima de la comunidad; la brecha con ellos es insalvable” (Laclau, 2005, p.113). Isto é, coloca-se o inimigo no lugar da própria falta que não se suporta: é por causa da sua existência que a minha não pode ser bem sucedida. Para dar um exemplo triste, porém corriqueiro, digamos que quando alguém diz “é por culpa do outro estrangeiro que eu não tenho trabalho” está expressando uma forma de hostilização do outro que é deste tipo, de uma rivalidade imaginária. Mas o raciocínio de Laclau é um pouco diferente do que coloca Schmitt, pois no caso deste, o amigo e o inimigo já são inteiramente eles, e do que se trata é de que a existência de um não venha a querer se sobrepor à do outro, por isso lutam. No caso da forma como argumentam Mouffe e Laclau, a fantasia que opera com força no antagonismo político é a ideia de que só eliminando o outro inimigo eu poderei finalmente ser “eu” verdadeiramente. Pelo contrário, a preocupação de Schmitt é a colonização, o “imperialismo”, diríamos hoje em dia, cultural, moral, etc. entre uma forma do ser social sobre outras. Em Mouffe e Laclau o problema que se tramita através do antagonismo político é uma hostilidade humana mais básica que está em relação com a frustração diante da não ‘plenitude’ da identidade, enquanto para Schmitt o antagonismo expressa o problema (e o anseio) da ‘autonomia’. A referência nossa à psicanálise lacaniana tem a ver com o fato de que para Lacan o infante humano (até os dois anos, mais ou menos, o tempo em que dura o estabelecimento do ‘estadio do espelho’) se caracteriza por uma ‘rivalidade imaginária’. Porém, este tipo de hostilidade –que é altamente necessária, como primeiro motor para a diferenciação do ‘eu’, já que a primeira forma de reconhecimento e de nomeação do ‘eu’ está sempre, então, em relação a um outro que não é ‘eu’–, com a qual se expressam as frustrações do ‘eu imaginário’, haverá de ser tramitada, alocada, sublimada no laço social, quando o sujeito advir no Outro da linguagem. (Lembremos que os primeiros Outro simbólicos de uma criança são quase sempre os pais, a escola, os seres falantes que nomeiam e compõem o universo simbólico do sujeito pequeno). Quando não há essa passagem ou uma boa tramitação da frustração experimentada nessa passagem por parte da criança, do eu imaginário ao sujeito simbólico, começam os problemas dos adultos... e o estado de guerra permanente de todos contra todos, onde com a violência se expressa a impotência do sujeito para recobrar uma plenitude que é estruturalmente *perdida* ao haver ficado preso na exigência de ter de cobrar do outro uma plenitude *roubada*. [↑](#footnote-ref-3)
4. Não há lugar aqui para desenvolver melhor este tema, porém, é preciso dizer que pensar a identidade em termos de identificação permite entender a importância que tem o afeto -“as paixões”, segundo as palavras de Mouffe– na conformação da comunidade política. [↑](#footnote-ref-4)
5. Mouffe relembra dos casos da cruzada de George W. Bush contra o “eixo do mal” e de Ronald Reagan e seu “império do mal”; aos quais poderíamos acrescentar o “delirium tremens” da advogada Janaina Paschoal, dizendo de que “Deus manda uma legião para cortar as asas da cobra”, contratada pelo PSDB para preparar o instrumento jurídico necessário para abrir o processo de pedido de impeachment contra a presidenta Dilma em 2016, cuja aprovação por parte de deputados religiosos e ex-policiais (cujos discursos estiveram igualmente afetados por algum tipo de “moralidade”) consumou um golpe parlamentar no Brasil. [↑](#footnote-ref-5)