



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALBÉRICO ARAÚJO SIAL NETO

**PODE A PRECARIEDADE SER O FUNDAMENTO DAS RELAÇÕES
AGONÍSTICAS?**

Recife
2024

ALBÉRICO ARAÚJO SIAL NETO

**PODE A PRECARIIDADE SER O FUNDAMENTO DAS RELAÇÕES
AGONÍSTICAS?**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira

Coorientador: Prof. Dr. Emílio de Britto Negreiros

Recife

2024

Catálogo na Fonte
Bibliotecário: Rodrigo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

S563p Sial Neto, Albérico Araújo.
Pode a precariedade ser o fundamento das relações agonísticas? /
Albérico Araújo Sial Neto. – 2024.
114 f. : 30 cm.

Orientador : Érico Andrade Marques de Oliveira.
Coorientador : Emílio de Britto Negreiros.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco,
CFCH. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2024.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Antagonismo. 3. Democracia radical. 4. Butler, Judith,
1956-. 5. Precariedade. 6. Relações agonísticas. I. Oliveira, Érico
Andrade Marques de (Orientador). II. Negreiros, Emílio de Britto
(Coorientador). III. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2024-043)

ALBÉRICO ARAÚJO SIAL NETO

**PODE A PRECARIIDADE SER O FUNDAMENTO DAS RELAÇÕES
AGONÍSTICAS?**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Aprovado em: 07/02/2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof.^a Dr.^a Mariana Pimentel Fischer Pacheco (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr. Diogo Arruda Carneiro da Cunha (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família e amigos por todo o apoio desde que tomei a decisão de cursar filosofia e de ser professor e pesquisador.

Agradeço ao meu professor-orientador, Érico Andrade, e ao meu coorientador, Emílio de Britto Negreiros, que me acompanham e me incentivam e me ensinam, para além da escrita da dissertação.

Agradeço especialmente à Lara Veloso, minha companheira de vida, que me ofertou calorosas horas de discussões filosóficas ao longo dessa pesquisa.

Agradeço aos professores Ingrid Cyfer, Diogo Arruda e Mariana Fischer, pelas valiosas críticas, sugestões e comentários em relação à dissertação e pelo tempo e disponibilidade em participarem das bancas de qualificação e defesa.

Agradeço à Universidade Federal de Pernambuco, ao Centro de Filosofia e Ciências Humanas, ao Departamento de Filosofia da UFPE, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPE, à Pró-Reitoria de Pós-Graduação e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pela oportunidade de estudar e pesquisar filosofia.

Minha interpretação mais urgente a respeito de falar em público, ou de escrever para um público, não é a de que isso deveria nos levar a um caminho de ação; trata-se, na verdade, de uma oportunidade de parar para refletir, em conjunto, sobre as condições e as direções da ação, uma forma de refletir que tem valor próprio e que não se reduz a algo instrumental. (BUTLER, 2019a, p. 137-138).

RESUMO

A democracia radical é uma teoria política que tem como problema central o dilema do plural. Tal dilema consiste no entendimento da política democrática como *locus* de antagonismos. Isso quer dizer que o conflito e o dissenso são elementos fundamentais da democracia. Nesse sentido, os antagonismos podem ser caracterizados pela forte oposição conflitiva entre nós/eles. Entretanto, o antagonismo não precisa ser aniquilador. As relações agonísticas são relações que mantêm em aberto o conflito antagônico sem necessariamente levar à aniquilação. Isso porque, as relações agonísticas transformam as relações de inimigos (antagonismos) em relações de adversários. Essa transformação adversarial ocorre necessariamente pelo reconhecimento de um fundamento comum a todos. Todavia, não é possível identificar dentro da democracia radical a constatação de qual seria esse fundamento comum. A hipótese defendida é que a noção de precariedade formulada por Judith Butler pode ser tida como o fundamento dessas relações. Isso porque a precariedade é uma condição generalizada que releva a nossa necessidade de outras pessoas a fim de suprir uma determinada falta. Assim, a precariedade engloba as necessidades fisiológicas e afetivas que temos de outras pessoas. A precariedade, portanto, revela que somos faltantes e incompletos. Desse modo, a generalidade da precariedade estimula a oposição à violência dirigida a outros, mesmo quando esses outros estão longe de nós ou não parecem compartilhar nenhum dos nossos valores. Isso em vista, a precariedade pode ser entendida como o fundamento das relações agonísticas, uma vez que ela é a rubrica que possibilita a união das mais diversas posições políticas e identitárias. Por fim, vale ressaltar, a relação entre precariedade e relações agonísticas revela o projeto butleriano de teorizar a coalizão como uma alternativa possível e desejável na política democrática.

Palavras-chave: antagonismo. democracia radical. Judith Butler. precariedade. relações agonísticas.

ABSTRACT

Radical Democracy is a political theory that has as its central problem the plural dilemma. This dilemma consists in understanding democratic politics as a locus of antagonisms. This means that conflict and dissensus are fundamental elements of democracy. In this sense, antagonisms can be characterized by the strong conflictive opposition between us/them. However, antagonism need not be annihilating. Agonistic relations are relations that keep the antagonistic conflict open without necessarily leading to annihilation. This is because, agonistic relations transform enemy relations (antagonism) into adversarial relations. This adversarial transformation necessarily occurs through the recognition of a common ground to all. However, it is not possible to identify within Radical Democracy the verification of what this common ground would be. The hypothesis defended is that the notion of precariousness formulated by Judith Butler can be taken as the foundation of these relations. This is because precarity is a generalized condition that highlights our need for other people in order to supply a certain lack. Thus, precarity encompasses the physiological and affective needs we have for other people. Precariousness, therefore, reveals that we are lacking and incomplete. In this way, the generality of precarity stimulates opposition to violence directed at others, even when these others are far from us or do not seem to share any of our values. In view of this, precarity can be understood as the foundation of agonistic relations, since it is the rubric that makes possible the union of the most diverse political and identity positions. Finally, it is worth noting that the relationship between precariousness and agonistic relations reveals the Butlerian project of theorizing coalition as a possible and desirable alternative in democratic politics.

Keywords: antagonism. radical democracy. Judith Butler. precarity. agonistic relations.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	A DEMOCRACIA RADICAL	17
2.1	DEMOCRACIA RADICAL: INFLUÊNCIA PÓS-ESTRUTURALISTA E CRÍTICA ÀS IDEIAS POLÍTICAS	17
2.1.1	O Liberalismo	22
2.1.2	O Comunitarismo	33
2.1.3	O Marxismo	35
2.1.4	Desconstrução Para Quê?	39
3	A DEMOCRACIA RADICAL E SEUS CONCEITOS	42
3.1	A HEGEMONIA E AS IDENTIDADES	42
3.2	O ANTAGONISMO	48
3.3	AS RELAÇÕES AGONÍSTICAS	51
3.4	O AGONISMO, A SOLIDARIEDADE E O CIDADÃO RADICAL	55
4	JUDITH BUTLER E A DEMOCRACIA RADICAL	61
4.1	JUDITH BUTLER, ERNESTO LACLAU E CHANTAU MOUFFE: AS MARCAS DO CAMINHO	61
4.2	BUTLER, LACLAU E MOUFFE: PONTO DE DESENCONTRO	63
4.2.1	O Pós-Estruturalismo Como Estratégia de Leitura da Democracia Radical	66
4.3	A PRECARIEDADE COMO PONTO DE ENCONTRO ENTRE BUTLER, LACLAU E MOUFFE	68
4.3.1	Precariedade e Ambivalência	73
5	PRECARIEDADE E AGONISMO: DESDOBRAMENTOS E CONSEQUÊNCIAS TEÓRICAS	76
5.1	A PRECARIEDADE E SEUS ASPECTOS	76
5.1.1	A Precariedade Como uma Relação de Desigualdade	78

5.2.1	A Precariedade Como uma Condição Existencial	85
5.2.2	<i>É a Condição Existencial da Precariedade um Preceito Humanista?</i>	93
5.3	ENTRE A PRECARIEDADE E A DEMOCRACIA RADICAL	95
5.3.1	A Precariedade, o Agonismo, o Cidadão Radical e a Solidariedade	97
5.4	A PRECARIEDADE E RELAÇÕES AGONÍSTICAS: UM DESVIO ESTRUTURALISTA?	100
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
	REFERÊNCIAS	108

1 INTRODUÇÃO

Nos contextos sociais e políticos, é comum que existam diferenças e, por consequência, conflitos entre os agentes sociais. Algumas vezes os agentes assumem determinadas posições que implicam a anulação do outro. Isso, no entanto, não é uma condição necessária das relações político-sociais, pois há relações que mantêm a divergência sem aniquilação das partes antagônicas. Contextos políticos e sociais dessa natureza são denominados pela democracia radical de relações agonísticas.

De antemão, no que se refere à democracia radical, ela é uma teoria política que direciona as suas reflexões para a expansão radical da igualdade e da liberdade. Ademais, é importante ressaltar que essa teoria política possui três grandes vertentes. Tais vertentes podem ser nomeadas de deliberativas, agonistas e autonomistas.¹ Se observada de modo panorâmico, tal teoria, além de reconhecer como fundamento da vida política o direito de expressão, associação e sufrágio, enfatiza a deliberação. Ademais, é possível dizer que tal teoria política direciona suas reflexões para a construção de uma “democracia mais deliberativa, em que os cidadãos abordam os problemas públicos por meio de um pensar conjunto sobre a melhor maneira de resolvê-los (FUNG & COHEN, 2007, p. 222). Sendo assim, é possível dizer que uma das questões centrais da democracia radical é o conflito e seus desdobramentos. Isso porque tanto o pensar em conjunto já está baseado na discordância quanto o próprio ato de pensar sobre a melhor maneira de resolver os problemas públicos, invariavelmente, produz discordâncias.

Tendo em vista isso, a democracia radical parece ser uma teoria política contraditória. Isso porque é evidente a disjunção entre a noção de conflito e a noção de deliberação. Nesse sentido, a vertente agonística assume um posicionamento crítico em relação à própria democracia radical, tornando-se a vertente mais distinta e, possivelmente, mais notável. Esse

¹ Tais vertentes são constituídas fundamentalmente por teóricos que, estando ou não comprometidos com a construção de um projeto de modelo democrático radical, objetivam uma radicalização da democracia. Na maioria das vezes, o que se concebe como radicalização da democracia é diferente para cada teórico de cada vertente, assim como os meios para essa radicalização. Essa divisão da democracia radical é amplamente trabalhada por Dahlberg e Siapera (2007). Seguindo a trilha desses autores, é possível apontar Jürgen Habermas e John Rawls como teóricos proponentes de uma perspectiva deliberativa. No que se refere à perspectiva agonista, é possível apontar Ernesto Laclau e Chantal Mouffe como seus proponentes. Por fim, no que tange à perspectiva autonomista seus maiores proponentes são Cornel West e Raya Dunayevskaya.

posicionamento crítico, vale ressaltar, é o principal fator responsável por essa vertente da democracia radical, muitas vezes, ser tomada como a própria democracia radical.²

O posicionamento crítico da vertente agonística da democracia radical é fortemente direcionado à vertente deliberativa. Segundo os agonistas, a perspectiva deliberativa exerce um papel opressor aos diversos espectros das raças, das classes, dos gêneros e das visões de mundo, na medida em que tenta construir um consenso. Isso porque, no social e no político, há infinitudes de diferenças que resistem ao consenso. Devido a essa pluralidade, a vertente agonista da democracia radical vai levar em conta que a democracia depende da aceitação das diferenças, dissidências e antagonismos. Nesse sentido, radicalizar a democracia, chegar à raiz da democracia, passa pelo ato de abandonar a busca pelo consenso.

O abandono do consenso implica o fortalecimento de uma perspectiva conflitiva da política. Seguindo essa perspectiva, o conflito é um fato inevitável da vida social e política. Além disso, “o reconhecimento e a institucionalização desse fato na cultura, nas práticas e nas instituições democráticas são uma proteção necessária contra a autocracia” (CUNNINGHAM, 2009, p. 217). Assim, se o conflito é um fato inevitável e se o reconhecimento desse fato nas práticas sociais e políticas é necessário, então, é importante para a teoria da democracia radical “colocar em dúvida a possibilidade de um consenso racional e entender a política como uma esfera que sempre encontraremos discórdia” (OLIVEIRA, 2018, p. 95).

Vale ressaltar que o conflito, apesar de ser um fato da vida política, precisa de mediação. A mediação é necessária para que um conflito-não-violento não passe a ser um conflito-violento. Tal transição entre conflitos pode ocorrer nos âmbitos macrossocial e microssocial. No primeiro, a mediação ocorre por meio das instituições democráticas e, quando a democracia não consegue mediar adequadamente tal conflito, ambos os lados dessa disputa podem se transformar em extremismo.

No segundo, a mediação do conflito se apresenta tortuosa na medida em que há uma forte relação entre identidades políticas e conflito. Isso devido ao fato de que, para a democracia radical, “toda identidade é relacional e que a afirmação de uma diferença é a precondição para

² Vale dizer que é esse mesmo posicionamento que está sendo tomado no presente texto. Isso é, a vertente agonista da democracia radical é a própria democracia radical. Esse posicionamento é baseado, principalmente, no fato de *Hegemonia e Estratégia Socialista* (2015) ter sido a primeira obra em que a noção de democracia radical foi articulada nos moldes de um projeto teórico de modelo político. Esse projeto teórico, por sua vez, continuou sendo formulado pelos escritores da referida obra, Chantal Mouffe e Ernesto Laclau. Vale dizer que, no presente texto, será utilizada a expressão “democracia radical” não como uma hipóstase, mas como uma maneira de fazer referência ao projeto de teórico/político de Chantal Mouffe e de Ernesto Laclau.

a existência de qualquer identidade” (MOUFFE, 2015, p. 14). Em outras palavras, as identidades contêm “traços dos atos de exclusão que regem sua constituição” (MOUFFE, 2013, p. 217). Esses atos de exclusão fazem com que as políticas identitárias tornem-se “o *locus* de um antagonismo” (MOUFFE, 2013, p. 217). O antagonismo, por sua vez, é causa necessária do conflito. Assim, se as identidades são o *locus* do antagonismo, e se o antagonismo é causa necessária para o conflito, então, é possível dizer que há sim uma relação entre identidades e conflito.

Nesse sentido, é possível dizer que a mediação do conflito no âmbito microssocial ocorre através da mediação do antagonismo, atravessando, por sua vez, o terreno das identidades. Assim, para que venha a ser aceito como legítimo, o antagonismo precisa assumir uma forma que não destrua a parte conflitante. Isso porque, se há a destruição de uma das partes em conflito, o próprio antagonismo é eliminado.

Desse modo, se há necessidade da permanência de uma dimensão antagonística do conflito e se, ao mesmo tempo, é preciso que o conflito não aniquile aquele em posição conflitante, então, é necessário pensar uma relação que englobe tais dimensões. Essa relação, vale dizer, é a relação agonística.

Cabe evidenciar que, enquanto o antagonismo “é uma relação nós/eles em que os dois lados são inimigos que não possuem nenhum ponto em comum” (MOUFFE, 2015, p. 19), o agonismo “é uma relação nós/eles em que as partes conflitantes, embora reconhecendo que não existe nenhuma solução racional para o conflito, ainda assim reconhecem a legitimidade de seus oponentes” (MOUFFE, 2015, p. 19). O reconhecimento da legitimidade da parte conflitante, muitas vezes nomeado de respeito agonístico, permite o respeito às opiniões e aos posicionamentos conflitantes.

Entretanto, dentro da proposta radical de pluralismo agonístico, o fundamento que opera como medida em comum entre as partes conflitantes, o ponto em comum entre as partes antagonísticas, não é explicitado. Isso quer dizer que as relações agonísticas aparecem como uma proposta deficitária, o que enfraquece o conceito em si. Além disso, tendo em vista que o fundamento pode ser entendido como uma condição que permite a construção de relações agonísticas, sua ausência impossibilita a expansão da inteligência das práticas políticas antagonísticas.

Os principais teóricos da democracia radical, a saber, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe³, não fornecem respostas satisfatórias ao problema do fundamento das relações agonísticas. Isso indica que a busca por esse fundamento tem que ser feita a partir do pensamento de outros teóricos que tenham vínculo para com tal corrente democrática. Por seu turno, há indícios de que o pensamento de Judith Butler oferece uma resposta ao problema supracitado.

Relacionar o pensamento butleriano à democracia radical não é algo arbitrário. A exegese dos textos butlerianos possibilita essa correlação. Há reiteradas afirmações de Judith Butler (2004, p. 19; 2016, p. 62; 2019a, p. 239; 2021a, p. 62) sobre afinidades para com a democracia radical. Entretanto, a consonância intelectual entre a teoria de Butler e a teoria da democracia radical não fica explícita. Ou seja, embora afirme que existam afinidades teóricas, Butler não diz de forma categórica quais são os pontos de convergência entre as teorias. Consequentemente, isso abre margem para conjecturas sobre qual seria o ponto de encontro entre tais teorias.

Assim, existem dois problemas cuja resposta parece ser a mesma. Por um lado, há o problema do fundamento das relações agonísticas. Por outro, há o problema de qual o ponto de encontro entre o pensamento butleriano e a democracia radical. A resposta é a noção de precariedade. Ou seja, a hipótese defendida aqui é que a noção de precariedade é uma resposta ao problema do fundamento das relações agonísticas e, por consequência, uma resposta ao ponto de encontro entre ambos os pensamentos supracitados. Vale ressaltar, a hipótese de que o pensamento butleriano e a democracia radical se conectam a partir da noção de precariedade também é defendida por Brigeiro (2021). Segundo esse autor, a noção de precariedade seria uma terceira via em relação ao antagonismo e ao agonismo. Nesse sentido, não haveria a necessidade de buscar o fundamento das relações agonísticas, porque tal noção teria sido superada pela noção de precariedade. Todavia, essa resposta parece problemática na medida em

³ Apesar de, no âmbito conflitivo, intelectuais como Michael Hardt e Antônio Negri (2001) falarem sobre a necessidade de radicalizar a democracia; muito embora William E. Connolly (2005) aborde questões acerca do pluralismo político; por mais que Jacques Rancière (2018) trate do problema do desentendimento, parece que esses teóricos não estão comprometidos com a construção de um projeto de radicalização da democracia. Nesse sentido, o presente trabalho tomará Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (2015) como os teóricos da democracia radical justamente por terem esse comprometimento com a construção de um projeto de radicalização da democracia. Ademais, ao contrário de Daniel de Mendonça (2010), que considera a trajetória de ambos os teóricos parcialmente distintas, sendo Laclau responsável pela continuidade do projeto de elaboração de uma teoria da análise social, enquanto Mouffe seria responsável pela proposição de uma teoria política normativa. Sigo na esteira do que defende Balsa (2011) e considero ambos os pensamentos, mouffe-laclauiano, voltados ao mesmo horizonte de construção de um projeto normativo. Isso porque o projeto normativo está completamente inserido na análise social. Isso é, pensar algum modelo conflitivo não aniquilante é fruto da constatação de que o social e o político estão envoltos em um modelo conflitivo aniquilante.

que o projeto de democracia agonística depende, fundamentalmente, desse conceito. Além disso, outra deficiência dessa perspectiva está no fato de que ela, ao contrário do que objetiva, não mostra um diálogo entre o pensamento butleriano e a democracia radical, mas sim a superação butleriana desse problema caro à democracia radical. Vale dizer, essa suposta superação não parece de acordo com as próprias assertivas de Butler sobre seu compromisso com a democracia radical. Assim, a resposta de Brigeiro parece incoerente com o posicionamento butleriano. Dessa forma, em acordo com a posição butleriana, será feita uma concatenação entre precariedade e relações agonísticas, objetivando a resposta à questão da relação entre Butler e a democracia radical, assim como à questão de qual é o fundamento das relações agonísticas.

Vale ressaltar, a precariedade não é apenas um aspecto desta ou daquela vida, mas uma “condição generalizada cuja generalidade só pode ser negada negando-se a precariedade enquanto tal” (BUTLER, 2018a, p. 42). Muito embora afirme insistentemente essa universalidade, Butler não pretende “negar que a vulnerabilidade é diferenciada, que ela é distribuída diferentemente ao redor do mundo” (BUTLER, 2019b, p. 51). Portanto, a precariedade, tanto entendida como universal quanto entendida como distribuída diferentemente e assimetricamente, é definida em termos de vida e morte, referindo-se à precariedade econômica e trabalhista apenas na medida em que essas são necessárias para sustentar uma vida viável, digna de ser vivida.

No tocante ao aspecto universal da precariedade, ele se dá na medida em que estamos “sempre entregue[s] a outros, as normas, a organizações sociais e políticas” (BUTLER, 2018a, p. 14). Ademais, é perceptível que a precariedade implica numa vida social, implica no “fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro” (BUTLER, 2018a, p. 31). Ou seja, “implica estarmos expostos não somente àqueles que conhecemos, mas também àqueles que não conhecemos, isto é, dependemos das pessoas que conhecemos, das pessoas que conhecemos superficialmente e das pessoas que desconhecemos totalmente (BUTLER, 2018a, p. 31). Isso significa dizer que “nos são impingidas a exposição e a dependência dos outros, que, em sua maioria, permanecem anônimos” (BUTLER, 2018a, p. 31).

É possível dizer, portanto, “que não há nada sobre nosso ser que possa ser separado do outro, de modo que nossa experiência de nós mesmos como entidades quase limitadas é puramente fictícia ou, pior, arrogante e violenta” (RUTI, 2017, p. 94). De forma categórica, “essa dependência fundamental de pessoas anônimas não é algo de que eu possa, voluntariamente, me afastar” (BUTLER, 2019a, p. 10), pois essa interdependência é o que há

de humano em nós. Assim, a dependência de outrem revela a precariedade na justa medida em que há uma dependência de pessoas anônimas como sustentáculo da vida, e essa vida “pode ser colocada em risco ou eliminada de uma hora para outra a partir do exterior e por motivos que nem sempre estão sob nosso controle” (BUTLER, 2018a, p. 52).

Ademais, do mesmo modo que há na precariedade um ressaltado à própria “insuportabilidade da exposição como o sinal, uma lembrança, de uma vulnerabilidade comum, fisicalidade e risco comuns” (RUTI, 2017, p. 94), há também um chamamento, um pedido, uma incitação, a “nos opor à violência dirigida a outros, mesmo quando esses outros estão longe de nós ou não parecem compartilhar nenhum de nossos valores” (RUTI, 2017, p. 96).

Vale ressaltar que o reconhecimento da dependência do outro serve de ponte para a construção de outras formas de redes de sociabilidade, redes sociais mais sustentáveis. Em outras palavras, isso “inicia a possibilidade de desconstruir essa forma de responsabilidade individualizadora e enlouquecedora em favor de um *ethos* de solidariedade que afirmaria a dependência mútua, a dependência da infraestrutura e de redes sociais viáveis” (BUTLER, 2019a, p. 28). Essa possibilidade de construção de redes de socialização mais viáveis ocorre porque ela, a precariedade, “é a rubrica que une as mulheres, os *queers*, as pessoas transgêneras, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas” (BUTLER, 2019a, p. 65). Em suma, a precariedade “é uma condição social e econômica, mas não uma identidade (na verdade, ela atravessa essas categorias e produz alianças potenciais entre aqueles que não reconhecem que pertencem uns aos outros)” (BUTLER, 2019a, p. 65).

Dessa maneira, a precariedade tida como uma condição generalizada, que, ao mesmo tempo, atravessa as diversas identidades, pode ser entendida como uma resposta ao problema de como construir relações agonísticas tendo em vista as identidades políticas e sociais. Ou melhor, a noção de precariedade pode ser entendida não apenas como um dos conceitos fundamentais do pensamento filosófico de Butler, mas também como uma tentativa de contribuição à teoria da democracia radical, haja vista que um dos dilemas centrais dessa corrente teórica é a atenuação do antagonismo derivado das relações sociais identitárias.

Assim, muito embora a democracia radical reconheça que o pluralismo de identidades “implica o estabelecimento de uma diferença, diferença essa que muitas vezes se constrói com base numa hierarquia: por exemplo, entre forma e conteúdo, preto e branco, homem e mulher etc.” (MOUFFE, 2015, p. 18), essa corrente afirma que, se o objetivo da política é a não

aniquilação do antagonico, se o objetivo da política é a aceitação do pluralismo, então, “é preciso existir algum tipo de vínculo comum entre as partes em conflito” (MOUFFE, 2015, p. 18). Esse vínculo em comum é basilar para as relações agonísticas. Entretanto, a questão de qual seria esse vínculo permanece carente de resposta. Desse modo, se o problema acerca de qual vínculo fundamenta as relações agonísticas ainda não foi respondido, e, ao mesmo tempo, se a precariedade é um conceito que abarca os mesmos problemas que são próprios às relações agonísticas, então, a precariedade pode ser entendida como uma resposta a esse problema da democracia radical.⁴

Com isso, a precariedade passa a ser percebida como um conceito muito mais vasto que outrora, apontando para um projeto explícito de Butler “de teorizar o trabalho de coalizão como uma alternativa possível e desejável frente às políticas identitárias” (KRAUS, 2017, p. 137). Ou seja, Butler parece postular a necessidade de construir uma política de coalizão a qual “abre-se para a constituição de alianças contingentes” (ATAYDE, 2011, p. 147).

Para cumprir com o objetivo de analisar a precariedade como uma resposta ao problema das relações agonísticas, a presente pesquisa está dividida em duas partes que juntas somam cinco capítulos: a primeira parte é dedicada à apresentação da democracia radical e como a noção de relações agonísticas se estabelece como um dos conceitos centrais dessa corrente. A partir daí, serão analisadas as relações agonísticas como uma forma de lidar com o antagonismo, ressaltando, por conseguinte, a ausência de fundamento dessas relações. Na segunda parte, é apresentado o conceito butleriano de precariedade a fim de mostrar seus principais aspectos, a saber: o aspecto ético, o aspecto político e o aspecto ontológico. Com isso, o conceito butleriano de precariedade será analisado como um conceito que toca os aspectos necessários para ser entendido como fundamento das relações agonísticas, a saber, transcendência das identidades e ampliação da possibilidade de relações sociais contingentes. Ademais, ambas as partes serão atravessadas pela discussão pós-estruturalista e pós-fundacionalista. Isso porque esses vieses filosóficos caracterizam tanto o pensamento butleriano quanto a democracia radical. Assim, será demonstrado que a precariedade pode ser entendida como fundamento das relações agonísticas.

⁴ De fato, essa relação não é tão simples quanto um silogismo hipotético faz parecer, as nuances e os detalhes, assim como as consequências dessa associação, serão abordados no decorrer do texto.

2 A DEMOCRACIA RADICAL

O presente capítulo irá perquirir algumas das principais correntes do pensamento político. Nesse sentido, serão abordadas a corrente liberal, a corrente comunitarista e a corrente marxista. Tal explanação é fundamental para situar a democracia radical e qual a influência dessas correntes no projeto de radicalização da democracia. Vale dizer, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe operam uma espécie de diérese em relação às correntes supracitadas. Isso é, esses pensadores se apropriam de certos postulados dessas correntes do pensamento político e criticam radicalmente outros. Assim, esse capítulo permitirá evidenciar as críticas feitas pelos teóricos da democracia radical, sinalizando os seus percursos teóricos

2.1 DEMOCRACIA RADICAL: INFLUÊNCIA PÓS-ESTRUTURALISTA E CRÍTICA ÀS IDEIAS POLÍTICAS

A democracia radical é uma corrente de pensamento político que sofre forte influência do desconstrucionismo e, por consequência, do pós-fundacionalismo. Isso quer dizer que tal corrente tem por base a desconstrução de uma racionalidade que se embasa e se fundamenta na metafísica. Desconstruir, nesse sentido, não significa a negação de toda herança filosófica e literária, apenas significa colocar em questão a forma essencialista como os fundamentos foram postulados a partir dessa herança. Assim, o desconstrucionismo é focado na crítica ao fundamento ou essência cuja pretensão é caracterizar regras invariáveis.

Dado que o desconstrucionismo é uma característica essencial do pós-estruturalismo, sendo o pós-estruturalismo uma abordagem que põe em xeque as formas essencialistas nas quais a estrutura é tratada, então, é possível supor que a crítica ao fundamento característica do desconstrucionismo não visa ao pensar além ou após o fundamento, apenas abordar criticamente seu caráter essencialista. Nesse sentido, o desconstrucionismo segue na esteira do pós-estruturalismo, que, ao adicionar o prefixo “pós” ao pós-estruturalismo, está questionando não a própria estrutura, mas sim a abordagem essencialista que a estrutura havia recebido até então (MENDONÇA & RODRIGUES, 2014).

No que se refere ao estruturalismo, é possível dizer que a busca pelo centro de toda e qualquer estrutura é uma de suas principais características. Isso porque, da perspectiva do estruturalismo, a realidade social pode ser analisada a partir de um conjunto de relações. Ou seja, os elementos da cultura humana são analisados a partir das suas relações com um sistema de estrutura, o centro. Esse paradigma estruturalista foi fortemente problematizado pelos pós-estruturalistas. A bem da verdade, a forma como o centro é percebido pelo estruturalismo é o

grande motivo de crítica. Isso porque, para o estruturalismo, o centro é tido como o “fundamento”, como a “origem fixa” e “permanente” de uma estrutura.

Nesse sentido, a concepção estruturalista não leva em conta os diversos fatores responsáveis pela ruptura de determinado centro estrutural. Conforme aponta Derrida, o centro, a partir da perspectiva estruturalista, negligencia “a ruptura em história, a interrupção, a passagem de uma força sistêmica a outra etc” (2004, p. 16). Essa negligência, por sua vez, revela a “metafísica implícita de todo o estruturalismo ou de todo o gesto estruturalista” (DERRIDA, 2005, p. 44). Desse modo, é possível dizer que a função que se atribui ao centro é a real deficiência do estruturalismo, pois tal função é a de fundamento estrutural transcendental.

Na ótica pós-estruturalista, conceber um centro fixo é um disparate. Isso porque considerar um centro fixo significa “considerá-lo fora do jogo da estrutura que ele próprio preside” (MENDONÇA & RODRIGUES, 2014, p. 40). Embora possa parecer paradoxal, essa afirmação de que o centro escapa à sua própria estrutura revela um elemento de transcendência inerente ao centro. Ou seja, o fundamento escapa à própria estruturalidade, sendo, portanto, um centro que não é centro. Assim, o estruturalismo atribui ao centro uma espécie de “sentido transcendente que não joga o jogo estrutural, que está além deste, que arbitra a sua lógica de funcionamento e que, portanto, limita o próprio jogo” (MENDONÇA & RODRIGUES, 2014, p. 40).

Do ponto de vista do pós-estruturalismo, uma estrutura não possui qualquer significado transcendental, e isso resulta em um jogo de significação que não possui limite. Desse modo, a estrutura é percebida como descentrada, uma noção fundamental que desemboca diretamente no desenvolvimento do pós-fundacionalismo. Nesse contexto, o pós-fundacionalismo desconsidera a possibilidade de um fundamento final, pois encara tal possibilidade com desconfiança, argumentando que os fundamentos não têm uma dimensão ontológica. Em vez disso, os fundamentos são construções históricas, contingentes e discursivas.

Dessa maneira, assim como o termo “pós” não significa total negação do estruturalismo, ele também não significa total negação dos fundamentos. Isso significa, por um lado, que, do ponto de vista da teoria social e política, o fundacionalismo denota perspectivas em “que [a] sociedade e/ou a política se baseiam em princípios que 1) são inegáveis e imunes à revisão; e 2) estão localizados fora da sociedade e da política” (MARCHART, 2009, p. 26). Por outro, significa que o pós-fundacionalismo denota teorias que supõem a possibilidade do estabelecimento de ordens, de fundamentos parciais, marcados pela contingência e pela

precariedade. Ou seja, a perspectiva pós-fundacional não objetiva apagar a noção de fundamento, mas debilitar seu estatuto ontológico.

Diante dessas considerações, não é difícil concluir que a democracia radical se posiciona criticamente em relação ao conjunto das teorias políticas. Esse posicionamento crítico é estabelecido tanto no âmbito da prática política (nível ôntico), quanto no âmbito das teorias políticas (nível ontológico). Essas críticas estão associadas à concepção de que qualquer mudança substantiva no conteúdo ôntico leva a um novo paradigma ontológico. No contexto da prática política, a democracia radical direciona críticas diretas aos sistemas de representação predominantes na política contemporânea. Em relação às teorias políticas, a democracia radical também emite críticas diretas ao liberalismo e ao marxismo.

O posicionamento crítico de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe tem como momento de inflexão a obra *Hegemonia e Estratégia Socialista* (2015), escrita em conjunto e publicada originalmente em 1985. Essa obra é certamente a de maior impacto de ambos os autores, e lança grande parte dos alicerces do projeto intelectual de Laclau e Mouffe, que será aprofundado e enriquecido em obras posteriores. *Hegemonia* surge a partir de uma profunda insatisfação teórica e política com o marxismo ortodoxo. Nessa perspectiva de insatisfação, o marxismo ortodoxo se demonstrava incapaz de desenvolver uma explicação plausível das mutações da ideologia. Isso porque, a dicotomia estrutura/superestrutura, de certo modo, “subestimou a extensão em que todas as relações sociais foram constituídas ideologicamente, bem como a diversidade e a força das identidades políticas não-classistas, desde o populismo aos novos movimentos sociais” (TOWNSHEND, 2004, p. 270).

Nesse contexto, Laclau e Mouffe desenvolvem o conceito de *hegemonia* que caracteriza o processo de constituição de identidades sociais. Esse processo não pode ser separado do processo de configuração do poder social. Ou seja, tanto a criação da identidade social quanto a constituição da hegemonia política percorrem um caminho comum. Isso porque ambos os desenvolvimentos passam necessariamente por três etapas, a saber, *sistema de diferenças, deslocamento e cadeia de equivalência*.

O sistema de diferenças corresponde ao “estabelecimento de cargos, papéis ou expectativas comportamentais, que definem os padrões de comportamento dos diferentes grupos ou agentes em questão” (GADEA, 2011, p. 95). Essas variações entre diferentes grupos são percebidas como parte de uma ordem estável que se configura como um sistema estável de diferenças aceito por todos os grupos. Por sua vez, o deslocamento é justamente a incapacidade

de estabelecer com sucesso uma identidade definitiva justamente porque sempre há “um exterior constitutivo, um Outro que põe em perigo a formação de tal identidade fixa ou estável. Portanto, o processo de deslocamento refere-se a algo típico de toda ordem social, pois as identidades estão sempre sujeitas à desestabilização e mudança radical” (GADEA, 2011, p. 96). Por fim, a cadeia de equivalência corresponde ao enfrentamento de um inimigo comum por parte desses diferentes. Esse momento é caracterizado pela construção de uma espécie de *nós* coletivo *versus eles*, e “a linha divisória entre estas duas instâncias estabelece uma separação e forja uma nova identidade de natureza política” (GADEA, 2011, p. 96).

Com isso, os teóricos da democracia radical estabelecem novos conceitos a fim de explicar a tendência de movimentos sociais baseados em identidades diversas e não-classistas. Isso é o primeiro grande passo em direção da proposta de radicalização da democracia. Dessa maneira, em contraposição à universalidade anteriormente ocupada pela classe trabalhadora na teoria de Marx, o poder é concebido como um lugar vazio que é ocupado por práticas políticas de articulação, que agora assume a responsabilidade de criar uma unidade temporária e parcial entre os diversos elementos dispersos de uma estrutura social aberta e diversificada.

A desconstrução do marxismo simboliza a ambição de Laclau e Mouffe de construir um *ponto nodal* em torno da democracia plural e radical. A democracia plural e radical teria por base as identidades políticas emergentes dos novos movimentos sociais, sejam elas de gênero, etnicidade, ambiental. Assim, “em vez de uma substituição das instituições liberal-democráticas, que conduziram ao totalitarismo na União Soviética e noutros lugares, [os pensadores] apelaram a uma multiplicação de espaços dentro da democracia liberal” (TOWNSHEND, 2004, p. 271). Sendo esse apelo um reflexo da própria democracia liberal, que, de certo modo, existe para ser radicalizada, um processo que se inicia por meio da “transformação de relações de ‘subordinação’ (onde os indivíduos são sujeitos às decisões de outros) em relações de ‘opressão’ (onde estas relações são agora percebidas como antagônicas e ilegítimas)” (TOWNSHEND, 2004, p. 271).

Assim, democracia radical, antes de uma abordagem teórica, nomeia um projeto “ético-político caracterizado por evitar tanto as formas apriorísticas da emancipação tradicional, como também a contrapartida destas, a saber, as concepções particularistas e relativistas” (PÉREZ, 2014, p. 122). O distanciamento de posições relativistas significa, em primeiro lugar, uma tentativa de se distanciar de uma abordagem que defenda um fechamento comunitário, devido à falta de critérios incondicionais que permitam a ação, e, em segundo, uma tentativa de distanciamento de um enfoque mais liberal que está relacionado a uma postura “egoísta” que

visa a proteger os interesses individuais ou uma classe específica. Especialmente esse último enfoque, o enfoque liberal, o distanciamento ocorre por dois motivos subjacentes, a saber, “por um lado, uma posição despolitizante de fechamento sobre a própria identidade e, por outro lado, uma posição que, sendo igualmente egoísta, defende ‘descaradamente’ e explicitamente o seu ponto de vista mesmo que esteja consciente disso” (PÉREZ, 2014, p. 123).

Decorrente do distanciamento das formas apriorísticas de emancipação e das formas relativistas, a democracia radical busca tornar-se um espaço privilegiado onde o pluralismo emerge. Isso significa “fornecer as condições para reconhecer como um bem político conflitos ou divergências existentes; portanto, criar as condições para o crescimento da democracia” (SERNA, 2008, p. 278). O fornecimento de condições para o reconhecimento do conflito é necessário porque em um Estado genuinamente democrático, o conflito é visto como uma ferramenta que permite a organização de indivíduos e grupos, estando sujeitos a controles exercidos por outras, e mais apropriadas, maneiras de cidadania.

Principalmente para Chantal Mouffe, a principal tarefa da democracia moderna⁵ consiste em tentar transformar o antagonismo em agonismo, relação entre adversários. Ou seja, a democracia deve ser a ordem legitimadora do conflito. Isso modifica a mentalidade que antes considerava a totalização como a característica mais proeminente da coexistência. Portanto, a democracia se torna o espaço apropriado para a dissidência. Por esse motivo, a “grande tarefa numa democracia pluralista moderna é tentar encontrar as instituições, as práticas ou discursos que permitem transformar o antagonismo em agonismo” (SERNA, 2008, p. 275). A possibilidade de agonismo é a possibilidade da existência do pluralismo, que é essencial para a radicalização da democracia.

Portanto, dada a sua matriz, a democracia radical conduz a uma desconstrução do marxismo ortodoxo e do liberalismo estabelecendo *uma guerra de posição* (TOWNSHEND, 2004) a fim de abrir espaço para o surgimento de grupos e posições com o propósito semelhante de radicalização da democracia. Com isso, a democracia radical rejeita a identidade social como

⁵ O termo “democracia moderna” usado como sinônimo de “democracia liberal” está começando a ser revisto pela democracia radical. O problema em torno do termo “democracia moderna” está associado à contradição em relação ao entendimento da natureza contextualista da democracia liberal. Nesse sentido, segundo Mouffe, ao usar “democracia moderna” como sinônimo da “democracia liberal” “contradigo minha afirmação a respeito da natureza contextualista da democracia liberal, bem como minha afirmação de que ela não representa um estágio mais avançado no desenvolvimento da racionalidade ou da moralidade” (2013, p. XV). Entretanto, haja vista que algumas obras de Mouffe citadas no presente texto são anteriores ao processo de desconstrução do termo “democracia moderna”, preferiu-se manter o uso do termo para não haver comprometimento da originalidade da referência.

algo fixo e também rejeita o universalismo político. Enquanto critica fortemente alguns postulados de importantes correntes do pensamento político, Laclau e Mouffe preenchem os espaços vazios com suas formulações conceituais. Desse modo, ter em vista a afiliação teórica desconstrucionista dos teóricos da democracia radical possibilita o melhor entendimento de suas atividades teóricas.

Isso em vista, é possível dizer que a democracia radical está associada à desconstrução dos fundamentos políticos sobre os quais a tradição moderna se ergueu. Essa caracterização da democracia radical é fundamental, pois ela situa as críticas dessa corrente em relação ao conjunto das teorias políticas. Por conseguinte, essas críticas são essenciais para a colocação dos conceitos centrais da democracia radical, a saber, *hegemonia*, *antagonismo* e *agonismo*. Assim, o reconhecimento da democracia radical como uma teoria pós-estruturalista é basilar para o entendimento das críticas dessa corrente teórica e, por conseguinte, de como essas críticas desembocam nos principais conceitos.

2.1.1 O Liberalismo

O liberalismo é uma corrente de pensamento cuja morfologia é relativamente diversa. Isso significa dizer que, por mais que os liberais destaquem a primazia da liberdade como um elemento chave, há desacordos entre os teóricos a respeito da noção de liberdade: se ela deve se relacionar com a sociabilidade e a responsabilidade mútua dos indivíduos ou se ela deve se relacionar com uma ordem constitucional legítima e aceita por consenso. De todo modo, a despeito de desacordos, o liberalismo possui um núcleo altamente influenciado pelo arcabouço conceitual contratualista.

No que se refere ao contratualismo, movimento filosófico cujos principais teóricos são Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, ele desempenhou um papel fundamental ao introduzir a dicotomia entre Estado de Natureza e o pacto social. Isso levou ao foco subsequente das teorias políticas nas relações entre os indivíduos e o Estado, com a criação de uma separação entre as esferas de poder e a sociedade civil. Hobbes, em particular, baseou sua teoria política na antropologia, conectando-a à física, conforme a qual o movimento era considerado uma necessidade mecânica. Ele descreveu a filosofia do homem em termos de movimento vital e movimento animal, destacando a importância dos desejos e paixões na tomada de decisões que ele chamou de *deliberação*.

Ademais, Hobbes argumentou que o Estado de Natureza, caracterizado por um movimento constante e desenfreado, leva os indivíduos a buscarem um acordo coletivo para

garantir a paz. Esse acordo é formalizado em um contrato social, que estabelece o estado político. Com isso, para Hobbes, o Estado surge da necessidade de segurança e é justificado pela racionalidade e deliberação humana. Por outro lado, em direta contraposição à perspectiva de Hobbes, Locke viu o Estado de Natureza como uma condição de relativa paz em que os homens desfrutavam de liberdade individual. No entanto, ele também reconheceu que algumas pessoas poderiam prejudicar os outros, o que levou à criação de um estado civil por meio do *consentimento* dos indivíduos *livre e iguais*. Locke enfatizou a razão como a base do Estado de Natureza e da ação humana argumentando que o Estado deveria ser construído justamente com base no consentimento racional dos cidadãos.

Por sua vez, Rousseau introduziu uma perspectiva relativamente divergente aos teóricos supracitados, destacando a importância da criatividade humana na saída do Estado de Natureza em direção ao Estado Civil. Ele estabeleceu *uma perspectiva moral da política* que enfatizava a importância das *regras gerais compartilhadas* de convivência e regulamentação da vida em sociedade. Com isso, os teóricos contratualistas estabeleceram a gramática que serviu de base não só à primeira tradição do pensamento político moderno, mas também a todo pensamento político subsequente. Isso porque a introdução de conceitos como razão, deliberação, consentimento, liberdade e regras gerais preparou o terreno para o pensamento político de modo como o conhecemos atualmente.

Tendo em vista isso, dentre toda influência contratual, o conceito que fundamentalmente caracteriza o núcleo liberal é o de liberdade. Sem o conceito de liberdade, o liberalismo seria irreconhecível ou seria um membro de outra corrente de pensamento político (FREEDEN, 2015). Além disso, é importante dizer que o conceito de liberdade não é o único conceito que compõe o arcabouço conceitual do liberalismo. Conceitos como *racionalidade*, *individualidade*, *progresso*, *interesse geral*, também fazem parte desse núcleo.

Sendo assim, no que se refere à racionalidade, não é exagero dizer que liberalismo pressupõe sujeitos racionais que são capazes de fazer escolhas razoáveis e refletir sobre seus fins e modos de vida. Com isso, o sujeito liberal é capaz de planejar, antecipar, buscar as melhores opções para si e, para além disso, é capaz de viver em harmonia com seus semelhantes. Dessa ideia de racionalidade, que é universalmente sustentada, derivam os argumentos a favor de direitos e oportunidades iguais para todas as pessoas expressarem essa racionalidade (FREEDEN, 2015). Nesse sentido, além do conceito de liberdade, é possível dizer que a noção de racionalidade é outra estrela-guia do liberalismo.

Além disso, outro conceito central para o liberalismo é o de individualidade. Tal noção caracteriza as pessoas como dotadas de uma singularidade. Isso significa que o liberalismo leva em conta a capacidade de auto-expressão. A individualidade abarca os elementos espirituais e morais, de caráter e vontade (FREEDEN, 2015). Dessa maneira, a individualidade termina por expressar a ideia de que o homem é inconfundível, a ideia de que ele guarda em sua solidão privada uma capacidade de consciência e autonomia que o torna único (ZANCANARO, 2008). De certo modo, a individualidade é uma conquista, e, com isso, o homem se torna pessoa ao passo que a individualidade é conquistada.

Por sua vez, extremamente relacionado à individualidade, está o conceito de progresso. Tal conceito denota a intuição liberal de que a dinâmica do movimento histórico/humano é positiva e voltada ao desenvolvimento (FREEDEN, 2015). Com isso, calcada numa visão relativamente otimista do tempo, o liberalismo enxerga o progresso como o desdobramento de uma constante melhoria social. Esse desdobramento é um processo que reflete diretamente a individualidade do sujeito liberal.

Contudo, por mais que, para o liberalismo, o progresso seja uma espécie de reflexo direto dos indivíduos, tal progresso não necessariamente está relacionado à genialidade de um único indivíduo em particular. Nesse sentido, o conceito de interesse geral evoca justamente a inclusão de todos os indivíduos e grupos sociais sem que haja necessariamente um ponto de ruptura. Essa inclusão dos indivíduos está associada à ideia de uma comunidade que compartilha uma diversidade de circunstâncias e, a partir disso, constrói uma determinada identidade coletiva englobando um conjunto flexível de perspectivas, opiniões e ideias (FREEDEN, 2015). É essa identidade coletiva que, principalmente, contribui para o progresso. Ademais, a ideia de interesse geral apela aos interesses humanos universais enfocando aquilo que une as pessoas a fim de construir algum consenso fundamental (FREEDEN, 2015).

Com isso, a partir da explanação supracitada, baseada principalmente nos comentários de Michael Freeden (2015) ao liberalismo, torna-se possível perceber o conglomerado conceitual liberal. Esses conceitos funcionam como uma espécie de caixa de ferramentas que possibilitam a análise de fenômenos do mundo político, assim como o estabelecimento de projetos políticos de sociedade. Dentre os conceitos que constituem o arsenal liberal, uma noção aparece sub-repticiamente: a noção de igualdade. Isso se dá porque a noção de igualdade toma forma de acordo com a perspectiva adotada. Numa perspectiva menos abstrata e mais econômica, a igualdade aparece na medida em que a individualidade é adquirida, aumentando a liberdade e gerando o ímpeto em direção a uma maior igualdade (MERQUIOR, 2016). Por

sua vez, numa ótica mais abstrata/filosófica, a igualdade é um conceito que assume todos os indivíduos como iguais no tocante à racionalidade, paixões e desejos (BOBBIO, 2002). Por fim, numa perspectiva mais política, a igualdade é a igualdade de todos os cidadãos na submissão à mesma lei (DA SILVA, 2009).

A noção de igualdade é mais um ponto de tensão no interior das teorias liberais. Contudo, assim como a noção de liberdade, a igualdade representa um valor do liberalismo. É levando em consideração principalmente esses dois valores que John Rawls, um dos mais relevantes e influentes teóricos do liberalismo, vai estabelecer sua investigação filosófica. Para Rawls, o que há de mais essencial no liberalismo reside no componente da liberdade e da igualdade. Nesse sentido, uma das perguntas centrais do pensamento rawlsiano é sobre como é possível haver uma sociedade estável e justa, cujos cidadãos, que são livres e iguais, estão profundamente divididos por visões de mundo conflitantes (RAWLS, 2000a). A fim de responder ao problema colocado, Rawls introduz a noção de consenso sobreposto.

A primeira parte do problema filosófico de Rawls, isso é, como é possível uma sociedade estável e justa, já havia sido ponto de discussão. Em *Uma Teoria da Justiça* (2000b), Rawls argumenta que a construção de uma sociedade justa requer um acordo entre cidadãos que desfrutem de liberdade e igualdade. Não à toa, a filosofia rawlsiana é conhecida por sua natureza contratualista (MERQUIOR, 2016). Nesse sentido, o problema supracitado parece ser anterior à argumentação sobre o acordo entre cidadãos livres e iguais. Isso porque, se uma sociedade justa é definida por um consenso entre cidadãos que desfrutem de liberdade e igualdade, surge a questão de como alcançar esse acordo, considerando que, na maioria dos casos, os cidadãos livres e iguais possuem visões de mundo conflitantes.

Nesse sentido, por mais que os cidadãos expressem uma pluralidade de doutrinas relativamente incompatíveis, Rawls contorna essa incompatibilidade postulando uma espécie de necessidade de consenso social acerca de determinadas questões. Assim, o consenso consegue assegurar a convivência entre visões de mundo diferentes e, portanto, a estabilidade da sociedade. Com isso, “o liberalismo político procura uma concepção política de justiça que [...] possa conquistar o apoio de um consenso sobreposto que abarque as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis de uma sociedade regulada por ela” (RAWLS, 2000a, p. 52). Para tanto, é necessário “renunciar às visões filosóficas e morais abrangentes que estamos habituados a usar para debater questões políticas fundamentais na vida pública” (RAWLS, 2000a, p. 52).

Essa renúncia aos valores filosóficos e morais pessoais abriria espaço para o estabelecimento de valores políticos. Não é que os valores políticos neguem os valores pessoais. Todavia, Rawls tende a definir a esfera política de modo a permitir que as instituições obtenham o respaldo de um amplo consenso compartilhado. Com isso, os “próprios cidadãos, no exercício de sua liberdade de pensamento e consciência, e considerando suas doutrinas abrangentes, veem a concepção política como derivada de – ou congruente com – outros valores seus, ou pelo menos não em conflito com eles” (RAWLS, 2000a, p. 53).

Tendo em vista isso, é possível dizer que o liberalismo rawlsiano, assim como outras variações do liberalismo, baseia-se numa perspectiva contratual. Além disso, Rawls assume um modelo hipotético que presume um padrão de pensamento e conduta humana. Assim, Rawls desenvolveu uma noção de indivíduo que se adequasse à realização dos seus objetivos intelectuais, ou seja, a formulação dos princípios fundamentais de justiça que orientam a sociedade como um todo.

É fato que grandes projetos filosóficos assumem modelos hipotéticos de pensamento e conduta humana. Dessa maneira, o sujeito do liberalismo rawlsiano seria essencialmente dotado de racionalidade e razoabilidade que o tornariam habilitado à renúncia de suas visões de mundo. No entanto, essa concepção de sujeito acaba excluindo diversas configurações de humano antes mesmo que tais configurações consigam contribuir com a formação do ambiente político. Isso porque a concepção rawlsiana de sujeito, parafraseando Spivak (2010), não leva em conta camadas mais baixas da sociedade cuja adesão à renúncia das visões de mundo apenas contribuiria para a manutenção da exclusão na representação política e legal, anulando a possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social. Dessa forma, ao estabelecer critérios pelos quais os comportamentos são mais congruentes com o liberalismo, surge a inviabilidade do ambiente político rawlsiano de se tornar verdadeiramente inclusivo e representativo, no qual todos os membros da sociedade tenham espaço para dialogar e expressar suas perspectivas. Vale dizer, essa é uma das principais críticas da democracia radical ao liberalismo rawlsiano.

É importante ressaltar que a crítica que os teóricos da democracia radical desenvolvem ao liberalismo é uma crítica tanto à perspectiva agregativa quanto à perspectiva deliberativa. Elaborada principalmente por Schumpeter (2017) e Downs (1999), a perspectiva agregativa tem um enfoque quase que exclusivamente procedimental. Com isso, ao levar em conta que noções de *bem comum* e *vontade geral* deveriam ser abandonadas e que o pluralismo de interesses já era englobado pela ideia de povo, essa perspectiva estabelece uma visão muito

resumida da própria democracia. Além disso, ao ressaltar que o egoísmo é a força motriz das ações individuais, em contraponto à convicção moral na qual as pessoas deveriam agir em conformidade com os interesses da comunidade, a perspectiva agregativa termina por estabelecer que esse egoísmo deveria ser o fundamento para a organização dos partidos políticos, bem como a base a partir da qual a negociação e o voto seriam mobilizados (MOUFFE, 2005a).

Além disso, conforme Mouffe aponta, na perspectiva agregativa “a participação popular na tomada de decisões deveria, isso sim, ser desencorajada, porquanto poderia ter apenas consequências nocivas para o funcionamento do sistema” (2005a, p. 12). Dessa maneira, há uma espécie de distanciamento da dimensão normativa da política democrática em prol de uma concepção mais instrumentalista, dado que a “estabilidade e a ordem resultariam mais provavelmente do compromisso entre interesses diretos do que da mobilização do povo em direção a um consenso ilusório acerca do bem comum” (MOUFFE, 2005a, p. 12).

Ainda no que diz respeito à percepção instrumental da política, Schumpeter (2017) tinha uma visão na qual a participação democrática era extremamente limitada, e qualquer liberdade de ação estava constantemente ameaçada pela influência de forças sociais. Com isso, além de descredibilizar a vontade popular que pudesse vir a ser um bem-comum, Schumpeter também desacreditava na capacidade dos eleitores de transformarem esse bem-comum em decisões políticas. Para ele, a massa tinha apenas a opção de aprovar ou rejeitar a liderança que lhe era apresentada durante as eleições. Assim, Schumpeter introduz um novo paradigma em que o papel da participação popular na política se resume ao papel de eleger um governo e o método democrático é apenas um sistema institucional no qual as decisões políticas são alcançadas por meio de uma competição pelo voto popular.

Levando em conta isso, a democracia radical traça críticas aos sistemas de representação. Segundo os teóricos da democracia radical, tais sistemas se mantêm distantes dos conceitos de responsabilidade, igualdade e autonomia, que são categorias basilares da democracia. Desse modo, por se distanciarem de tais conceitos, os sistemas de representação se revelam díspares às ambições da democracia radical, a saber, permitir que os cidadãos vivam de acordo com as regras que eles mesmos criam, percebendo a democracia como um projeto inacabado.

Quanto ao distanciamento dos sistemas de representação em relação ao conceito de responsabilidade, ele se dá justamente na transferência das escolhas políticas aos representantes

políticos. Essa transferência faz com que os cidadãos se abstenham de qualquer responsabilidade no que tange às políticas públicas. Isso significa dizer que os sistemas de representação são métodos político/democrático que, em teoria, permitem aos cidadãos a avaliação direta dos méritos de leis e políticas, responsabilizando os representantes diante das avaliações ao mesmo tempo em que há uma recusa por essa responsabilidade.

Ademais, a democracia radical encara com preocupação a confiança excessiva na capacidade dos representantes de fazerem escolhas políticas consequentes. Isso porque, como os sistemas de representação criam a tendência de deixar para os políticos profissionais a tarefa de avaliar substantivamente as políticas, é criada, de forma latente ou não, uma falta de prática democrática que pode levar os cidadãos a se absterem de participar das decisões públicas no geral. Desse modo, percebe-se que os sistemas de representação se distanciam do conceito de responsabilidade.

No que diz respeito à igualdade, nos sistemas representativos, as forças sociais e econômicas são fatores correntes de influência. Aqueles com mais condições financeiras, por exemplo, são os que mais influenciam nesse tipo de sistemas eleitorais, seja fazendo lobby, seja alocando políticos. Assim, percebe-se que os sistemas representativos também se distanciam do conceito de igualdade.

Por fim, haja vista que em um sistema representativo o juízo acerca do mérito de leis e políticas feito pelos cidadãos é desprovido de força, e haja vista também que as desigualdades influenciam tais sistemas, a democracia radical entende que os sistemas de representação falham como sistemas democráticos. Essa falha desemboca diretamente na autonomia, haja vista que, para a democracia radical, a autonomia é a capacidade das pessoas de criar regras para si mesmas e viver de acordo com elas. Assim, é possível dizer que os sistemas de representação se revelam incapazes de conseguir “fomentar a autonomia política permitindo que as pessoas vivam de acordo com as regras que criam para si mesmas” (FUNG & COHEN, 2004, p. 225). Nessa perspectiva, os sistemas de representação são vistos como sistemas cujas premissas são facilmente desconstruídas.

Vale ressaltar que é imprescindível distinguir os sistemas de representação da noção de democracia representativa. Os sistemas eleitorais de representação, seja majoritário ou proporcional, operam dentro da democracia liberal sob a influência, ou não, do capitalismo. Isso significa que as críticas aos sistemas de representação não significam uma crítica à

democracia liberal, que é uma das diversas formas pelas quais a democracia representativa é chamada.⁶

Por sua vez, no tocante à democracia representativa, a democracia radical se posiciona contrária aos teóricos que afirmam a necessidade de substituição desse modelo por uma suposta democracia *in actu* ou uma democracia não representativa. Nesse sentido, há uma discordância entre os intelectuais da democracia radical e intelectuais como Michael Hardt, Antonio Negri e David Van Reybrouck.

No que diz respeito aos dois primeiros intelectuais supracitados, eles afirmam a necessidade de substituir a democracia representativa pela democracia de multidão. Dado que “a multidão desconfia da representação, porque ela é uma multiplicidade incomensurável” (NEGRI, 2003, p. 166), então, a substituição da democracia representativa pela democracia de multidão seria necessária. Ademais, “a constituição da multidão aparece primeiro como um movimento espacial que a constitui em lugar ilimitado” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 421). Desse modo, a multidão não seria representável, e as lutas extraparlamentares seriam o único caminho para a real concretização da democracia. Por seu turno, no que diz respeito ao terceiro pensador supramencionado, confundindo as eleições com a democracia representativa, ele argumenta que “o objetivo original das eleições era excluir o povo do poder, nomeando uma elite para governar” (VAN REYBROUCK, 2018, p. 2). Com isso, a única forma de se estabelecer uma verdadeira democracia seria adotando o modelo eleitoral de sorteio.

Segundo Chantal Mouffe, tanto a primeira quanto a segunda perspectiva devem ser rejeitadas. A primeira perspectiva deve ser rejeitada porque a reafirmação da multidão carrega consigo uma “ideia de que ela [a multidão,] pode fornecer o princípio fundamental de organização da sociedade” (MOUFFE, 2019, p. 90). Esse princípio fundamental, que recusa a representação, não passa de uma ontologia imanentista. Com isso, tendo em vista que a democracia radical tende à recusa de princípios ontológicos, a perspectiva de Hardt e Negri, portanto, torna-se problemática. Por sua vez, a segunda perspectiva deve ser negada porque “ela reduz a representação às eleições e não reconhece o papel da representação numa democracia pluralista” (MOUFFE, 2019, p. 90).

Com isso, para a democracia radical, a democracia liberal não se restringe aos sistemas eleitorais, muito embora critique ativamente os sistemas de representação. Ou seja, a

⁶ Segundo Mouffe, a democracia liberal tem várias denominações, a saber, “democracia constitucional; democracia representativa; democracia parlamentar; democracia moderna” (2000, p. 18).

democracia liberal não se restringe à aplicação de um modelo de sistema a uma ampla variedade de contextos. Pelo contrário, ela é entendida como um regime que, sobretudo,

Diz respeito à ordem simbólica das relações sociais e é muito mais que uma mera ‘forma de governo’. É uma forma específica de organização da coexistência politicamente humana que resulta da articulação entre duas tradições diferentes: por um lado o liberalismo político (Estado de direito, separação de poderes e direitos individuais) e, por outro lado, a condição democrática de soberania popular (MOUFFE, 2000, p. 18).

Desse modo, a democracia radical revela que seu projeto teórico/político não implica a rejeição da democracia representativa e a sua substituição por alguma outra forma política completamente nova de sociedade. Muito pelo contrário, a partir da crítica àqueles que propõem novas formas de sociedade, explicita-se que a democracia radical está completamente envolvida com o projeto de radicalização da tradição democrática moderna. Essa radicalização pode ser conseguida “através de uma crítica imanente, empregando os recursos simbólicos dessa mesma tradição [a tradição liberal]” (MOUFFE, 1995a, p. 1). Isso porque, quando se reconhece que um dos pilares da democracia moderna é a afirmação de que todos os humanos são livres e iguais⁷, se reconhece que “não é possível encontrar princípios mais radicais para organizar a sociedade” (MOUFFE, 1995a, p. 1).

Por sua vez, a perspectiva deliberativa, cujo principal intelectual é John Rawls, também faz contraposição ao modelo agregativo. Na visão de Rawls (2000b), o modelo agregativo é o responsável tanto pelo declínio no apoio às instituições democráticas quanto pela crise de legitimidade que afeta as democracias ocidentais. Por consequência, o futuro da democracia liberal dependeria do retorno à dimensão moral da política. Com isso, a perspectiva deliberativa ressalta a necessidade de reconhecimento das diferentes visões de mundo, ou concepções do bem, visando à consecução de um consenso mais profundo que o mero acordo sobre procedimentos, um consenso qualificado como moral (MOUFFE, 2005a).

Embora reconheça que o liberalismo deve permitir a coexistência de visões de mundo variadas, Rawls (2000b) afirma que uma democracia liberal precisa de uma forma mais

⁷ É mais que contundente ressaltar algumas críticas aos princípios liberais de igualdade e liberdade. Segundo Pateman (2020), Mills (1997) e Lazzarato (2019), por exemplo, a democracia moderna se estabeleceu a partir da exclusão e opressão de diversos grupos sociais. Conforme esses autores, a exclusão e opressão de parcela da sociedade, mulheres e negros principalmente, revela que a suposta universalidade das noções de liberdade e igualdade não é tão universal assim. Em resposta, sem querer negar que esses eventos de opressão e exclusão são relevantes, ou muito menos que eles não aconteceram, é possível dizer que a afirmação de liberdade e igualdade para todos foi associada aos termos do racismo e ao sexismo, mas que, não necessariamente, precisam ser associados. Com isso, o desconstrucionismo oferece a oportunidade de romper com esse laço histórico a fim de que a afirmação de liberdade e igualdade deixe de ser associada ao racismo e ao sexismo.

profunda de consenso, que deveria ser criado a partir de um modelo moral. Segundo Mouffe (2005b), esse modelo moral rawlsiano consistiria principalmente na distinção entre doutrinas razoáveis e doutrinas irracionais, ou seja, consistiria na distinção entre visões de mundo que aceitam os princípios liberais e aquelas visões que se opõem a tais princípios. Ao traçar uma fronteira entre o pluralismo permissível e pluralismo inaceitável a perspectiva rawlsiana acabaria por comprometer o domínio dos princípios liberais na esfera pública (MOUFFE, 2005b).

O modelo rawlsiano que distingue doutrinas razoáveis de doutrinas irracionais como parte da concepção de justiça tem significativas implicações no ideal de liberdade individual. Isso porque, no lado das doutrinas razoáveis, ao reconhecer e proteger tais doutrinas, Rawls termina por assegurar que as liberdades fundamentais dos indivíduos sejam respeitadas, sendo a liberdade individual um valor primordial. Por sua vez, no lado das doutrinas irracionais, muito embora argumente que algumas concepções extremas podem ameaçar a estabilidade social, há uma relativa tolerância à liberdade individual de adotá-las. Assim, Rawls dá ênfase à liberdade individual, principalmente às liberdades básicas, como a liberdade de expressão e associação, sendo elas protegidas mesmo à custa de desigualdades socioeconômicas.

De fato, os princípios da democracia liberal desembocam diretamente no ideal de que o poder deve ser exercido pelo povo. Tal ideal muitas vezes está associado ao quadro simbólico cuja ênfase está no valor da liberdade individual. Todavia, para a democracia radical, essa ênfase na liberdade individual não deve ser tomada como “parte integrante da tradição democrática cujos valores fundamentais, igualdade e soberania popular, são diferentes” (MOUFFE, 1995a, p. 1).

Nesse sentido, o amplo enfoque na liberdade individual somado à ausência de uma crítica mais ampla aos sistemas de representação são alguns dos pontos problemáticos do liberalismo. Esses pontos, vale ressaltar, são os mais criticados pela democracia radical. Assim, de um lado, o individualismo liberal desemboca no entendimento de que a liberdade individual tem que ser responsável pela definição de bem, sem que afete as outras definições individuais do mesmo termo. Do outro, os liberais não refletem criticamente acerca dos sistemas de representação, apenas discutem qual seria o melhor modelo desses sistemas. Nesse sentido, “alguns teóricos preferem sistemas de governo parlamentares e outros presidencialistas, alguns (incluindo Mill) representação proporcional, outros, o primeiro lugar mais votado” (CUNNINGHAM, 2009, p. 40). Assim, o liberalismo, para a democracia radical, agrega termos aos valores fundamentais da democracia moderna que não necessariamente precisam ser

agregados. Isso significa que é possível pensar os valores da democracia moderna sem associá-los ao individualismo, por exemplo.

Além disso, é possível dizer que o liberalismo esvazia o conceito de cidadania. Isso acontece porque, no liberalismo, a normatividade das ações humanas é transferida para a lei. Essa transferência não recorre a qualquer concepção fundamentada na moralidade, recorre apenas ao regramento jurídico da vida e das relações sociais. Esse regramento, por sua vez, “determina os limites da liberdade individual, protege os direitos, especialmente as liberdades individuais, e define o alcance do poder político” (RAMOS, 2011, p. 44).

No geral, para o liberalismo, a transferência da normatividade humana para a lei é uma das bases de uma sociedade justa. Vale ressaltar que essa transferência se apresenta como fundamental para a obtenção do consenso. Sendo o consenso uma expressão máxima de uma sociedade bem ordenada. Isso porque, como afirma Rawls, “numa sociedade bem-ordenada, a concepção política é afirmada por aquilo que denominamos um consenso” (2003, p. 45).

Para a democracia radical, por sua vez, essa perspectiva deve ser completamente rejeitada. Isso porque, além de acreditar que a lei, a partir de procedimentos supostamente imparciais, seria capaz de reconciliar todos os interesses e valores contraditórios, ela pressupõe que o objetivo da política democrática é o estabelecimento do consenso e da reconciliação. Desse modo, a transferência da normatividade para a lei “não é somente um equívoco conceitual, mas também algo que envolve inúmeros riscos políticos” (MOUFFE, 2015, p. 2). Nesse sentido, tanto a discussão que o liberalismo faz sobre manutenção dos sistemas de representação já é um indicativo de distanciamento dos próprios valores democráticos liberais, quanto a concepção política baseada no consenso é algo perigoso.

Assim, a visão liberal, conforme os teóricos da democracia radical, é responsável por uma concepção de cidadania que é pobre, na medida em que tal noção seria apenas “a capacidade de cada pessoa formar, revisar e buscar racionalmente sua definição de bem” (MOUFFE, 1995b, p. 227). Ou seja, no liberalismo os cidadãos são percebidos como exercendo seus direitos a fim de impulsionar seus interesses, por mais que haja uma limitação imposta pelas exigências de respeitar os direitos dos outros (MOUFFE, 1995b). A percepção dessas limitações é um dos principais passos para a própria elaboração conceitual do projeto de democracia radical.

2.1.2 O Comunitarismo

Os teóricos do liberalismo indiretamente produzem controvérsias hermenêuticas ao associar termos agregados aos valores liberais. Tais controvérsias abrem espaço para críticas advindas de diversas perspectivas filosóficas, críticas que, inclusive, podem vir acompanhadas de uma incitação ao abandono do liberalismo. Um exemplo contundente disso é a crítica comunitarista, feita principalmente pelos intelectuais Sandel (1998) e MacIntyre (1991), que se opõem ao atomismo do sujeito liberal e rejeitam a retórica que defenderia falsamente os direitos e o pluralismo.

Nesse sentido, segundo MacIntyre, o liberalismo deve ser rejeitado, pois as “preferências de uns têm peso para outros apenas à medida que a satisfação dessas preferências leva à satisfação de suas próprias preferências. Só recebe quem tem algo a dar. Numa sociedade liberal, os que não têm meios para barganhar estão em desvantagem” (1991, p. 362). Ademais, a perspectiva liberal seria caracterizada de modo que as diferentes avaliações fossem exercidas em diferentes ambientes sociais. O problema é que a “heterogeneidade é tal que não é possível uma ordenação geral dos bens” (MACINTYRE, 1991, p. 362). Assim, segundo a perspectiva comunitarista de MacIntyre, o liberalismo educa indivíduos, insere indivíduos numa determinada visão de mundo, de modo a torná-los sujeitos que consideram normal buscar diversos bens, cada um apropriado à sua esfera pessoal, sem a presença de um bem supremo que confira uma unidade geral à vida.

Caminhando em consonância com a posição de MacIntyre de que o liberalismo introduz uma racionalidade política individualista, Sandel (1998) vai argumentar que é fácil identificar o individualismo liberal e as concepções de bem que ele exclui. Ao destacar que o sujeito rawlsiano não é apenas um sujeito de posse, mas um sujeito previamente individuado, que está sempre distanciado dos interesses que possui, Sandel afirma que uma das consequências desse distanciamento é “colocar o eu fora do alcance da experiência, torná-lo invulnerável, fixar a sua identidade de uma vez por todas” (1998, p. 61). Assim, os comunitaristas percebem a posição liberal como uma posição frágil, pois não conceitua o cidadão como aquele para quem é natural a união com o outro, visando à ação coletiva em prol do bem comum.

Apesar de concordar com as críticas, mesmo que parcialmente, a democracia radical desconsidera as conclusões comunitaristas. Muito embora não adotem uma postura crítica em relação aos princípios comunitaristas, os defensores da democracia radical expressam uma visão crítica em relação à rejeição completa do liberalismo proposta por esses teóricos. Assim, por mais que concorde que a concepção liberal é uma concepção cujo imperativo é a

independência, ou seja, é uma concepção em que os indivíduos são “independentes dos interesses e vínculos que possamos ter em qualquer momento, nunca identificados por nossos objetivos, mas sempre capazes de retroceder para examiná-los, avaliá-los e, possivelmente, revisá-los” (SANDEL, 1998, p. 175), a democracia radical vai assumir com cautela as conclusões comunitaristas. Isso porque a conclusão comunitarista tem por base a ideia de uma comunidade política voltada ao que seria o bem concreto.

Com isso, percebe-se que os democratas radicais e os comunitaristas convergem quanto à crítica ao liberalismo. Entretanto, o fato de essa convergência existir não impede divergências entre as duas correntes. Isso porque, de certo modo, o comunitarismo tem por base a ideia de comunidade política em que prevalece uma moralidade restritiva voltada à “concepção do bem concreto que a comunidade tem ou deveria ter” (LÓPEZ, 1999, p. 142). É no tocante a esse enfoque na concepção de bem concreto que a democracia radical traça críticas ao comunitarismo.

Conforme Mouffe, por exemplo, a ênfase dada ao bem comum é perigosa. É perigosa porque a “comunidade política democrática não pode ser organizada em torno de uma única ideia substantiva do bem comum” (MOUFFE, 1995b, p. 227). A comunidade política democrática não pode ser circunscrita apenas pela ideia de bem comum, porque a “recuperação de uma forte ideia participativa de cidadania não deve ser feita à custa do sacrifício da liberdade individual” (MOUFFE, 1995b, p. 227). Ademais, se se observam os eventos históricos que foram circunscritos por um forte desejo de uma comunidade orgânica, percebe-se “o papel desempenhado pelo desejo de uma comunidade orgânica no crescimento do nacionalismo autoritário” (MOUFFE, 1995a, p. 5). Dessa forma, a democracia radical se distancia do comunitarismo haja vista o seu perigoso viés conservador.

Assim, é possível dizer que, por mais que os teóricos da democracia radical assumam uma postura crítica, essa postura é, ao mesmo tempo, cautelosa. Desse modo, por um lado, apesar de concordar fortemente com os valores liberais, e tentar radicalizá-los, a democracia radical não compactua com suas tendências individualistas. Por outro, muito embora o comunitarismo proponha uma configuração comunitária não-individualista, a democracia radical não compactua com a tendência de fundamentar a comunidade em um ideal de bem comum. Devido à tendência desconstrucionista da democracia radical, tornam-se inteligíveis os termos que são essenciais e os termos contingentes dessas teorias políticas.

2.1.3 O Marxismo

Conforme já foi dito no início deste capítulo, a democracia radical se situa em um ponto de inflexão do marxismo. Ao aplicar a abordagem desconstrutiva de Derrida no contexto do marxismo, passando por Plekhanov, Lenin e Gramsci, Laclau e Mouffe sugerem que a noção de *hegemonia* representa uma forma de *suplemento* ao abordar questões que emergem além do “texto” da estrutura/superestrutura. Isso se dá especialmente no ataque à evidente falta de correlação entre a localização social dos membros da classe trabalhadora e suas identidades (TOWNSHEND, 2004).

Cabe ressaltar que o conceito de suplemento, em linhas gerais, implica um além da simples adição (DERRIDA, 1973). Isso significa que o suplemento preenche a lacuna presente no jogo entre significante e significado, buscando conferir sentido, mesmo que essa força de atribuição de significado seja inevitavelmente excessiva. Nesse sentido, ele não apenas preenche essa lacuna, mas também gera novos significados que vão além do sentido original. Conforme Derrida, o suplemento “constitui um excedente, uma plenitude que enriquece outra plenitude, atingindo a máxima presença. Ele acumula e agrega à presença” (1973, p. 177).

Nessa ótica, Mouffe e Laclau exploram a lógica suplementar como um meio de desenvolver uma teoria da política contemporânea, que leve em conta o conceito de hegemonia como basilar. Com isso, a abordagem pós-estruturalista desempenhou um papel explícito ao capacitar os teóricos da democracia radical a oferecerem uma explicação teórica e politicamente sólida da ideologia. Assim, ao aplicar a abordagem desconstrutivista ao marxismo, esses teóricos incorporam a ideia de Foucault, elementos da psicanálise de Lacan, componentes semióticos de Saussure e *insights* de Wittgenstein e Claude Lefort (TOWNSHEND, 2004). No entanto, apesar dessas influências teóricas na elaboração do conceito de hegemonia, o projeto de radicalização da democracia proposto por Laclau e Mouffe tem inegáveis raízes em Gramsci.

O contato entre democracia radical e marxismo é de muita relevância teórica. Tal relevância pode ser destacada em dois pontos. Primeiramente, o marxismo se posiciona criticamente em relação ao liberalismo. Esse posicionamento reforça as críticas da democracia radical ao liberalismo. Em segundo lugar, a leitura gramsciana do marxismo, que é basilar para a formulação do conceito de hegemonia, é uma das principais referências para a tendência pós-

marxista da democracia radical. Essa tendência, vale dizer, está associada ao entendimento de que o social é constituído, sobretudo, discursivamente.⁸

No que diz respeito ao primeiro ponto supramencionado, é possível dizer que o marxismo aponta, em suas críticas, uma tendência do liberalismo a aparecer sem história ou fora da história. Essa aparência do liberalismo, segundo Marx, está diretamente associada à desconexão do liberalismo para com “os interesses reais dos quais ele se originou e junto dos quais ele existe de fato” (2007, p. 195). Todavia, seguindo a perspectiva de Marx, essa desconexão não é fruto do acaso, mas está de acordo com o fato de que “o discurso liberal é a expressão idealista dos interesses reais [realen] da burguesia” (MARX, 2007, p. 196).

Assim, é possível dizer que a crítica marxista está diretamente relacionada tanto à desconexão do liberalismo com a história, quanto a conexão do liberalismo com os interesses da burguesia. Essa assertiva é reforçada – e melhor elaborada – no *Manifesto Comunista* (2010). Na referida obra, acerca do liberalismo, Marx vai dizer:

O liberalismo, que é a sociedade dos iguais em direito presumido, sinaliza o extremo limite da evolução humana e, para além dele, só pode acontecer o regresso. A isso de bom grado se acomodam todos aqueles que, de maneira geral, recolocam a razão e o fim de todo progresso unicamente na sucessiva extensão da forma burguesa (2010, p. 106).

Certamente, essa crítica marxista ao liberalismo está na base da teoria política marxista. Essa teoria política, vale ressaltar, posiciona-se criticamente em relação ao desenvolvimento do capitalismo e ao papel das lutas de classes na mudança econômica e social. Nesse sentido, a teoria política marxista é também uma teoria socioeconômica na medida em que se estabelece como uma crítica da economia política liberal. Assim, é possível dizer que o marxismo concebe o político a partir de duas dimensões. A primeira dimensão estaria associada aos termos do nível político do Estado. A segunda, estaria associada aos termos de um certo avanço das lutas de classes, que é determinada por algo que não é em si mesmo político, mas sim social e econômico.

A tendência socioeconômica da teoria política marxista é muitas vezes criticada devido ao seu aspecto essencialista. Esse essencialismo economicista é caracterizado por conferir certa primazia explicativa às contradições básicas e às leis endógenas da economia capitalista. Vale ressaltar que existem duas versões básicas e intimamente ligadas desse economicismo, a saber, o epifenomenalismo e o reducionismo (MOUFFE, 1979).

⁸ Vale ressaltar, o pós-marxismo é uma revisão do marxismo, não sendo, por sua vez, uma atualização ou uma refutação.

No que se refere ao epifenomenalismo, ele está associado à redução da forma e da função da superestrutura legal, política e ideológica, ao epifenômeno da dinâmica socioeconômica. Referente ao reducionismo, ele está associado à redução de toda pluralidade dos fenômenos superestruturais à expressão de uma única contradição nas sociedades capitalistas, aquela entre as classes sociais do capital e as classes sociais do trabalho. Essas classes, por sua vez, têm seus interesses paradigmáticos definidos pela localização estrutural na esfera de produção material. Seguindo esse reducionismo, todo elemento legal, político ou ideológico tem necessariamente uma relação com a luta de classes.

Como é possível perceber, o economicismo é um problema do marxismo. Esse problema foi abordado por diversos teóricos da tradição marxista. Nesse sentido, segundo Chantal Mouffe, Gramsci foi “certamente o primeiro a fazer uma crítica completa e radical do economicismo, e é essa sua principal contribuição para a teoria marxista” (MOUFFE, 1979, p. 170). Tal crítica se inicia com uma mudança conceitual fundamental, a saber, o uso do termo marxista *bürgerliche Gesellschaft* (sociedade civil) como sociedade burguesa.⁹ Com isso, a noção de sociedade civil passa a receber uma acepção gramsciana diversa daquela que possuía em Marx.

De certo modo, para Gramsci (2002), o termo sociedade civil denota as classes subalternas que não podem se unificar enquanto não puderem se tornar Estado. Essa definição de sociedade civil é decorrente da análise gramsciana da história das classes dirigentes. Segundo o pensador,

A unidade histórica das classes dirigentes acontece no Estado e a história delas é, essencialmente, a história dos Estados e dos grupos de Estados. Mas não se deve acreditar que tal unidade seja puramente jurídica e política, ainda que também esta forma de unidade tenha sua importância, e não somente formal: a unidade histórica fundamental, por seu caráter concreto, é o resultado das relações orgânicas entre Estado ou sociedade política e “sociedade civil” (GRAMSCI, 2002, p. 139).

Como é possível perceber, de acordo com o que foi posto acima, o Estado é a soma da sociedade política com a sociedade civil. Essa definição não só expande a noção de Estado, mas também a concepção do que é político. A expansão da noção de Estado e da concepção do que é político rompe com a hierarquia marxista entre economia e Estado. Nesse sentido, a transformação da classe dominante em Estado não está restrita ao poder econômico. Pelo contrário, essa transformação agora é vista como o momento mais alto da luta política pela hegemonia. Vale dizer que essa nova forma de conceber o Estado é tida como parte do projeto

⁹ Para um comentário mais aprofundado sobre esse novo uso gramsciano do termo *bürgerliche Gesellschaft* ver Nelson Coutinho (2004).

político gramsciano. Tal projeto, segundo Mouffe, “não é uma ‘estatização’ da sociedade, mas uma indicação do caráter profundamente político da sociedade civil como terreno de luta pela hegemonia” (1981, p. 178).

Nesse sentido, dentro da tradição marxista, a hegemonia gramsciana surge como uma nova ferramenta que permite analisar diversas formas sociais que se manifestam em diferentes contextos. No paradigma gramsciano, a classe que detém o controle possui um controle hegemônico, e a consolidação desse domínio sobre a sociedade política culmina na extensão dessa hegemonia a todo o Estado, isso é, abrange a sociedade civil e a sociedade política. Portanto, não é exagero concluir, como faz Mouffe, que Gramsci destaca a primazia da sociedade civil em relação à sociedade política.

Essa relação entre sociedade civil e sociedade política é derivativa do entendimento gramsciano de que grupos subordinados tendem a adotar as concepções de mundo de grupos que não estão em condição de subordinação. Isso faz com que haja sempre uma contradição dentro do grupo subalterno. Ou seja, a partir de uma visão de mundo que é originária de outros grupos sociais que não está em condição de subalternidade, deriva uma espécie de contradição entre o pensar e o agir do grupo subalterno. Assim, a adesão a uma determinada visão de mundo está intrinsecamente ligada aos acontecimentos políticos, explicando por que os movimentos culturais, resultantes de uma visão de mundo não subalternizada, preservam a coesão ideológica de todo o conjunto social.

Assim, Gramsci termina por indicar os modos pelos quais uma determinada classe ascende ao poder: orientando as classes aliadas e subjugando as classes adversárias, seja de modo coercitivo ou por meio do consentimento. Por sua vez, uma classe que almeja alcançar o poder tem a capacidade e a necessidade de exercer liderança, mesmo antes de se consolidar como Estado, o que implica conquistar uma base social para um projeto de sociedade fundamentado na igualdade, como é o caso do comunismo. Desse modo, Gramsci ilustra que a hegemonia se origina na racionalização intrínseca ao processo de trabalho, estabelecendo uma visão de mundo e obtendo consenso entre as classes subalternas. Essa visão anti-essencialista e não reducionista de Gramsci é fundamental para os desdobramentos teóricos da democracia radical. Não por acaso a noção gramsciana de hegemonia será fortemente apropriada por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe.

2.1.4 Desconstrução Para Quê?

Levando em conta o que foi exposto acima, é evidente que a democracia radical assume uma postura dialógica para com as correntes do pensamento político, mesmo que por meio da desconstrução. Esse diálogo atravessado pela desconstrução levanta um questionamento: *qual a importância da desconstrução para o pensamento político?* Tal indagação está em consonância com uma outra questão: *a desconstrução é o único meio viável para o diálogo entre correntes de pensamento político?* É evidente que a resposta para essa última pergunta é *não*. Contudo, a desconstrução desempenha um papel crucial no estabelecimento de percursos do projeto de Laclau e de Mouffe

Segundo Chantal Mouffe (2016), seguindo na esteira de Laclau, a desconstrução explicita sua relevância para o pensamento político na medida em que desvela a produção político-discursiva da sociedade, assim como a contingência do social. Assim, por um lado, a desconstrução permite o abandono de perspectivas que performam um distanciamento político capaz de justificar a superioridade democrática, ou seja, permite o abandono de premissas supostamente neutras e justificadas para qualquer pessoa. Por outro lado, permite o abandono da relação entre democracia e racionalidade, isso é, permite o abandono de perspectivas que apresentam as instituições liberais como mantenedoras da solução racional para o problema da coexistência humana.

Dessa maneira, é possível dizer que o jogo político não se relaciona apenas com o jogo da racionalidade, mas também com as crenças compartilhadas. Assim, numa argumentação quase que wittgensteiniana, quando não se leva em conta esse último componente, há uma tendência de chamar uma determinada pessoa, ou um determinado grupo, de irracional em momentos de desacordos. Todavia, desacordos não significam que uma dada pessoa não está fazendo uso de suas faculdades mentais, mas apenas que tal pessoa não parece compartilhar suficientes crenças e desejos com alguém para poder disputar frutiferamente sobre o ponto que está sendo disputado. Muitas vezes, nesse contexto de desacordo, a força, em vez da persuasão, é solicitada para solver a disputa (MOUFFE, 2016).

Assim, não é pela oferta de argumentos racionais estruturados em perfeita concordância com a lógica, muito menos pela exigência de verdades transcendentais ao contexto político, que os valores democráticos podem ser promovidos (MOUFFE, 2016). Isso é, a criação de “formas democráticas de individualidade é uma questão de *identificação* com valores democráticos, e

este é um complexo processo que ocorre por meio de uma diversidade de práticas, discursos e jogos de linguagem” (MOUFFE, 2016, p. 16).

Com isso, o desconstrucionismo parece trazer à tona a especificidade da democracia radical, isso é, ele mostra “como essa nova forma política de sociedade consiste na legitimação do conflito e na recusa de sua eliminação por meio da imposição de uma ordem autoritária” (MOUFFE, 2016, p. 20). A concepção de que a política democrática não pode superar o conflito é fruto de uma abordagem que desassocia termos que parecem essenciais. Por consequência, o objetivo da política democrática passa a ser a preocupação com a formação de um “nós” em oposição a um “eles”. Nessa perspectiva, “o que é específico da política democrática não é a superação da oposição nós/eles, mas a maneira diferente com a qual é desenhada” (MOUFFE, 2016, p. 21).

Desse modo, a partir da desconstrução dos termos pertencentes ao conjunto de teorias políticas, a democracia radical apresenta seus conceitos fundamentais para seu projeto teórico/político, a saber, responsabilidade, liberdade, igualdade, autonomia e cidadania. Esses termos, cabe dizer, são os mesmos que estão na base da democracia liberal. Isso porque a desconstrução, como já foi dito, não significa total negação daquilo que se desconstrói. Muito pelo contrário, ela significa a crítica do uso dos termos como fundamentos inquestionados. Assim, a similitude entre os termos do liberalismo e os termos da democracia radical revela que o objetivo dessa corrente teórica é “a extensão e aprofundamento da revolução democrática iniciada há duzentos anos atrás” (MOUFFE, 1995a, p. 1).

Com isso, por um lado, o aprofundamento da revolução democrática não significa a “rejeição da democracia liberal e sua substituição por uma completamente nova forma política de sociedade, [...] mas a radicalização da moderna tradição democrática” (MOUFFE, 1995a, p. 1). Por outro, a radicalização da moderna tradição democrática não significa a rejeição do comunitarismo. Muito pelo contrário, ela envolve a “possibilidade e a desejabilidade de um retorno à tradição cívica republicana para restaurar a ideia de poder como o reino onde podemos nos reconhecer participantes de uma comunidade” (MOUFFE, 1995a, p. 5).

A democracia radical, portanto, objetiva repensar a política em termos de extensão da democracia dentro da já estabelecida estrutura de um regime liberal. Isso implica um exame da tradição liberal apontando as áreas em que ela precisa ser reformulada. Esse exame serve “para que a grande contribuição do liberalismo político possa ser libertada das premissas individualistas e racionalistas que se tornaram grilhões da democracia em sua forma presente” (MOUFFE, 1995a, p. 3). É visando a libertar o liberalismo de suas premissas individualistas

que a democracia radical dialoga com o comunitarismo. Assim, as noções de cidadania e comunidade que foram relegadas ao ostracismo pela tradição liberal são recuperadas visando à implementação da “participação ativa que elas mantêm na tradição republicana clássica” (MOUFFE, 1995a, p. 3). Entretanto, cabe ressaltar que as noções de cidadania e comunidade não são recuperadas de modo que estejam associadas à noção de bem comum. Elas são recuperadas visando à compatibilidade com o pluralismo que é característico da democracia moderna.

Para que haja a recuperação das noções de cidadania e comunidade de modo compatível para com o pluralismo, a democracia radical se apropria da noção de hegemonia. Essa apropriação ocorre justamente porque tal noção gramsciana ultrapassa o reducionismo economicista do marxismo, fazendo “alusão a uma totalidade ausente, e às diversas tentativas de recomposição e rearticulação que, ao superar essa ausência original, permitiram que se desse um sentido às lutas e se dotasse as forças históricas de plena positividade” (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 57). Mas não só isso, a apropriação da noção de hegemonia contribui profundamente para as formulações analíticas acerca das dinâmicas que fazem parte da realidade política e social. Assim, a desconstrução se revela fundamental para que o projeto de democracia radical de Laclau e Mouffe possa ser alicerçado, dado que é um projeto que visa a radicalizar os valores democráticos, compreendendo que tais valores ainda não foram radicalizados devido à falta de um projeto que desassocie termos que se passam por fundamentais.

3 A DEMOCRACIA RADICAL E SEUS CONCEITOS

O presente capítulo vai abordar os principais conceitos do projeto de democracia radical de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Noções como *hegemonia*, *identidade*, *antagonismo* e *agonismo* são marcadores fundamentais da democracia radical. Vale dizer, esses conceitos dialogam diretamente com os valores liberais que o projeto de radicalização da democracia visa a aprofundar. Ademais, tais conceitos são consequências diretas da leitura desconstrucionista dos referidos autores para com a tradição do pensamento político. Assim, atentar-se aos conceitos da democracia radical possibilita visualizar os desdobramentos desse projeto/corrente intelectual.

3.1 A HEGEMONIA E AS IDENTIDADES

A partir do diálogo com diversas correntes do pensamento político, decorrem as análises políticas e os posicionamentos fundamentais para o projeto radical de democracia. Da crítica ao marxismo, que é entendido como uma corrente teórica incapaz de dar conta das relações sociais de forma não reducionista, por exemplo, surge a defesa do social como constituído discursivamente. Nesse sentido, se, por um lado, o marxismo está restrito a uma lógica reducionista das relações sociais, que é calcada na disjunção entre capital e trabalho, por outro, os teóricos da democracia radical argumentam que há um complexo de identidades, constituídas a partir das diversas relações discursivas antagonicas, que forma o espectro social. A limitação da perspectiva marxista reside, portanto, nesse não reconhecimento da complexidade social. Por isso, para a democracia radical, o marxismo não apresenta uma ampla capacidade de análise dos mais variados antagonismos sociais possíveis.¹⁰

A partir da crítica ao marxismo, a noção de relações discursivas se torna presente. Tal noção técnica é fundamental para a democracia radical. Isso porque os postulados dessa corrente teórica são fundamentados na ideia de que o social deve ser analisado a partir da lógica discursiva. A lógica discursiva, por sua vez, é concebida “como um conjunto diferencial de sequências significantes no qual o significado é constantemente renegociado, como uma totalidade significativa que transcende a distinção entre o linguístico e o não linguístico” (SALES, 2014, p. 172). Com isso, pode-se dizer que o discurso é uma categoria que une

¹⁰ Um exemplo contundente disso está no artigo de Laclau intitulado *Os Novos Movimentos Sociais e a Pluralidade do Social* (1986). Nesse artigo, o autor critica abertamente a tendência de reduzir os novos movimentos sociais às unidades empírico-referenciais como “camponês”, “burguês” e “pequeno-burguês”. Essa crítica acontece, principalmente, porque as posições dos agentes sociais são autônomas e não podem ser restritas às referidas unidades.

palavras e ações, cuja natureza é material e não material, é mental e não mental. Portanto, o discurso é entendido como uma prática, haja vista que as mais variadas ações dos grupos sociais são, na realidade, ações significativas. E isso quer dizer que o social é um social significativo, hermenêutico.

Essa explicação metodológica é extremamente relevante para a obtenção do entendimento de como Laclau e Mouffe conseguem apontar o fenômeno do antagonismo social. Ademais, tal explicação possibilita o estabelecimento de um rótulo, mesmo que parcialmente apropriado, para as obras dos referidos autores. Nesse sentido, torna-se possível denominar a teoria de Laclau e Mouffe de teoria do discurso. No âmago dessa teoria está a afirmação de que o social é estruturado em torno de um núcleo de negatividade que falha no tocante ao fornecimento de uma base definitiva e racional. Essa falha é a própria abertura do social. Por sua vez, a “abertura do social é a própria condição para a formulação de projetos democráticos baseados em formas contingentes de razão e ética até então contidas pela ditadura ‘racionalista do iluminismo’” (TORFING, 1999, p. 11).

Desse modo, tendo em vista que o social é hermenêutico, uma forma possível de análise do social é a análise do discurso. Nessa perspectiva, a análise do discurso é uma análise das condições de fixação de um complexo de elementos articulados dentre múltiplas outras possibilidades. A articulação de elementos, por sua vez, consiste na inclusão ou exclusão de elementos na formação hegemônica. Ou seja,

“Análise do discurso” é uma análise de como práticas se tornam simbólicas e materialmente hegemônicas, autoevidentes, vinculantes. Relações adversariais e antagonônicas são matérias permanentes do fazer social. Nisso se manifesta o *político*, mais do que em qualquer lugar numa topografia ontológica ou historicamente fixa do social. “Análise do discurso” é uma prática desconstrutiva, que envolve simultaneamente uma descrição dos processos de constituição e transformação de discursos/hegemonias e uma abordagem normativa da forma política democrático-radical, fundada na pluralidade do social e na policentralidade das lutas e esferas de politização do social (LOPES et. al., 2015, p. 16).

A descrição dos processos de constituição e transformação hegemônica é essencial à democracia radical. Nesse sentido, é possível caracterizar a hegemonia por sua relação para com a articulação. Assim, a hegemonia supõe “um campo teórico dominado pela categoria de *articulação*” (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 163). A articulação, por seu turno, não é o nome de um complexo relacional predeterminado, ela é a junção de elementos que outrora eram separados. Sendo que esses elementos, vale dizer, possuem dois aspectos centrais: 1) eles não são impensados; 2) eles, quando articulados, não necessariamente desembocam numa junção harmônica.

Dito de outro modo, a caracterização teórica do conceito de hegemonia é bastante reveladora, pois

O espaço da hegemonia não é meramente o de um “impensado” localizado: é antes um espaço no qual explode toda uma concepção do social baseada numa inteligibilidade que reduz seus momentos distintos à interioridade de um paradigma fechado. [...] as diversas superfícies de emergência da relação hegemônica não se juntam harmoniosamente para formar um vácuo teórico que requer um novo conceito para preenchê-los. Ao contrário, algumas delas poderiam ser vistas como superfícies de dissolução do conceito: pois o caráter relacional de toda identidade social implica numa ruptura da diferenciação de planos, do desnível entre articulador e articulado, sobre a qual se funda a relação hegemônica (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 163).

Desse modo, a hegemonia se apresenta como o terreno que torna possível a articulação de uma multiplicidade de discursos em disputa. A noção de articulação, por sua vez, pode ser entendida como uma relação entre ‘elementos’, ou seja, diferenças que não estão vinculadas de forma direta, as petições, que circundam algum ponto de referência. Esses pontos de referência são denominados mais especificamente de pontos nodais. No que se refere aos pontos nodais, eles possibilitam fixações parciais de sentido, ou melhor, eles são “certos significantes privilegiados que fixam o sentido da cadeia de significante” (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 231).

A articulação está associada à fixação parcial e disputada do processo de significação, que é uma característica da hegemonia. Isso porque tanto a prática articulatória quanto a manifestação do antagonismo são duas condições imprescindíveis à constituição de práticas hegemônicas. Por sua vez, a articulação e o antagonismo são consequências diretas da ausência de sentido necessariamente fixado, da existência, no âmbito discursivo, de uma constante abertura que subverte a tentativa de fixar uma série estável de proposições a um discurso particular. Essa abertura do discursivo à fixação estável de sentido é denominada de “significante vazio”.

A noção de significante vazio está associada ao entendimento de que, em qualquer sociedade, há disputas entre discursos que significam algo, o que é diferente de dizer que esses discursos disputam algo não significado. Desse modo, os significantes vazios são significantes “sem significado, mas que ainda assim faz parte de um processo de significação” (LACLAU, 2013, p. 14). Esses significantes não são conceitos, são nomes. Entretanto, eles são nomes “(no sentido antidescritivista) sem conteúdo previamente definido” (LACLAU, 2013, p. 14).

Os significantes vazios constituem a significação discursiva. Todavia, paradoxalmente, os significantes vazios decorrem de um discurso que consegue universalizar em demasia seus conteúdos, e esse discurso passa a fazer sentido para uma multiplicidade de identidades, ao

ponto de ser impossível dar significado exato a esses significantes. Isso ocorre quando a prática articulatória expande exageradamente a agregação de elementos.

Ademais, a ausência de conteúdo definido previamente revela que a hegemonia opera por meio de uma cadeia de equivalência. Essa cadeia de equivalência opera o esvaziamento parcial, porque nunca completo, de sentidos dos significantes. Os significantes esvaziados, por sua vez, protagonizam a hegemonização do discurso popular. Desse modo, a hegemonia é um processo catacrético, isso quer dizer,

Significantes que perdem seu sentido original, significantes que, sem ter um conteúdo preciso, mesmo assim significam. Nomeia-se o que não se sabe nomear, o que é impossível nomear, mas torna-se necessário nomear. O que poderia ser apenas um fenômeno linguístico passa a ser entendido como a própria forma política de constituição do social (LACLAU, 2013, p. 15).

Portanto, as articulações hegemônicas dependem do esvaziamento dos significantes para que se revelem viáveis. Sem significantes vazios, a possibilidade de hegemonização do espaço social, que é heterogêneo, vago e impreciso, é inexistente. Ademais, o esvaziamento dos significantes está diretamente relacionado às identidades sociais. Isso porque as identidades parecem operar funções dentro do processo de hegemonização. Na verdade, “a identidade hegemônica [também] torna-se algo da ordem de um significante vazio, sendo que sua própria particularidade encarna uma completude inalcançável” (LACLAU, 2013, p. 120).

A associação das identidades com os significantes vazios se distingue do entendimento das “relações de implicação lógica entre identidades, de modo que todas elas se referiam a uma totalidade inteligível da qual cada uma delas constituiria um momento interno” (LACLAU, 2000, p. 37). Essa distinção ocorre porque, para a democracia radical, a contingência identitária não implica um “conjunto de relações puramente externas e aleatórias entre identidades, mas a impossibilidade de fixar com precisão – isso é, em relação a uma totalidade necessária – tanto as relações quanto as identidades” (LACLAU, 2000, p. 37).

Nesse sentido, se as identidades fossem unificadas por meio de um conceito ôntico determinado, então, “a totalidade poderia ser representada diretamente em nível estritamente conceitual” (LACLAU, 2013, p. 120). Não é o caso de haver uma representação totalizante das identidades em nível conceitual, então, “a totalização hegemônica requer um investimento radical, isto é, um investimento não determinável *a priori*” (LACLAU, 2013, p. 120).

Com isso, é possível perceber que a ausência de determinação *a priori* das lutas sociais, significa também a ausência da determinação *a priori* das identidades e das forças antagônicas. Isso porque, se as identidades sociais são posteriores às lutas sociais que têm como gênese os significantes vazios, então, as identidades sociais também têm como gênese os referidos

significantes. Desse modo, assim como nas lutas sociais, a contingência das identidades é radical e suas próprias condições de existência são contingentes. Vale ressaltar que a força antagonica assume papéis cruciais e contraditórios em relação às identidades: “ela ‘bloqueia’ a constituição plena da identidade a que se opõe – e nesse sentido, mostra sua contingência” (LACLAU, 2000, p. 38); e ela, por ser também uma identidade, “como todas identidades, é puramente relacional e, portanto, não está fora da relação de força que a antagoniza, essa força também faz parte das condições existenciais daquela identidade” (LACLAU, 2000, p. 37).

Apesar de a democracia radical afirmar que as identidades estão associadas diretamente ao antagonismo, não há proposta de abandono da categoria de identidade. Muito pelo contrário, segundo essa corrente de pensamento, as identidades “desempenham um papel fundamental na política, e a tarefa da política democrática não é superá-las por meio do consenso, mas elaborá-las de uma forma que estimule [ainda mais] o confronto” (MOUFFE, 2015, p. 5). O não abandono da noção de identidade ocorre, porque essa concepção está associada diretamente a dimensões afetivas que não podem ser ignoradas no espaço democrático.

Haja vista que o outro me impede de ser totalmente eu mesmo, essa situação indica que as relações entre identidades são incompletas e essa incompletude se dá pelo fato de que a relação estabelecida entre ambas é antagonica. Ademais, ao considerar que qualquer ordem política é a expressão de uma hegemonia, de um padrão específico de relações de poder, a democracia radical explicita que “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” (MOUFFE, 2005, p. 19).

Desse modo, é possível dizer que

A identidade, os próprios indivíduos não existem dotados de direitos naturais anteriores à constituição do social: pelo contrário, a constituição das noções de direito, de justiça, de sociedade bem ordenada e mesmo a necessidade de um consenso sobre qual é a melhor forma de vida social são construções discursivas sempre contingentes e precárias (DE MENDONÇA, 2010, p. 487).

Tendo em vista que, por um lado, a objetividade social é fruto de articulações contingentes, que dependem do esvaziamento dos significantes para se homogeneizar e, por outro, que as identidades são constituídas ao longo do processo de hegemonia, percebe-se, por conseguinte, que a sedimentação do sentido faz parte da realidade política. Ademais, não é exagero dizer que toda identidade é política e que, por ser assim, não alcança mais do que uma fixação de sentido parcial por meio dos significantes de que se apropria em sua luta contra outras narrativas que ameaçam o significado desses significantes. Desse modo, o que importa

para essas narrativas não são suas intenções enunciativas, mas, sim, quais são os efeitos que a atribuição de significado causa aos fenômenos sociais.

Haja vista que a atribuição de significados aos fatos sociais sempre carecerá de um sentido objetivo, ou finalístico, por conta da lógica discursiva, essa atribuição, portanto, é sempre permeada pelo antagonismo. Desse modo, é possível dizer que o antagonismo é um fato incontornável da política. Isso significa que as comunidades políticas sempre estarão em alguma posição de conflito. Tal assertiva parece paradoxal, pois sua conclusão “é que a existência de violência e antagonismo é a própria condição de uma sociedade livre” (LACLAU, 2007, p. 115). O motivo desse paradoxo está no fato “de que o social não é uma pluralidade de efeitos que irradiam de um centro pré-dado, mas é pragmaticamente construído a partir de muitos pontos de partida” (LACLAU, 2007, p. 115).

Com isso, o conflito pode ser entendido como uma incompatibilidade entre atores políticos. Tal incompatibilidade é uma incompatibilidade para viver na mesma comunidade devido às suas diferenças existenciais. A incompatibilidade para viver na mesma comunidade está associada à construção do nós/eles que é diferença negadora da própria identidade. Como se sabe, a diferença advém de forma diversa, sendo ela, por exemplo, religiosa, étnica, econômica. Entretanto, a diferença se torna política na medida em que adquire força necessária para formar uma comunidade. Em outras palavras, o social se constitui a partir de muitos pontos de partida devido à multiplicidade de diferenças. Como as identidades políticas consistem em um “certo tipo de relação nós/eles, a relação amigo/inimigo pode surgir de formas extremamente diversas de relações sociais” (MOUFFE, 2013, p. 13). Entre outras coisas, é essa relação nós/eles, amigo/inimigo, que torna as demandas hegemônicas incompatíveis.

Estabelecer um ‘nós’ distinto do ‘eles’ equivale a estabelecer uma fronteira definindo um ‘inimigo’. Essa concepção esbarra diretamente na formação de uma ampla comunidade política. Isso porque, enquanto a ideia de comunidade implica uma tentativa de criação de uma unidade, essa unidade é frustrada na medida em que há permanentemente um fora constitutivo. Com isso, é perceptível que “forças antagônicas nunca desaparecerão e a política é caracterizada por conflito e divisão. Formas de acordo podem ser alcançadas, mas são sempre parciais e provisórias, pois consenso é necessariamente baseado em atos de exclusão” (MOUFFE, 1995b, p. 234-235).

Com isso, é possível dizer que a democracia radical concebe a política como um espaço de antagonismo. Esse antagonismo é conflitivo por estar atrelado ao fato de que a política, entre outras coisas, é uma luta por sentido. Essa luta pelo sentido não tem uma delimitação essencialista como um sentido externo *a priori* que se impõe aos sujeitos. Muito pelo contrário,

o que delimita essa produção é o sentido sedimentado, uma coagulação contingente e provisória de sentido, que é fruto de lutas históricas por hegemonia. Essa luta pelo sentido é também geradora de identidades que, por se basearem em sedimentação, não conseguem ser completas. As identidades, por seu turno, fortalecem o caráter conflitivo do antagonismo.

3.2 O ANTAGONISMO

Ao analisar o social a partir do discurso, compreendendo esse âmbito como sendo constituído pela hegemonia, a democracia radical lança luz sobre os conceitos de identidade e de antagonismo. Desse modo, ao conceber o espaço democrático fixado ao antagonismo, a democracia radical pressupõe, por um lado, que as relações antagônicas constituem as identidades e, por outro, que tais relações alteram seus próprios conteúdos e sentidos no momento em que os conflitos políticos são empreendidos. Isso significa dizer que as identidades nunca têm seus sentidos completamente fechados e que o conflito entre as múltiplas identidades é constante e impossível de ser erradicado. Nessa perspectiva, as identidades deixam de ser concebidas como constituídas antes do conflito e passam a ser percebidas como se constituindo ao longo das lutas.

O fato de o conflito entre identidades ser incessante é fundamental para a democracia radical entender o conflito como algo que faz parte da essência da política. Nesse sentido, é possível reconhecer a influência de Carl Schmitt nas formulações teóricas da democracia radical. Em *O Conceito do Político/Teoria do Partisan* (2009), é possível dizer que Carl Schmitt investiga a essência do político. Tal investigação desemboca na assertiva de que o político é caracterizado pela distinção amigo-inimigo. A distinção amigo-inimigo, por sua vez, seria a condição necessária e suficiente para que qualquer relação se torne política.

As categorias disjuntivas amigo e inimigo são categorias especialmente políticas. Isso porque, conforme Schmitt,

A diferenciação especialmente política, à qual podem ser relacionadas as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*, fornecendo uma definição conceitual no sentido de um critério, não como definição exaustiva ou expressão de conteúdo (SCHMITT, 2009, p. 27).

A diferenciação entre amigo e inimigo caracteriza o extremo grau de intensidade de uma associação ou desassociação política. No que se refere especialmente à desassociação, tal dinâmica quase sempre está ligada ao caso de conflito extremo. Tal conflito é resolvido somente pelos próprios envolvidos. Isso significa que cabe aos envolvidos no conflito extremo a decisão acerca do que representa o caráter diferente do desconhecido. Ou seja, conforme Schmitt,

Cada um deles [dos envolvidos no conflito] só pode decidir ele próprio se o caráter diferente do desconhecido significa, no existente caso concreto de

conflito, a negação do próprio tipo de existência e, por isso, se será repellido ou combatido a fim de resguardar o tipo de vida próprio e ôntico (SCHIMITT, 2009, p. 28).

Vale ressaltar, os conceitos de amigo e inimigo não devem ser tomados como metáforas, mas, sim, como categorias que denotam uma dinâmica concreta e existencial da política. Nesse sentido, o político é constituído por uma oposição de formas de vida que são postas em extrema contradição. Tendo isso em vista, é possível dizer que a democracia radical, por mais que faça uso de referencial teórico diverso, apropria-se desse postulado de Carl Schmitt para o desenvolvimento do seu arcabouço teórico.

Assim, segundo a perspectiva da democracia radical, o político é entendido como “um espaço de poder, de conflito e de antagonismo” (MOUFFE, 2015, p. 8). Ou seja, o político é entendido como a dimensão antagonica que é constitutiva das sociedades humanas. O político se distingue da política, portanto, na medida em que esse segundo conceito é entendido como o conjunto de práticas e instituições responsáveis pela organização da coexistência humana no contexto conflituoso produzido pelo político.

Nesse sentido, é possível dizer que o conflito é um fato democrático. Na verdade, o conflito é fundador da democracia. É a partir desse entendimento que essa teoria vai propor um outro modelo, um “modelo democrático capaz de apreender a natureza do político” (MOUFFE, 2005, p. 18). Esse modelo reivindica “o desenvolvimento de uma abordagem que inscreve a questão do poder e do antagonismo em seu próprio centro” (MOUFFE, 2005, p. 18). Tal modelo pode ser chamado de pluralismo agonístico. Mas, para que seja possível o entendimento das dimensões desse modelo, é preciso que antes seja explicitado esse conceito da “gramática” da democracia radical, o antagonismo.

É possível dizer que o que está em pauta na política é permeado pela dimensão antagonica, e as perspectivas consensuais apenas mascaram processos de exclusão. Nesse sentido, teorizar o antagonismo e suas possibilidades se torna mais frutífero para a política democrática, na medida em que as instituições de regimes democráticos são marcadas por conflitos que possibilitam uma maior pluralidade e inclusão de identidades.

As concepções de oposição são muito presentes na formulação radical do antagonismo. Nesse sentido, a democracia radical vai postular que o antagonismo é a impossibilidade da constituição de um sentido objetivo ou positivo a toda formação discursiva. Ou seja, o ponto fundamental para essa teoria é que o antagonismo é o limite de toda a objetividade. Isso deve ser entendido em sentido literal: “como afirmação de que o antagonismo não tem um sentido

objetivo, antes, é aquilo que impede a constituição da objetividade como tal” (LACLAU, 2000, p. 34).

Sendo assim, a objetividade social passa a ser vista pelo seu caráter contingente e precário. Isso porque ela é, de modo essencial, constituída socialmente. A sua constituição social está relacionada às articulações sociais e políticas. As articulações, por sua vez, “não são a superestrutura de nada, mas o terreno primário de constituição da objetividade social” (LACLAU, 2014, p. 100). Desse modo, a objetividade social pode ser entendida como sendo contingente, pois consiste em “conjuntos relacionais que não obedecem a nenhuma lógica interna além daquela de seu fato de estarem juntas” (LACLAU, 2014, p. 100).

A objetividade social consiste em atos de poder. Isso porque, como a objetividade social está relacionada às articulações, e como as articulações consistem em conjuntos relacionais próprios, essas articulações, para ancorar suas interpretações, precisam excluir outras articulações dissonantes. Com isso, na “‘guerra de interpretações’, o poder, longe de ser meramente aparente [appariential], faz-se constitutivo da objetividade social” (LACLAU, 2011, p. 154). Dessa maneira, é possível dizer que “qualquer objetividade é em última instância política e que ela tem de mostrar traços de exclusão que governam a sua constituição” (MOUFFE, 2005, p. 18).

Com isso, percebe-se o antagonismo como limite da objetividade: essa necessita das articulações que mantêm em aberto os antagonismos, dificultando a possibilidade de uma interpretação se generalizar. Dessa forma, uma vez que a impossibilidade de uma objetividade social total é aceita, é aceito também o caráter irredutível e constitutivo do antagonismo. Assim, a democracia é essencialmente um lugar de antagonismo. A irredutibilidade do antagonismo coloca, por consequência, a questão de como lidar com ele.

O antagonismo indica que “a presença do ‘Outro’ me impede de ser totalmente eu mesmo” (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 125). Ou seja, grosso modo, o outro representa o limite dos sentidos alcançados por um determinado discurso. Isso é, o antagonismo se encontra fora e, por isso, limita a abrangência daquilo que ele antagoniza. Dessa maneira, o antagonismo é entendido como o limite da sistematização do sistema.

Desse modo, é possível dizer que a democracia radical concebe a política como uma luta, que é contingente e histórica, pelo sentido ou pelos valores. Essa luta contingente não é estabelecida por nenhuma verdade objetiva, mas, sim, pela hegemonia de uma perspectiva relativamente particular que consegue se generalizar. Essa luta pelo sentido, que constitui a comunidade, a ordem política, é o que está por trás da noção de hegemonia.

A hegemonia carrega consigo duas características essenciais, a saber, o aspecto “‘contingente’ das articulações hegemônicas e seu caráter ‘constitutivo’, no sentido de que elas instituem relações sociais no sentido primário, não dependentes de qualquer racionalidade social a priori” (MOUFFE, 2015, p. 16). Nesse sentido, a hegemonia implica em uma convergência entre a objetividade e o poder. Isso “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” (MOUFFE, 2005, p. 19).

Portanto, em síntese, é possível dizer que a democracia radical concebe a democracia como um lugar de antagonismo. Esse antagonismo é constituído por um valor particular que consegue se hegemônizar a partir da generalização. Essa hegemonização se baseia em alguma forma de exclusão. Entretanto, toda e qualquer “ordem hegemônica é passível de ser desafiada por práticas anti-hegemônicas, isso é, práticas que tentarão desarticular a ordem existente para instalar outra forma de hegemonia” (MOUFFE, 2015, p. 17).

Por sua vez, em contraponto ao conceito de antagonismo, é desenvolvido o conceito de agonismo. Esse conceito também se fundamenta na noção de identidade como diferença e reconhecimento do antagonismo como característica ontológica do político. Muito embora seja fundamentado na noção de identidade como diferença, o agonismo não implica necessariamente na assertiva de que os diversos projetos hegemônicos alternativos tornam incompatível a convivência de grupos dentro da comunidade política. A diferença entre antagonismo e agonismo, portanto, é que os adversários reconhecem mutuamente a legitimidade de suas demandas e constituem um nós compartilhado, que desloca e rompe com a fronteira da comunidade política.

3.3 AS RELAÇÕES AGONÍSTICAS

Amparada pelo pós-estruturalismo e pelo pós-fundacionalismo, a democracia radical sustenta que é impossível a existência de uma racionalidade responsável por um ponto de vista produtor de um consenso universal. A bem da verdade, o consenso racional e universal é tido como uma totalização do social. Ademais, a impossibilidade do consenso racional e universal se dá justamente pela característica essencial do político que é o antagonismo. Nesse sentido, o principal objetivo da democracia radical é estabelecer um conceito que opere, levando em conta a dimensão ontológica e a dimensão ôntica, a manutenção do espaço conflitivo.

Nesse sentido, a democracia radical não propõe a superação da oposição nós/eles, mas propõe pensar uma forma diferente para o estabelecimento desse antagonismo. Em outras palavras, “o que a democracia exige é que formulemos a distinção nós/eles de um modo que

seja compatível com a aceitação do pluralismo, que é constitutivo da democracia moderna” (MOUFFE, 2015, p. 13). Isso porque, assumindo que as relações antagônicas são constitutivas do político, então, eliminar tais relações a partir do consenso significa eliminar o próprio político. A partir daí, decorre que a única alternativa viável ao antagonismo é a constituição de formas de relação que mantenham em aberto o espaço do conflito sem que haja a eliminação das partes conflitivas.

Tendo em vista a sempre presente possibilidade de antagonismo, é desenvolvida a noção de relações agonísticas. Essa noção está associada à nova forma de orientação da democracia radical. Nesse sentido, a questão deixa de ser sobre como chegar a um consenso sem exclusão e passa a ser sobre como estabelecer a distinção entre nós e eles, que é constitutiva da política, de uma forma compatível com o reconhecimento do pluralismo (MOUFFE, 2013). Tal mudança de orientação se dá justamente pelo entendimento de que a construção de um “nós” tem sempre um “eles” correspondente. Assim, dado que um consenso sem exclusão exige “a construção de um ‘nós’ que não teria um ‘eles’ (MOUFFE, 2013, p. 6), sua existência é uma impossibilidade lógica. Isso porque é necessária, para a constituição de um “nós”, a demarcação do “eles”.

A questão acerca do estabelecimento da distinção nós/eles compatível com o reconhecimento do pluralismo desemboca nas relações agonísticas justamente porque elas, as relações agonísticas, não eliminam o antagonismo, mas o sublimam. Nessa perspectiva,

Os conflitos nas sociedades democráticas liberais não podem e não devem ser erradicados, pois a especificidade da democracia pluralista é justamente o reconhecimento e a legitimação do conflito. O que a política democrática liberal exige é que os outros não sejam vistos como inimigos a serem destruídos, mas como adversários cujas ideias podem ser combatidas, mesmo ferozmente, mas cujo direito de defender essas ideias não deve ser questionado. Dito de outra forma, o importante é que o conflito não assuma a forma de um “antagonismo” (luta entre inimigos), mas a forma de um “agonismo” (luta entre adversários) (MOUFFE, 2013, p. 7).

A presença do termo “adversário” associado ao agonismo não é por acaso. A noção de adversário é uma consequência direta das relações agonísticas. Nesse sentido, a categoria de adversário é tida “como a chave para vislumbrar a especificidade da política democrática pluralista moderna” (MOUFFE, 2000, p. 14). Tal categoria decorre necessariamente do estabelecimento das relações agonísticas.

Desse modo, é possível dizer que para a perspectiva agonista, a noção de adversário é a categoria política central. Isso porque

O adversário [é aquele] com quem se compartilha uma lealdade comum aos princípios democráticos de “liberdade e igualdade para todos”, discordando ao mesmo tempo da sua interpretação [desses termos]. Os adversários lutam uns contra os outros porque querem que sua interpretação dos princípios se

torne hegemônica, mas não põem em dúvida a legitimidade do direito de seu oponente de lutar pela vitória de sua posição. Este confronto entre adversários é o que constitui a “luta agonística”, que é a própria condição de uma democracia vibrante (MOUFFE, 2013, p. 7).

Nesse sentido, enquanto o antagonismo se baseia na noção de identidade como diferença aniquiladora entre projetos hegemônicos alternativos, implicando diretamente o conflito, o agonismo se baseia na noção de identidade como diferença que não é aniquilante, pelo fato de haver o reconhecimento de algo em comum nas partes antagônicas. As relações agonísticas, portanto, operam a possibilidade de contestação. Essa contestação é a confrontação dos mais variados projetos políticos hegemônicos e contra-hegemônicos de forma legítima.

Com isso, é possível dizer que o “antagonismo é a luta entre inimigos, enquanto o agonismo é a luta entre adversários” (MOUFFE, 2000, p. 102-103). Ademais, subjaz à distinção entre antagonismo e agonismo “um princípio de reciprocidade (‘dou aos outros o direito de defender suas ideias, tal qual eu tenho’), cada vez mais central nas visões deliberativas e presente também na democracia concorrencial” (MIGUEL, 2014, p. 31). Esse pano de fundo coaduna-se com a perspectiva da democracia radical de que o objetivo da política democrática é passar do antagonismo para o agonismo.

Portanto, o pluralismo agonístico, no lugar de oferecer risco à democracia, é a sua condição de existência plena. Isso porque “a especificidade da democracia moderna reside no reconhecimento e na legitimação do conflito e na recusa de suprimi-lo pela imposição de uma ordem autoritária” (MOUFFE, 2005, p. 21). Ademais, a democracia moderna também reconhece o “pluralismo de valores, o ‘desencantamento do mundo’ diagnosticado por Max Weber, os conflitos inevitáveis que dele decorrem” (MOUFFE, 2005, p. 21). Com isso, se, por um lado, a democracia moderna reconhece e legitima o conflito e, se, por outro, o agonismo é uma forma de relação que mantém em aberto o espaço do conflito, então, é sensato dizer que as relações agonísticas são relações que possibilitam, de melhor modo, a existência da democracia.

Dessa maneira, as relações agonísticas substituem a noção de inimigo pela noção de adversário, pois o espaço comum entre adversários reside justamente na aceitação da disputa política em um espaço discursivo democrático pluralista. Essas relações, portanto, possibilitam “imaginar como a dimensão do antagonismo pode ser ‘domesticada’” (MOUFFE, 2015, p. 19).

A partir de uma perspectiva agonística, os desentendimentos acerca da interpretação dos princípios éticos/políticos não são apenas legítimos, mas também extremamente necessários. Assim, as relações agonísticas potencializam os conflitos causados pelas várias formas de política articulada em torno das identidades. Entretanto, esse conflito potencializado não tem a

aniquilação das partes antagônicas como sua consequência. Isso porque, nas relações agonísticas, a “dimensão antagônica está sempre presente, pois o que está em jogo é a luta entre projetos hegemônicos opostos que nunca podem ser reconciliados racionalmente, um deles precisa ser derrotado” (MOUFFE, 2013, p. 9). Entretanto, esse confronto está limitado por uma condição específica. Essa condição específica é essencial para o estabelecimento, entre os antagônicos, de “formas coletivas de identificação em torno de objetivos democráticos” (MOUFFE, 2013, p. 9).

A condição específica é o fundamento que possibilita as relações agonísticas. Enquanto o reconhecimento dos antagônicos como adversário é consequência das relações agonísticas, o fundamento das relações agonísticas é aquilo que traz à tona a sua possibilidade de estabelecimento. Nesse sentido, o fundamento do agonismo faz “com que os adversários partam para sua luta de um ponto comum, de modo que a disputa não ocorra com o fim de destruir o oponente, mas pela legitimidade de um discurso em detrimento de outro” (de MENDONÇA, 2003, p. 139). Nesse caso, percebe-se que apesar da disputa entre diferentes formações discursivas, existe uma medida comum entre elas, um universal mínimo. Esse mínimo universal possibilita o reconhecimento da legitimidade da existência do discurso do concorrente.

Entretanto, dentro da proposta radical de pluralismo agonístico, o fundamento que opera como medida em comum entre as partes conflitantes, o ponto em comum entre as partes antagônicas, não é explicitado. Essa ausência de fundamento enfraquece o conceito de relações agonísticas. O enfraquecimento do conceito de relações agonísticas, seguindo na esteira de Freitas (2021) e Miguel (2014), revela a dificuldade da democracia radical em normatizar seu modelo teórico, não conseguindo, por consequência, ultrapassar as perspectivas e os modelos consensualistas da teoria política.

Assim, esse problema de fundamento desemboca no problema do modelo agonístico, a saber:

Não se estabelecer efetivamente como modelo, permanecendo na desconstrução do deliberacionismo e não avançando no entendimento de como uma democracia agonística pode lidar com o problema da exclusão e, simultaneamente manter a função de domar o conflito antagônico (MIGUEL, 2014, p. 32).

Nesse sentido, estabelecer o fundamento para as relações agonísticas se torna primordial para o próprio estabelecimento do modelo agonístico de democracia. Isso porque, como se sabe, há uma dificuldade em estabelecer um modelo normativo que ainda não foi devidamente fundamentado. A partir da percepção da necessidade do fundamento para o estabelecimento das relações agonísticas, a procura pelo fundamento do agonismo se revela uma empreitada ambiciosa e de difícil obtenção. Os teóricos dessa corrente democrática, a saber, Ernesto Laclau

e Chantal Mouffe, apenas fornecem indícios de qual seria esse fundamento. Esses indícios, pelo menos, norteiam a busca por esse fundamento no arcabouço conceitual de outros teóricos que tenham vínculo com tal corrente democrática.

3.4 O AGONISMO, A SOLIDARIEDADE E O CIDADÃO RADICAL

A hegemonia se revela como criadora e reprodutora de sistemas sociais por causa do entretimento das demandas, identidades e grupos em torno de um discurso comum. Esse entretimento está associado aos significantes vazios que invocam como necessário o ato de nomear o “nós” e o “eles”. Tal nomeação de grupos distintos é também parte de sua própria criação. A existência de grupos distintos, quase sempre conflitivos, é precisamente uma característica do político. Nesse sentido, surge como necessário o estabelecimento de relações entre antagônicos que não sejam aniquilantes, as relações agonísticas. Tais relações se tornam necessárias na medida em que as identidades fundamentadas em significantes vazios, mesmo na lógica da equivalência homogênea do grupo, não são suficientes para garantir graus de autonomia e respeito pela diferença, quiçá para garantir a não aniquilação de grupos heterogêneos cuja lógica é a diferença. Desse modo, as relações agonísticas, além de estabelecer a não aniquilação das partes antagônicas, elas operam o fortalecimento da solidariedade dentro do grupo. Assim, percebe-se que, se, por um lado, a democracia radical não estabelece o fundamento para as relações agonísticas, por outro, ela apresenta alguns desdobramentos do referido conceito.

Vale ressaltar que a solidariedade não é um fenômeno presente apenas nas relações agonísticas. A hegemonia, a equivalência e a diferença constituídas pelo antagonismo, podem ser compreendidas como aquilo que constrói diferentes tipos de solidariedade em níveis muito distintos. Essa solidariedade leva em conta os mais variados posicionamentos do sujeito e processos de universalização e generalização das identidades. Nesse sentido, a equivalência, por exemplo, será precisamente a lógica de constituir algum tipo de “limite que separa uma solidariedade de outra, enquanto a diferença é o nome de seu conseqüente reverso, o espaço interno de uma solidariedade moldada em comunhão com uma exclusão” (CARLÉS, 2010, p. 25). Ou seja, “o que é equivalência ou diferença em cada caso, portanto, é uma função da determinação de um certo limite de solidariedade que, por alguma razão, é considerado decisivo em uma determinada situação” (CARLÉS, 2010, p. 25).

Tendo isso em vista, é possível dizer que a hegemonia pode produzir a solidariedade na medida em que ela é responsável pela formação de grupos. Nesse sentido, a solidariedade pode se tornar presente nos grupos que partilham da mesma identidade e/ou propósito. A presença

da solidariedade muitas vezes se restringe àqueles membros equivalentes do grupo, não ultrapassando as fronteiras da identidade. É por esse motivo, pode-se dizer, que a aniquilação do antagonico é tão frequente. De todo modo, é verdade que os mais variados tipos de solidariedade social se tornam possíveis a partir do princípio formal de diferença, que é a base de qualquer processo de universalização identitária (SILVA & BARON, 2012). Contudo, é verdade também que essa solidariedade, quando não associada às relações agonísticas, não consegue se generalizar ao ponto de impedir as dinâmicas de aniquilação do antagonico. Nesse sentido, enquanto o antagonismo é uma dinâmica de “nós” e “eles” em que os dois lados são inimigos e a solidariedade se restringe ao grupo que constitui o “nós” ou o “eles”, o agonismo possibilita o aprofundamento da solidariedade de forma intercambiante entre o “nós” e o “eles”.

Ao proporcionar o aprofundamento da solidariedade para além das fronteiras existentes entre “nós” e “eles”, as relações agonísticas também proporcionam a formação do cidadão radical. É importante dizer que o cidadão radical, que se concebe como participante de um empreendimento coletivo, ultrapassa a visão liberal de cidadão como aquele que é portador de direitos individuais, e é capaz de justificar a sua posse ou requerê-la por meio da racionalidade. Isso porque tal visão concebe o cidadão independente de seu pertencimento à comunidade política, assim como ignora os afetos que atravessam a sua constituição. Nesse sentido, a visão liberal é ultrapassada justamente porque, na perspectiva radical, para que seja formulado um conceito satisfatório da comunidade política, “deve-se ir além do individualismo liberal para questões de justiça, igualdade e comunidade” (MOUFFE, 1995a, p. 4).

Cabe ressaltar também que a reflexão acerca do conceito de cidadão não significa um retorno a uma condição pré-moderna da política ou a uma nostalgia da *polis* grega. Essa delimitação é relevante para mostrar que,

Por mais importante que seja, recuperar algumas das preocupações da tradição cívica republicana, com sua concepção mais rica do político, e recapturar nossa inserção em uma comunidade política e nossas identidades como cidadãos, não deve ser feita de tal forma que o reconhecimento moderno do pluralismo se torne nulo. O indivíduo não deve ser sacrificado ao cidadão; e a pluralidade de formas de identidades através das quais somos constituídos e que correspondem à nossa inserção em uma variedade de relações sociais, bem como sua tensão, deve ser legitimada (MOUFFE, 1995a, p. 5).

Ademais, como já foi dito, essa visão pré-moderna de comunidade política, quase sempre unificada em torno de uma ideia substantiva de bem comum, é tida pela democracia radical como antiética e perigosa ao pluralismo. De fato, Mouffe (1995a) concorda com o comunitarismo no tocante à necessidade de recuperar ideais de *bem comum*, *virtude cívica* e

comunidade política, mas leva em conta que é necessário reformular essa necessidade de recuperação de modo a torná-la compatível com o reconhecimento do conflito, da divisão e do antagonismo.

Dito isso, em relação às esferas das teorias políticas, fica claro como a democracia radical não percebe a noção de cidadão: não como simples portador de direito, muito menos como aquele que busca o bem comum acima dos interesses individuais. Ademais, a formulação radical de cidadão ainda mantém incorporada a abordagem crítica do essencialismo. Isso porque a noção de cidadão tem que estar de acordo com a formulação pluralista. E, como se sabe,

O pluralismo só pode ser formulado adequadamente dentro de uma problemática que concebe o agente social não como um sujeito unitário, mas como a articulação de um conjunto de posições do sujeito, construído dentro de discursos específicos e sempre precisamente e temporariamente suturado na intersecção dessas posições do sujeito. Isto requer o abandono do reducionismo e do essencialismo dominante nas interpretações liberais do pluralismo, e o reconhecimento da contingência e ambiguidade de toda identidade, assim como o caráter constitutivo da divisão e antagonismo social (MOUFFE, 1995a, p. 10).

Nesse sentido, a concepção radical de cidadão não objetiva substituir a tradição liberal pela comunitarista, ou o contrário. A concepção radical de cidadão tenta aproveitar ambas as teorias a fim de combinar suas ideias em uma concepção de cidadania adequada ao pluralismo. Nesse sentido, a democracia radical entende a cidadania como uma identidade política. Com isso, acontecem duas transmutações na noção de cidadania. Em primeiro lugar, essa noção passa de um simples estatuto legal, como postula o Liberalismo, para ser visto como uma forma de identificação. Em segundo lugar, a cidadania não é uma característica superior que orienta as ações para o bem comum, como defende o comunitarismo.

Em outras palavras, por ser entendido como uma identidade,

O cidadão não é, como no liberalismo, alguém que é o receptor passivo de direitos específicos e que goza da proteção da lei. Não é que esses elementos se tornem irrelevantes, mas a definição do cidadão muda porque a ênfase é colocada na identificação com a *respublica*. É uma identidade política comum de pessoas que podem estar envolvidas em muitos empreendimentos diferentes e com concepções diferentes de bem, mas que aceitam a submissão às regras prescritas pela república na busca de suas satisfações e na execução de suas ações. [...] É um princípio articulador que afeta as diferentes posições temáticas do agente social [...] ao mesmo tempo em que permite uma pluralidade de lealdades específicas e o respeito à liberdade individual (MOUFFE, 1995b, p. 235).

Além disso, a interpretação radical da noção de cidadão enfatiza que as mais diversas relações sociais, nas quais existem relações de domínio, têm que ser desafiadas, a fim da aplicação dos princípios de liberdade e igualdade. Ademais, é de suma importância que a cidadania leve ao reconhecimento comum dos diferentes grupos que lutam por uma extensão e

radicalização da democracia, constituindo, por consequência, uma identidade política de cidadãos radicais.

Isso quer dizer que a concepção radical de cidadão opera por meio de uma identificação comum, visando à ampliação do “nós”. Essa identificação comum, vale ressaltar, amplia a cadeia de equivalência entre as diversas demandas de modo a “articulá-las através do princípio de equivalência democrática” (MOUFFE, 1995b, p. 236). Com isso, a cidadania não é o estabelecimento superficial de uma aliança em torno de determinados interesses, mas a ampliação de uma identificação comum.

Assim, é possível dizer que as relações agonísticas são muito mais que uma alternativa conceitual à aparente aporia decorrente do entendimento do político como conflitivo. Aporia essa que pode ser esquematizada do seguinte modo: se o político é caracterizado pelo conflito que muitas vezes descamba para a aniquilação, seja ela física, simbólica ou até mesmo na forma de consenso, então, como lidar com o plural sem a dimensão aniquiladora? A resposta é estabelecida pelas relações agonísticas, haja vista que tais relações não negam a ontologia conflitiva do político e, ainda assim, proporcionam o reconhecimento da legitimidade das demandas antagônicas.

As articulações que permitem o estabelecimento de sentidos comuns aos diferentes sujeitos sociais estão intrinsecamente ligadas ao projeto de radicalização democrática. Ou seja, a experiência de radicalização da democracia consiste em reconhecer a multiplicidade de lógicas sociais e a necessidade de sua articulação. Todavia, vale ressaltar, “esta articulação deve ser constantemente recriada e renegociada, e não há qualquer ponto final em que se chegaria definitivamente a um equilíbrio” (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 278). Por sua vez, o estabelecimento de sentidos comuns aos diferentes sujeitos sociais está associado às relações agonísticas na justa medida em que elas operam o reconhecimento do antagônico como adversário. Eis a importância de se estabelecer o fundamento dessas relações: sem um fundamento que possibilite o reconhecimento adversarial, a articulação de múltiplas lógicas sociais parece ser limitada àqueles que apenas partilham do mesmo objetivo.

O problema do fundamento das relações agonísticas se apresenta, portanto, como um grave problema dentro do projeto teórico da democracia radical. Ademais, à primeira vista, ele parece um problema sem solução ou artificial, dado que a democracia radical carrega consigo o viés pós-fundacionalista. Entretanto, é cabível ressaltar que pós-fundacionalismo não significa antifundacionalismo. Enquanto as concepções antifundacionalistas “destacam a ‘negação final’ da noção de fundamento, isto é, assume a invalidação de toda possibilidade de estabelecimento dos fundamentos à estrutura” (MARQUES, 2020, p. 3), as concepções pós-

fundacionalistas não têm por objetivo uma completa negação da ideia de fundamento, mas buscam enfraquecer o *status* ontológico dessa estrutura. Assim, a desestabilização do estatuto ontológico do fundamento não significa a defesa da impossibilidade de um fundamento, mas a defesa da impossibilidade de um fundamento final e definitivo.

O fundamento, no sentido pós-fundacionalista, tem um caráter contingente. O entendimento do fundamento como algo contingente destaca tanto a inexistência de um estatuto ontológico para o fundamento quanto a própria necessidade da existência de alguma ordem, de algum fundamento, mesmo que provisório. Isso porque, se os pós-fundacionalistas objetivassem a negação dos fundamentos, isso não seria feito ressaltando a contingência dos fundamentos.

A contingência do fundamento é a presença da falta, do vazio, “que desconstrói a possibilidade de uma existência real, de um ponto de plena verdade, de um fundamento último à estrutura, sem desconsiderar a própria discussão sobre os fundamentos” (MARQUES, 2020, p. 6). Essa falta, vale dizer, é constitutiva. Isso indica que, “na impossibilidade de um centro fundante, de um fundamento último, abre-se as possibilidades contingenciais de estabelecimento de fundamentos parciais que cumpram a função de centro” (MARQUES, 2020, p. 6).

Nesse sentido, propõe-se a análise da noção butleriana de precariedade como fundamento, mesmo que provisório, das relações agonísticas. Isso porque, além de inúmeros diálogos entre Laclau, Mouffe e Butler, que revelam uma consonância do pensamento butleriano para com a democracia radical, a noção de precariedade carrega consigo toda a inquietação pós-fundacionalista na sua formulação. Essa inquietação pós-fundacionalista pode ser vista na própria característica principal da precariedade, que é justamente a presença da falta constitutiva. Com isso, propõe-se a realização de um intercâmbio entre precariedade e relações agonísticas, a fim de fortalecer conceitualmente o projeto radical de democracia.

Ademais, vale ressaltar, o diálogo proposto não é arbitrário. Isso porque, por um lado, como já foi dito acima, Laclau e Mouffe não estabelecem o fundamento das relações agonísticas – o que dificulta a democracia radical ser vista como um projeto normativo –, deixando aos que dialogam com tal corrente teórica a difícil missão de estabelecer esse fundamento. Por outro lado, além de Butler dialogar com a democracia radical, seu pensamento filosófico é caracterizado pelo dilema do plural. Esse dilema do plural, por seu turno, está associado ao conflito, à luta e à negociação.

Desse modo, o intercâmbio entre precariedade e relações agonísticas parece ser possível devido à afinidade entre os termos da gramática butleriana e os da gramática da democracia

radical. Com isso, pretende-se tanto responder ao problema do fundamento das relações agonísticas, extremamente relevante para o estabelecimento da democracia radical como um projeto normativo quanto mostrar a amplitude do pensamento butleriano que vislumbra um projeto voltado à coalizão do plural.

4 JUDITH BUTLER E A DEMOCRACIA RADICAL

O presente capítulo abordará a relação entre o pensamento butleriano e o projeto de democracia radical. Nesse sentido, abordarei a trajetória do diálogo entre Judith Butler, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, a fim de sinalizar os pontos de encontro e, evidentemente, os pontos de desencontro desses intelectuais. A partir da explicitação desse diálogo, traçarei um percurso a fim de mostrar em que medida, a despeito dos desencontros, o pensamento butleriano é capaz de contribuir para com o projeto de radicalização da democracia.

4.1. JUDITH BUTLER, ERNESTO LACLAU E CHANTAU MOUFFE: AS MARCAS DO CAMINHO

Em homenagem ao pensamento de Ernesto Laclau, o livro *Hégémonie, Populism, Émancipation* (2021) foi publicado. No livro, há um capítulo escrito por Judith Butler chamado *Laclau, Marx and the Performative Power of Negation* (2021c). Nesse capítulo, além de uma interpretação provocativa da leitura que Laclau faz de Marx, a filósofa registra um pouco do que foi a sua troca intelectual com o pensador argentino. Segundo Butler (2021c), ela direcionou seu olhar para o pensamento de Laclau, objetivando compreender as novas demandas da esquerda. Quer dizer, Butler se dirigiu ao pensamento de Laclau, a fim de repensar como é possível transcender a subjugação em direção a formas de solidariedade ou alianças por meio do processo de articulação. Esse processo, vale dizer, é um processo que “deriva da tradição gramsciana e que continua, tanto na obra de Laclau como na de Mouffe, a iluminar formas cruciais de coligação que pertencem a uma trajetória política simultaneamente democrática e oposicionista” (BUTLER, 2021c, p. 2).

A investigação de Butler na busca por conceber formas de alianças e solidariedade por meio do processo de articulação tece impactos significativos no percurso intelectual de Laclau e Mouffe. Nesse sentido, é possível rastrear esse diálogo entre Butler, Laclau e Mouffe e encontrar marcadores do encontro desses intelectuais. Conforme Magdalena Marisa Napoli (2016), a reconstrução desse diálogo precisa tomar a obra *Contingencia, Hegemonía y Universalidad* (2000:2004) como um dos seus principais marcos. Ao que parece, tal obra representa o aprofundamento de um debate que havia começado a partir da publicação de *Hegemonia e Estratégia Socialista* (NAPOLI, 2016). Isso porque *Contingencia, Hegemonía y Universalidad* resgata e discute a definição de democracia plural e radical, ao lado da reconstrução crítica dos conceitos de hegemonia e articulação contingente.

Outro importante marco no diálogo entre os referidos pensadores é o livro *Feminists Theorize the Political* (1992), editado por Butler e Scott, cujo capítulo *Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics* (1992) foi escrito por Chantal Mouffe. Nesse capítulo, Mouffe aborda a discussão entre feministas da igualdade e feministas da diferença, a fim de mostrar que os postulados apresentados pelo projeto de radicalização da democracia, no que diz respeito ao dilema do sujeito e à problemática da identidade, oferecem uma alternativa viável para reavaliar a questão do sujeito político do feminismo. Segundo Napoli, a “resposta que Mouffe ofereceu ali a uma questão colocada por Butler em *Problemas de Gênero* poderia ser o que instou Butler a abordar *Hegemonia e Estratégia Socialista*” (2016, p. 142).

Além disso, o texto *Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics* (1992) abordou a questão das diferenças aceitáveis e das diferenças inaceitáveis, que seria melhor aprofundado em *Dimensions of Radical Democracy* (1992:1995). A questão das diferenças aceitáveis e diferenças inaceitáveis foi um dos principais elementos para o empreendimento teórico de *Contingencia, Hegemonía y Universalidad* (2004), que, dentre outras, levantou questões sobre as noções de igualdade e diferença. Apesar de aprofundar o diálogo entre Laclau, Mouffe e Butler, *Contingência, Hegemonía y Universalida* é repleto de objeções entre Butler e Laclau, que, grosso modo, se acusavam mutuamente “de cair em formalismos ou essencialismos quando as duas concepções são, precisamente, concepções que a democracia radical procura dismantelar” (NAPOLI, 2016, p. 142).

Conforme Napoli (2016) argumenta, Butler era a intelectual responsável por fazer a ponte entre teoria do gênero e a democracia radical. Todavia, devido aos acontecimentos de 2001, que fizeram com que a filósofa direcionasse suas investigações para a questão da violência, da vulnerabilidade e da ética, Butler teria cessado o diálogo com Laclau e Mouffe. Dessa maneira, “embora o marco conceitual utilizado nessas abordagens mantenha uma certa estabilidade, a verdade é que ele começou a aderir outras fontes, mais relacionadas à teoria crítica, recorrendo a pensadores alemães e judeus, como Theodor Adorno, Walter Benjamin” (NAPOLI, 2016, p. 143). Nessa perspectiva, a partir desse novo direcionamento, Butler assumiria a teoria crítica como matriz de suas investigações em detrimento da democracia radical.

Embora seja um trabalho hermenêutico de excelência, não é difícil discordar de Napoli no que diz respeito à ruptura dialógica entre Butler, Laclau e Mouffe. Isso porque, sem que haja um grande esforço de arqueologia filosófica, é possível encontrar em obras mais recentes alegações de Butler sobre o seu diálogo para com o projeto de democracia radical de Laclau e Mouffe. Conforme pode ser percebido em obras como *Reescrinificación de lo Universal:*

Hegemonía y Límites del Formalismo (2004); *Dispossession: the performative in the political* (2013) e *Corpos em Aliança e a Política das Ruas* (2019a), Butler insiste em afirmar que há um comprometimento seu para com a democracia radical. Ou seja, há um comprometimento em pensar “formas radicais de democracia que buscam compreender os processos de representação através dos quais procede a articulação política” (BUTLER, 2004, p. 9). Todavia, tal comprometimento é indefinido. Essa indefinição ocorre justamente porque não é possível encontrar nas obras de Butler, de maneira enfática, o dimensionamento de suas contribuições à democracia radical. Com isso, está em aberto a questão acerca da existência do ponto de encontro entre o pensamento butleriano e a democracia radical.

Por mais que Butler não explicita o ponto de encontro do seu pensamento com a democracia radical, a filósofa deixa claro em quais pontos ela rejeita e critica a democracia radical. Nesse sentido, acredito que abordar as rejeições e as críticas aos postulados da democracia radical seja um pequeno passo rumo à investigação do ponto de encontro entre Laclau, Mouffe e Butler.

4.2. BUTLER, LACLAU E MOUFFE: PONTOS DE DESENCONTRO

Há dois momentos muito profícuos no que diz respeito à demarcação dos pontos de desencontro no pensamento de Butler, Laclau e Mouffe. Tais momentos são: (1) o texto *Los Usos de la Igualdad* (1999) e (2) o texto *Laclau, Marx and the Performative Power of Negation* (2021c), já mencionado aqui. O que é curioso nesses textos é que, ao mesmo tempo que Butler faz questão de demarcar o espaço da discordância, a filósofa sempre indica o espaço da consonância. Ou melhor, parafraseando o que Butler diz em *Laclau, Marx and the Performative Power of Negation* (2021c), o exercício de discordar de Laclau e Mouffe parece ser um exercício de manter vivo e pulsante o pensamento desses autores, ressaltando que essa discordância é uma a discordância agonística

Em *Los Usos de la Igualdad* (1999), Butler indaga qual a relação entre igualdade, diferença e inclusão no projeto de democracia radical. Tal indagação tem muito a ver com os próprios postulados de Laclau e Mouffe que afirmam como objetivo central da democracia radical a radicalização dos ideais de liberdade e igualdade. Nesse sentido, a inclusão seria uma consequência da igualdade. Isso decorre do estabelecimento de uma causalidade um tanto fantasiosa: se todos são iguais, então todos são passíveis de serem incluídos. Segundo Butler (1999), a razão fundamental para o fracasso da inclusão reside precisamente no fato de que as diversas diferenças que devem ser incluídas dentro da política não estão determinadas com

antecipação. Assim, a inclusão aparece como sempre aberta e incompleta, resultante da situação não concretizada do que é ou será o conteúdo a ser incluído.

Nessa perspectiva, Butler (1999) faz duas ponderações: (1) a inclusão é um ideal que deve permanecer constituído por sua própria impossibilidade; (2) a igualdade se apresenta como um conceito estranho se se leva em consideração o modelo proposto por Chantal Mouffe e Ernesto Laclau. Tendo em vista isso, surge a indagação a respeito da existência de determinados tipos de exclusão sem os quais não seria viável dar continuidade a qualquer política. Esse questionamento é levantado justamente porque Butler compreende que “a inclusão de todas as possibilidades excluídas levaria à psicose, a uma vida radicalmente invivível e à destruição da política tal como a entendemos” (BUTLER, 1999, p. 119).

Com isso, Butler demarca muito bem a fronteira de um possível intercâmbio de seu projeto intelectual com o projeto intelectual de Laclau e Mouffe. Ou seja, ao questionar a noção de igualdade e a inclusão, Butler explicita que a potencial troca intelectual para com os referidos pensadores não é ilimitada e, muito menos, acrítica. Evidentemente, Butler não é anti-igualdade ou anti-inclusão, afirmar isso seria um absurdo. Contudo, Butler questiona essas noções devido ao fato de que tais noções assumem um papel importante, quase de fundamento infundado, no projeto de democracia radical.

Assim, Butler termina por assumir que não há política, não há sociabilidade, não há campo político, sem que certos tipos de exclusão já não tenham sido realizados (BUTLER, 1999). Tais exclusões, vale dizer, produzem o exterior constitutivo de qualquer ideal de inclusão, o que não significa que essas exclusões são legítimas (BUTLER, 1999). Ou seja, “seria injustificado concluir que só porque algumas exclusões são inevitáveis, se justificam todas as exclusões” (BUTLER, 1999, p. 120). Desse modo, Butler reconhece, assim como Laclau e Mouffe, que há exclusão injusta, mas disso não decorre que é preciso um processo de inclusão radical.

As críticas que Butler estabelece nesse texto se coadunam com outras críticas feitas aos postulados do projeto de democracia radical. Em *Laclau, Marx and the Performative Power of Negation* (2021c), Butler vai pontuar que, como já foi dito ao longo do texto que se segue, Laclau pressupõe que a ligação entre particulares, classe ou identidades é forjada a partir de um processo de substituição categorial, sendo essa substituição contingente e transitória. Segundo a filósofa, o problema dessa abordagem é que, de certo modo, desconsidera a estrutura histórica que constitui e configura a categoria. De fato, Laclau leva em conta o momento de hegemonização de um determinado significante vazio. Todavia, esse significante parece só ser

levado em conta na medida em que está sendo disputado hegemonicamente, não o processo histórico que culminou no momento do significante vazio ser disputado.

Além disso, assumindo, como Laclau nos faz supor, que existe um nome e um lugar categorial para cada parte da sociedade, e que essas partes já estão de certo modo incluídas, Butler (2021c), em diálogo com o pensador, indaga qual deve ser o procedimento para setores da sociedade que não são nomeados. Dito de outro modo, Butler indaga: “e se houver partes não nomeáveis, partes que são negadas ou anuladas ou, como diria, uma parte que não é uma parte?” (2021c, p. 6). Nesse sentido, a indagação de Butler parece mostrar que uma parte do empreendimento intelectual de Laclau desemboca numa espécie de nominalismo social pré-estabelecido e, paradoxalmente, a-histórico. Mas não só, esse movimento parece nos indicar a tentativa de Butler de incluir uma parcela não vista pelo empreendimento intelectual de Laclau, a parcela daqueles em condição precária.

Referente ao primeiro ponto destacado, Butler argumenta que sem ação prévia não há nome. Assim, Butler até concorda com Laclau no tocante ao fato de o nome dar origem ao sujeito, contudo ela assume que há uma ação prévia ao nome, sendo essa ação significativa e responsável pela performatividade do nome. Ou seja, Butler (2021c) assume que sem ação não há nome. Somente após a ação o nome exerceria algum poder agregador. Por conta disso, “grupos ou identidades díspares minimizam suas próprias reivindicações em relação a um projeto emancipador mais vasto, precisamente porque o nome oferece a promessa de uma identidade unificada que parece estar por detrás, ou subordinar, todas as diferenças” (BUTLER, 2021c, p. 7).

Embora Butler insira o elemento da ação na teoria social de Laclau, isso não quer dizer que as formas políticas de performatividade se restringem à ação. Isso porque, “nenhuma descrição da performatividade política será persuasiva sem demonstrar como as formas de poder gerenciam e incitam à vida incorporada, incluindo as trajetórias de desejo, o modo e a possibilidade de movimento e de estase” (2021c, p. 16). Vale dizer, essa argumentação de Butler me parece o principal trânsito entre teoria *queer* e democracia radical. No entanto, assim como as noções de citacionalidade e reiterabilidade não terminam na teoria *queer*, a relação de Butler para com Laclau e Mouffe não termina na referida teoria.

A partir do momento que Butler introduz a relação entre ação incorporada e nome, ela passa a refletir sobre qual o papel da precariedade nessa relação. Isso porque, quando se manifesta contra uma determinada condição precária também é manifestado que tal condição precária é inabitável. Contudo, “se esperamos dar algum conteúdo semântico à reivindicação de ‘inabitabilidade’, uma parte de nós tem de chegar à vista do público, efetivamente, para

apresentar os corpos que são afetados por tais políticas através de um gesto autorreferencial” (BUTLER, 2021c, p. 17).

Assim, a precariedade parece ter um papel na relação entre ação e nome. Além disso, para que a reivindicação de inabitabilidade da condição de precário tenha um significado, antes do nome, é preciso tornar visível a própria precariedade. Isso é feito com a apresentação pública dos corpos precários, um gesto autorreferencial. Tal ação é autorreferencial na medida em que ‘diz’ que “é este corpo, ou estes corpos, que sofrem e resistem, correndo o risco de perder as condições de subsistência, e que se ligam uns aos outros para assegurar as condições de subsistência e de florescimento no decurso de uma luta pela igualdade e pela justiça” (BUTLER, 2021c, 17).

É curioso notar que a filósofa, ao estabelecer uma crítica a Laclau e Mouffe, resgata a noção de igualdade. Também é curioso notar que ao analisar a teoria social e política de Laclau, Butler acrescenta a noção de precariedade. Embora o texto em questão não forneça muitos detalhes, acredito que a presença da precariedade na argumentação de Butler indica que tal noção serve de fundamento pós-fundacional, evidenciando o caráter contingente e transitório das formações políticas que moldam ou desfazem o nosso mundo. Assim, por mais que permaneçam formas de ambivalência nas relações políticas e sociais que se estabelecem, “no momento da emergência e oposição popular, essa ambivalência passa para segundo plano e o conflito se situa claramente na oposição ao poder hegemônico” (BUTLER, 2021c, p. 18).

4.2.1 O Pós-Estruturalismo Como Estratégia de Leitura da Democracia Radical

Há uma espécie de padrão nos textos que serviram de base para essa sessão. Na exegese dos dois textos de Butler, foi mostrado que a filósofa inicia sua construção argumentativa tecendo críticas contundentes ao pensamento de Laclau e Mouffe. Por mais que alguns leitores sintam um aspecto bélico na forma como as críticas são construídas, é inegável que há também expressivas contribuições da filósofa ao projeto de radicalização da democracia. Como foi visto no início do capítulo que se segue, alguns comentadores argumentam que o diálogo entre Butler, Laclau e Mouffe é estabelecido por meio da teoria *queer*. Esse diálogo, vale dizer, estaria por encerrado, dados os novos direcionamentos intelectuais empreendidos por Butler. Tanto a estratégia dialógica de Butler quanto as interpretações decorrentes dessa estratégia parecem estar relacionadas ao pós-estruturalismo.

Isso porque, para além de um aspecto incisivo e crítico aos fundamentos e às estruturas, o pós-estruturalismo tem como principais áreas de investigação a teoria do discurso, os estudos culturais e a teoria *queer*. No tocante à teoria do discurso, há diversas perspectivas e definições

do que seria o discurso. Todavia, essas perspectivas concordam que a linguagem é um objeto de investigação filosófica. Também há concordância de que o discurso é um fenômeno social. Nesse sentido, o discurso é tido como uma construção social. Essa construção reflete o contexto histórico, político e social de seus autores e do espaço de onde é expressado.

Por sua vez, os estudos culturais problematizam as noções de cultura. Tal problematização “tem por finalidade estudar os aspectos culturais da sociedade, inclusive as relações de poder” (CASALI & GONÇALVES, 2018, p. 88). Muitas vezes, os estudos culturais objetivam contestar os limites socialmente construídos. Nesse sentido, categorias que foram naturalizadas – como a de classe, gênero e raça – são objeto de grande contestação. Assim, as investigações nesse âmbito enfatizam o contexto multidimensional e contingente do conhecimento cultural, “procurando refletir nos resultados da sua investigação a complexidade e o caráter dinâmico e até, frequentemente, paradoxal do objeto cultural que abordam” (BAPTISTA, 2018, p. 452).

Referente à teoria *queer*, são problematizadas as categorias sexo e gênero. A problematização dessas categorias desemboca em variadas perspectivas, muitas vezes discordantes. Apesar disso, tem-se o entendimento geral de que “o sexo é uma tecnologia de dominação heterossocial” (PRECIADO, 2017, p. 25). Desse modo, a teoria *queer* estabelece “o gênero e a sexualidade que afirma a identidade sexual e/ou a orientação sexual e de gênero como resultados de um construto social e que, portanto, não existe essencialmente o masculino ou feminino biologicamente inscritos na natureza humana” (PAGNAN, 2020, p. 742).

Essas três áreas de investigação filosófica pós-estruturalista, a teoria do discurso, os estudos culturais e a teoria *queer* rejeitam as definições que se disfarçam de verdades absolutas. Por isso, diversos autores do pós-estruturalismo transitam pelos três âmbitos supracitados. Tal trânsito muitas vezes torna o pensamento filosófico de matriz pós-estruturalista de difícil compreensão. Contudo, se entendemos que esse trânsito entre áreas de investigação é uma característica marcante do pensamento de Butler, conseguimos entender que não só as críticas às bases intelectuais da democracia radical é fundamental para o fortalecimento dessas bases, mas também que determinadas mudanças de perspectiva analítica/filosófica não significam o cessar de um diálogo estabelecido.

Assim, como tentei mostrar de forma germinal, e argumentarei de forma mais estruturada mais à frente, por mais que Butler inicie o diálogo com Laclau e Mouffe a partir da teoria *queer*, o fato de ter direcionado suas reflexões para novos horizontes não significa o encerramento desse diálogo. Aliás, acredito que a precariedade é um ponto de encontro muito

mais robusto entre esses intelectuais. Sendo, além disso, um ponto de contato que permite a resposta, mesmo que parcial e não sem problemas, a algumas questões da própria democracia radical.

4.3 A PRECARIEDADE COMO PONTO DE ENCONTRO ENTRE BUTLER, LACLAU E MOUFFE

A interpretação de que a precariedade pode ser o ponto de encontro entre o pensamento butleriano e a democracia radical é também defendido por alguns comentadores. É possível encontrar no artigo *As Contribuições de Butler Para uma Política Democrática Radical* (2021), de Brigeiro, um exemplo contundente dessa correlação entre precariedade e democracia radical. Nesse texto, o autor pontua que, principalmente em *Corpos em Aliança e a Política das Ruas* (2019a), Butler realiza importantes contribuições para o campo da democracia radical. Tais contribuições acontecem na medida em que a referida obra de Butler tenta responder à pergunta acerca do que significa agir conjuntamente em um contexto em que a possibilidade de ação conjunta está devastada.

Nesse sentido, apesar de *Corpos em Aliança e a Política das Ruas* não ser uma obra dedicada ao aprofundamento sistemático da noção de precariedade, a referida obra associa os conceitos de gênero, luto e precariedade, a fim de contribuir com o tema da radicalidade da democracia. Com isso, após situar a obra supracitada dentro do *corpus* teórico do pensamento butleriano, Brigeiro (2021) passa para uma argumentação mais elaborada acerca da precariedade e da democracia radical.

A argumentação de Brigeiro inicia apontando Chantal Mouffe e Ernesto Laclau como os dois autores fundamentais para o campo de reflexão intelectual acerca dos limites e das possibilidades de uma política democrática radical. Tal apontamento serve para fazer dois ressaltos. Por um lado, é ressaltado o antagonismo como uma espécie de substância vazia que determina ontologicamente as inúmeras sociedades humanas. Por outro, é ressaltado o agonismo como uma alternativa problemática ao antagonismo, por mais que seja um conceito voltado ao reconhecimento do outro como adversário e não como inimigo. Em seguida, o autor afirma que Butler objetiva oferecer a noção de precariedade como uma alternativa tanto ao antagonismo quanto ao agonismo.

Seguindo essa perspectiva,

Ao refletir sobre a democracia radical a partir do ponto de vista das assembleias democráticas – frequentemente imprevisíveis em suas ocorrências, bem como nas suas conformações e efeitos –, é a partir do

conceito de precariedade [...] que a filósofa estadunidense oferece um enquadramento teórico diverso (BRIGEIRO, 2021, p. 186).

A precariedade supostamente pode ser melhor percebida como uma alternativa ao antagonismo e ao agonismo quando os corpos precarizados, reunidos em assembleia, demandam direitos por meio da performatividade de suas condições de precários. Isso porque as demandas da assembleia não se fundam na posse de direitos. Muito pelo contrário, “haja vista que é a própria desposseção destes [direitos] que se constitui em fundamento vazio da sua asserção, bem como em princípio de quaisquer enunciações” (BRIGEIRO, 2021, p. 187).

Ademais,

É na assembleia, diante da desigualdade e insistência na produção de subjetividades atomizadas e na prevalência da lógica da propriedade privada nas atuais sociedades neoliberais, que a igualdade e a comunalidade/interdependência ontológica da desposseção [da precariedade] são afirmadas, mesmo que provisoriamente, sendo, dessa forma, experimentada e corporificada (BRIGEIRO, 2021, p. 187).

Com isso, na perspectiva de Brigeiro, Butler superaria o antagonismo, responsável pelo conflito entre inimigos, e o agonismo, responsável pelo conflito entre adversários. Essa superação consistiria justamente na experimentação e corporificação generalizada, em assembleia. Ou seja, da condição de precário que supostamente anula as diferenças em detrimento do mundo porvir. Isso porque,

Se as pluralidades de corpos, em sua performatividade, procuram constituir um mundo que é, em última instância, diverso daquele onde se encontram, atos e falas irão sempre – independentemente das intenções de seus agentes e enunciadoreis – prefigurar este “mundo porvir”. Isto implica, portanto, no enfrentamento da violência social sem que se reproduzam seus termos nos encontros destes corpos (BRIGEIRO, 2021, p. 187).

Vale dizer, essa leitura do conceito de precariedade, embora instigante, parece ser deficitária. Isso porque, por mais que a maioria das assembleias se constituam como uma luta pela obtenção de algum direito¹¹ e não como um contraponto a setores da sociedade, ela não é iniciada sem a percepção de que há uma parcela da sociedade que não tem os direitos pelos quais se luta. Ou seja, uma assembleia parece sempre partir do entendimento de que há um setor menos precário do que esse que faz parte da assembleia. Nesse sentido, a precariedade é realmente uma mola propulsora para a formação de assembleias. Todavia, essas assembleias contêm em si, de forma latente ou não, a presença do outro menos precário, contêm em si a distinção nós/eles.

¹¹ Butler, ao longo de sua trajetória filosófica, mencionou e analisou diversos eventos políticos, incluindo as assembleias. Pode-se citar como exemplos de assembleias analisadas por Butler: Indignados na Espanha, Occupy Wall Street nos Estados Unidos e Gezi Park na Turquia. Todos esses movimentos foram constituídos pela luta por obtenção de direitos sociais e políticos.

Ademais, por mais que as assembleias não contivessem em si a distinção nós/eles, por mais que as assembleias superassem a luta conflitiva entre os antagonicos em prol de uma luta coletiva que visa à obtenção de direitos necessários, é inconcebível a permanência eterna desse estado de assembleia. Desse modo, mesmo quando se supõe que as assembleias não contêm em si a distinção nós/eles, a leitura que Brigeiro faz da precariedade só responde provisoriamente ao dilema do plural. Isso porque, como o próprio Brigeiro (2021) pontua, as assembleias são frequentemente imprevisíveis em suas ocorrências.

Discordar da argumentação de Brigeiro é também recusar uma das pouquíssimas respostas satisfatórias, mesmo que deficitária, ao problema de qual é a contribuição butleriana à democracia radical. Todavia, é de se supor que, seguindo os indícios apontados pelo presente texto, assim como as considerações de Brigeiro, é possível ofertar uma resposta contundente ao problema supracitado.

Desse modo, é possível dizer que a resposta ao problema da contribuição butleriana à democracia radical se dá a partir do conceito de precariedade. Entretanto, isso não acontece nos moldes de Brigeiro, que entende a precariedade como uma terceira via ao antagonismo e ao agonismo. Pode-se dizer, a noção de precariedade é uma resposta ao problema do intercâmbio Butler-democracia radical na medida em que ela é entendida como o fundamento das relações agonísticas.

Nesse caso, retomando o que já foi posto no decorrer do presente texto, apesar de a democracia radical compreender que o conflito é inerente às sociedades humanas, tal corrente teórica propõe um outro modelo de conflito. Isso porque dizer que o conflito é algo sempre presente não significa dizer que somente o conflito aniquilante seja a forma de conflito possível. Desse modo, o agonismo surge como um modelo domesticado de antagonismo. Essa domesticação ocorre na justa medida em que há o reconhecimento de um fundamento em comum entre as partes conflitantes. Todavia, não há, dentro das formulações da democracia radical, a explicitação de qual seria esse fundamento.

Apesar de ser um modo domesticado de conflito, as relações agonísticas mantêm em si o entendimento de que as relações conflitivas são formadas pelas identidades. Por sua vez, as identidades são caracterizadas pela exclusão constitutiva. Nesse sentido, é possível dizer que as identidades são responsáveis, direta ou indiretamente, pela formação dos conflitos, haja vista que são responsáveis pela formação de um eu diferente de um tu. Com isso, é importante frisar que o fundamento das relações agonísticas tem que ter por característica a domesticação das identidades, dado que a sua erradicação é impossível.

No tocante às identidades, tanto para a democracia radical quanto para o pensamento butleriano, elas postulam uma demarcação que separa o eu do tu, o nós do eles. Esse outro que é diferente, que é externo, está em uma posição exposta em sua singularidade outra e, por isso, é passível de violência. Ademais, referente à democracia radical, as identidades são compreendidas como sendo constituídas em torno dos significantes vazios, sendo elas próprias significantes vazios. Já no que se refere ao pensamento butleriano, as identidades são compreendidas como sendo constituídas por molduras de reconhecimento, sendo elas próprias molduras de reconhecimento. Assim, além das noções de significante vazio e de moldura de reconhecimento terem similitudes incontornáveis, as duas concepções de identidades são demasiadamente confluentes.

Nesse sentido, as identidades se articulam com outras identidades, afirmando a delimitação de um espaço próprio que se diferencia do espaço da outra identidade. Essa dinâmica típica das identidades denota que os mecanismos utilizados nas identificações servem tanto para reforçar a própria identificação quanto para reforçar a diferença com o outro. Essa exclusão constitutiva possibilita, paradoxalmente, a negação do reconhecimento do outro. O outro não é reconhecido em sua capacidade de refletir de volta a enunciação, o outro não tem posições defensáveis e, no mais extremo, porém, não incomum dos casos, o outro não é passível de ser visto como vida. Com isso, a dinâmica de delimitação do espaço identitário não é equilibrada. É essa ausência de equilíbrio que impossibilita o diálogo. Vale ressaltar que é “a esse tipo de desconhecimento [do outro] e negação da identidade [do outro] que pertencem os fenômenos da violência total” (BOSCH, 2015, p. 173).

Tendo em vista que as identidades sociais são interpenetradas pela violência, é cabível perquirir a possibilidade de sua domesticação. A precariedade contém em si a possibilidade de domesticação das identidades. Isso porque o reconhecimento da generalidade da precariedade pode ter como seu principal efeito a transcendência das fronteiras identitárias. Em outras palavras, o reconhecimento da generalidade da precariedade é, sobretudo,

A abertura da fresta por onde se diluirão os limites do humano, consumando o ultraje; mas também pode transformar a violência em cuidado com o outro, no reconhecimento da ferida comum. Em suma, a ferida é exposta, mas a cura também é possibilitada. [...] Por causa da ferida sofrida [...] a atenção é deslocada para a ferida do outro a fim de reconhecer a condição comum de vulnerabilidade (BOSCH, 2015, p. 176).

O reconhecimento da condição comum de vulnerabilidade é construído invariavelmente com base no conflito. Além de ser constituído com base no conflito, o reconhecimento da condição precária em comum pode transcender as desigualdades, a fim de formar uma espécie de coesão parcial. Evidentemente, essa transcendência das desigualdades não acontece

automaticamente após o reconhecimento da precariedade generalíssima. Isso porque o reconhecimento não deve ser feito a qualquer custo, mas por meio de uma criteriosa avaliação no âmbito da luta pela sobrevivência. Ou seja, a transcendência das desigualdades em prol de uma coesão parcial deve ser feita a partir de “uma crítica aos esquemas tradicionais de inteligibilidade que regem os grupos oprimidos” (BUTLER & ATHANASIOU, 2013, p. 80). A crítica aos esquemas tradicionais serve para estabelecer um outro ponto de apoio para a constituição de novas molduras de reconhecimento compatíveis com uma noção de reconhecimento em uma sociedade multicultural. Assim, percebe-se que o reconhecimento da precariedade consegue estabelecer a lassidão dos antagonismos. Mas não só isso, a precariedade também possibilita a reelaboração das molduras de reconhecimento.

Com isso, percebe-se que as desigualdades, “que algumas vezes são reproduzidas por categorias fundamentais, tais como inclusão e reconhecimento, têm que ser encaradas como parte de uma luta democrática temporariamente aberta” (BUTLER, 2019a, p. 12). Essa coesão entre os desiguais, entre os diferentes, a qual é proporcionada pela precariedade, opera como “condição de possibilidade para o reconhecimento do outro, para a extensão do ‘eu’ ao ‘tu’” (BOSCH, 2015, p. 182). A condição de possibilidade da extensão do “eu” para o “tu” é uma espécie de universalização do reconhecimento. Todavia, essa universalidade é uma universalidade em potencial. Desse modo, essa universalização não parte de um modelo que postula a pré-existência de sujeitos que generalizam as suas características específicas.

O reconhecimento da condição generalizada de precariedade, portanto, possibilita a atenuação do antagonismo ao realizar a extensão do “eu” para o “tu”. Tal movimentação passa por uma mudança de vetor. Isso quer dizer, os entes humanos desiguais, quando em coesão, tomam a condição precária como sua condição estimulante. Essa condição estimulante, somada à negação de sujeitos pré-existentes dos quais suas características formam uma comunidade hermética, fornece um conteúdo ao reconhecimento. Esse conteúdo, vale dizer, “é constituído pela relação entre um ‘eu’ corpóreo e um ‘você’, que se atualiza a cada contato” (BOSCH, 2015, p. 182).

Desse modo, a condição generalizada de precariedade, por mais que mantenha em aberto as desigualdades, ou seja, por mais que não possibilite a identificação total, possibilita uma ampla gama de associação. Nesse sentido,

Quando corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições

econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária (BUTLER, 2019a, p. 17).

Ou seja, a condição generalizada de precariedade possibilita a atenuação dos antagonismos em prol de uma luta em conjunto contra as condições induzidas de precariedade. Essa luta em conjunto não significa a superação da esfera conflitiva, afinal de contas, a própria luta contra condições induzidas de precariedade se estabelece dentro da esfera conflitiva. Mas não só isso, essa luta em conjunto se mantém dentro da esfera conflitiva na medida em que as diferenças não são apagadas por causa da luta em conjunto. Assim, quando entendida como fundamento das relações agonísticas, a precariedade se estabelece como um conceito que possibilita a ampliação de uma vasta gama de lutas democráticas. Além disso, entender a precariedade de tal modo possibilita o estabelecimento de outras formas de relações conflitivas dentro da esfera política e social. Por fim, a correlação entre precariedade e relações agonísticas possibilita o melhor entendimento do intercâmbio entre a filosofia de Judith Butler e a perspectiva radical de democracia.

Por sua vez, o ressaltado ao intercâmbio entre a filosofia de Judith Butler e a perspectiva radical de democracia reforça o posicionamento da noção de precariedade, que é um termo médio¹² e ao mesmo tempo mediador, no pensamento butleriano. Isso porque a precariedade “pode operar, ou está operando, como um lugar de aliança entre grupos de pessoas que de outro modo não teriam muito em comum e entre os quais algumas vezes existe até mesmo desconfiança e antagonismo” (BUTLER, 2019a, p. 34). Nesse sentido, a noção de precariedade revela a ambição butleriana voltada a pensar a ampliação das lutas democráticas.

4.3.1 Precariedade e Ambivalência

Segundo a argumentação de Butler em *Laclau, Marx and the Performative Power of Negation* (2021b) e a argumentação de Brigeiro em *As Contribuições de Butler Para uma Política Democrática Radical* (2021), não é um grande absurdo propor a noção de precariedade como fundamento das relações agonísticas. Esses textos, com foco no pensamento butleriano mais maduro – se é que assim pode ser chamado –, terminam por mostrar a centralidade da noção de precariedade. Por mais que seja preciso analisar mais detalhadamente os

¹² Dizer que a precariedade é um termo médio não significa dizer que tal noção seja algo menor – o que iria de encontro a toda a argumentação estabelecida no presente texto. A expressão termo médio é utilizada aqui como é utilizada tecnicamente na lógica. Ou seja, termo médio é aquele termo que sempre aparece explicitamente nas premissas, e, muito embora esteja presente de forma elíptica, não aparece explicitamente na conclusão. Nesse sentido, como foi explicitado, a noção de precariedade, mesmo quando não aparece de forma explícita, está sendo abordada pela filósofa. É nesse sentido, vale a pena reforçar, que a precariedade pode ser entendida como um termo médio.

desdobramentos da noção de precariedade no pensamento butleriano, assim como as consequências teóricas dessa associação entre precariedade e relações agonísticas, a argumentação estabelecida nesse capítulo parece nos dar bons indícios sobre o intercâmbio intelectual entre Butler, Laclau e Mouffe. Todavia, antes de adentrarmos nessas análises, é preciso investigar a relação entre ambivalência, precariedade e relações agonísticas. Isso porque, como sugeriu Butler (2021b), as relações políticas também são atravessadas pela ambivalência.

É possível situar a noção de ambivalência no debate entre teorias negativas e teorias positivas da intersubjetividade. Nesse contexto, Butler apresentaria uma concepção de intersubjetividade que não seria redutível nem às teorias positivas e nem às teorias negativas. Portanto, principalmente se levado em conta o giro ético butleriano, a concepção de intersubjetividade defendida pela filósofa seria uma concepção ambivalente. De acordo com Ingrid Cyfer (2020), o livro *Relatar a Si mesmo: crítica da violência ética* (2017) seria um importante marco na exposição dessa concepção de intersubjetividade ambivalente. Nessa perspectiva, a referida obra “dissocia a *assimetria* de uma conotação inteiramente negativa, buscando explorar seu traço ambivalente não mais apenas no caráter assujeitador da subjetivação, mas também na relação com o outro, destoando assim das teorias negativas” (CYFER, 2020, p. 61).

Por consequência, a ambivalência revelaria uma proposta de teoria do reconhecimento embasada “em nossa possibilidade de abrigar os sentimentos ambivalentes que nutrimos por qualquer identidade que os outros nos atribuam e vice-versa” (CYFER, 2020, p. 64). Assim, a ambivalência residiria principalmente na interpelação não desejada, seja a exposição à injúria, seja a responsabilidade pelo outro (BUTLER, 2017a). A proposta de Butler, nesse sentido, é “um modelo de amplitude ética, que entende a força atrativa da reclamação e ao mesmo tempo resiste a ela, apresentando um gesto ambivalente como ação da própria ética” (BUTLER, 2017b, p. 134). Vale dizer, esse posicionamento também é reforçado no texto *Adotando o Ponto de Vista do Outro: implicações ambivalentes* (BUTLER, 2018b).

No texto supracitado, Butler vai argumentar que nossos envolvimentos transitam entre a afetuosidade e a negligência. Tal ambivalência ressalta a necessidade da atenção e da ambivalência. Isso porque a atenção, de algum modo, possibilita que o outro seja afirmado enquanto a vigilância, por sua vez, possibilita a garantia de que não estamos instrumentalizando o outro de alguma maneira (BUTLER, 2018b). Com isso, Butler ressalta que

Se um valor normativo deve ser derivado do envolvimento, não é porque o envolvimento pressupõe a estrutura normativa de uma práxis genuína, mas porque somos seres que precisam lutar tanto com amor quanto com agressão em nossos esforços imperfeitos e louváveis para agir de maneira cuidadosa em relação aos outros seres humanos (BUTLER, 2018b, p. 143).

Desse modo, considerando a ambivalência, o processo de reconhecimento acaba por implicar nas incertezas e vacilações que se associam ao reconhecimento dos meus atributos pessoais e dos atributos dos outros (CYFER, 2020). Isso porque, de certo modo, não existe “uma trajetória moral inata em direção ao engajamento, à participação e à emotividade, já que somos seres que, desde início, tanto amamos quanto resistimos à nossa dependência, e cuja realidade psíquica é ambivalente por definição” (BUTLER, 2018b, p. 145). Assim, por um lado, enquanto a precariedade caracteriza a entrega aos outros, a dependência dos outros, por outro lado, a ambivalência caracteriza a existência simultânea de sentimentos e emoções que se contrapõe e compõe a nossa realidade psíquica. Dado que a ambivalência constitui a busca por reconhecimento e identidade, tal busca tanto pode ser sujeição às normas quanto pode ser importante proteção contra o desamparo.

Com isso, não é difícil perceber que, de fato, Butler apresenta uma concepção de intersubjetividade que não é nem negativa nem positiva. Ademais, a relação entre precariedade e ambivalência se dá justamente no entendimento de que a precariedade e a precarização terminam por moldar a busca ambivalente por identidade e reconhecimento. Dessa forma, é possível dizer que ao passo que a precariedade destaca nossa vulnerabilidade e o fato de sermos construídos e desconstruídos – até mesmo destruídos – pelos outros, a ambivalência destaca a tensão que atravessa o sujeito.

Por mais que agonismo e ambivalência não sejam termos equivalentes, é possível argumentar que, ao reconhecer a precariedade generalizada, especialmente em momentos de emergência e oposição popular, a ambivalência pode ser relegada ao segundo plano, atualizando o conflito para a oposição ao poder hegemônico. É nesse sentido que podemos dizer, como disse Butler (2019a), que a precariedade pode operar como um lugar de alianças entre grupo e pessoas que têm pouco em comum e entre os quais algumas vezes existe até mesmo desconfiança e antagonismo. Possivelmente, esse é o rastro que nos leva a compreender o que Butler (2023) identificou como uma marca de seu pensamento ético-político: um mapa da resistência e da superação parcial.

5. PRECARIEDADE E AGONISMO: DESDOBRAMENTOS E CONSEQUÊNCIAS TEÓRICAS

O presente capítulo analisará mais detalhadamente a noção de precariedade formulada por Judith Butler. A análise demonstrará que a precariedade, conforme pensada por Butler, possui aspecto político, ontológico e ético. Apontar para esses aspectos da precariedade é essencial para aprofundar a argumentação em defesa da precariedade como fundamento teórico das relações agonísticas. Além disso, será discutido se apontar a precariedade como fundamento das relações agonísticas é contradizer a matriz pós-estruturalista de Butler, Laclau e Mouffe.

5.1 A PRECARIEDADE E SEUS ASPECTOS

De certo modo, é possível dizer que a noção de precariedade aparece pela primeira vez a partir do pensamento de Robert Castel (2010). A precariedade, nesse caso, *precarité*, foi cunhada para denotar a situação das grandes massas populacionais. A situação dessas massas era de flutuação, de instabilidade, cuja origem estava associada à divisão social do trabalho e ao posicionamento social da vida. Desse modo, a noção de precariedade possibilitou o entendimento de que as carências materiais e sociais não eram delimitadas a uma determinada parcela da sociedade, ultrapassando as barreiras da classe, por exemplo. A bem da verdade, a própria consolidação histórica do assalariado era constitutiva da precariedade, ou seja, como ameaça contínua de deslizar social e existencialmente. Exemplo dessa ameaça contínua do deslizar social era a situação de estagiários, artistas, moradores imigrantes dos *banlieues*, empregados temporários ou diaristas e muitos outros que não eram necessariamente captáveis como classe popular ou camada baixa.

Apesar de extremamente relevante para as ciências humanas, a concepção casteliana de precariedade sofreu diversas críticas. Conforme Isabel Lorey (2015) aponta, a concepção casteliana de mobilidade da precariedade é uma relevante ferramenta de análise. Contudo, essa concepção remete ao entendimento de que há posições em que a precariedade é menos explícita, assim como há posições em que a precariedade se revela em demasia. Desse modo, Castel não compreenderia a precariedade como extremamente perene e intercambiável.

Por sua vez, Lorey vai propor que a precariedade não é um episódio, mas sim um dos traços fundamentais das sociedades contemporâneas. Nesse sentido,

Os indivíduos devem se modular ativamente e organizar suas vidas com base em um mínimo de proteção repetidamente reduzido, fazendo assim eles próprios governáveis. Técnicas governamentais de autogoverno emergem desta forma, que eu tenho chamado de “autoprecarização”. As condições de vida e de trabalho devem orientar-se em relação a uma medida economizada (LOREY, 2015, p. 70).

Como é possível perceber, a concepção loreyana de precariedade compreende a precariedade como uma relação de desigualdade e como uma condição existencial. Isso porque a organização da vida em torno do mínimo de proteção desemboca diretamente numa dinâmica existencial de *autoprecarização*. Essa interconexão entre a condição social e existencial da precariedade é uma forte marca da influência butleriana no pensamento de Lorey.¹³ Nessa perspectiva, Butler conceituaria a precariedade geral da vida não como simplesmente uma ameaça ou um perigo do qual temos de, necessariamente, nos proteger. Em vez disso, segundo Lorey, a precariedade seria compreendida por Butler “como um estado existencial que constitui a vida em geral” (2015, p. 43). Ou seja, “Butler formula uma ontologia que não pode ser compreendida à parte das condições sociais e políticas” (LOREY, 2015, p. 43).

As condições sociais e políticas, pelas quais a ontologia da precariedade é atravessada, possibilitam modos de ser historicamente específicos. A especificidade dos modos de ser possibilitam que corpos sobrevivam de determinada forma, forma essa que não seria viável sem que estivessem inseridos em circunstâncias sociais, políticas e jurídicas. Paradoxalmente, são essas circunstâncias que põem em perigo a vida. Com isso,

É importante focar nas decisões políticas e nas práticas sociais por meio das quais algumas vidas são protegidas e outras não. A precariedade torna-se “coextensiva” ao nascer, pois a sobrevivência depende desde o início das redes sociais, da sociabilidade e do trabalho dos outros. [...] Porque a vida é precária, é crucialmente dependente de cuidado (LOREY, 2015, p. 43).

Como é possível perceber, Lorey não só dialoga com as formulações butlerianas acerca da precariedade para basear suas próprias formulações. Em boa parte da obra *State of Insecurity: government of the Precarious* (2015) há um extenso comentário às formulações butlerianas de precariedade. Esse comentário é deveras pertinente, pois estabelece uma ampla explicação, em nível teórico-sistemático, da conexão entre a precariedade como uma relação de desigualdades, por um lado, e a precariedade existencial e social, por outro.

Vale ressaltar que os aspectos supracitados da precariedade são fortemente abordados na obra *Vida Precária* (2019b), obra que é permeada pela questão acerca de quando uma vida é considerada penosa e, portanto, vivificável. A bem da verdade, é possível dizer que, nessa obra, a noção de precariedade é apresentada pela primeira vez de forma sistemática. Muito embora tal conceito só venha aparecer no último e homônimo capítulo da referida obra, os

¹³ O pensamento de Lorey é diretamente influenciado pelo pensamento de Butler. No livro *State of Insecurity: government of the Precarious* (2015), que pode ser lido como uma análise da mutação da precariedade em face de regimes de crise, o primeiro capítulo é totalmente dedicado ao diálogo com o pensamento butleriano. Ademais, no próprio livro figura um prefácio escrito por Judith Butler. Esses fatos corroboram para a assertiva da influência butleriana no pensamento de Lorey.

capítulos anteriores pavimentam o caminho para sua aparição. Ademais, *Vida Precária* é a primeira obra que amplia as discussões acerca do que conta como uma vida. Essa ampliação desemboca numa proposta de organização política, que deve ser pensada tendo por base o reconhecimento de uma interdependência geral causada pela precariedade da vida. Ademais, diversas outras considerações sobre a precariedade são apresentadas em *Quadros de Guerra* (2018), obra que é continuação daquela primeira. Nesse sentido, cabe investigar as referidas obras com a devida profundidade, a fim de explicitar os desdobramentos butlerianos da noção de precariedade.

5.1.1 A Precariedade Como uma Relação de Desigualdade

Quando em *Vida Precária* (2019b) surge a indagação acerca do que é uma vida, não há o objetivo de saber onde se localiza o começo da vida. Muito pelo contrário, há o objetivo de confrontar uma certa distribuição desigual do estatuto de pessoa. A investigação acerca da distribuição desigual do estatuto de pessoa assume de antemão que a noção de pessoa não é pré-dada, mas socialmente construída e distribuída. Por sua vez, há uma outra presunção associada à investigação da distribuição desigual do estatuto de pessoa: que a noção de pessoa tem uma denotação limitada.

Nesse sentido, a investigação acerca da vida na referida obra se apresenta a partir de diversas relações conceituais. Essas relações conceituais são frutos direto do problema do humano. A colocação do problema do humano é circunscrita por algumas perguntas norteadoras essenciais, a saber: “*quem conta como humano? Quais vidas são consideradas vidas? O que concede a uma vida ser passível de luto?*” (BUTLER, 2019b, p. 40). Ao lançar essas três perguntas norteadoras, a filósofa propõe a ideia de enquadramento, haja vista que existe um recorte (uma moldura) que possibilita a percepção de algumas vidas como vidas, enquanto tudo aquilo que foge ao recorte não é percebido como tal. Além disso, se, por um lado, o enquadramento é tido como uma delimitação no campo da imagem, por outro, ele é visto como aquilo que direciona o olhar.

Por sua vez, é por causa desse direcionamento do olhar que surgem indignações públicas acerca de determinadas ações violentas enquanto outras ações do mesmo teor passam despercebidas. Ademais, para que os olhares sejam direcionados para uma certa ação violenta, é preciso, previamente, que se tenha uma intuição de que aquelas vidas expostas têm o estatuto de humanos.

A percepção de que algumas vidas são concebidas como representáveis está intrinsecamente relacionada às operações de poder. As operações de poder não fazem alusão a

detentores de poder, sendo elas mutuamente exercidas por todos. Em outras palavras, é possível dizer que “não há poder que não seja exercido por uns sobre os outros – ‘os uns’ e ‘os outros’ não estando nunca fixados num papel, mas sucessivamente, e até simultaneamente, inseridos em cada um dos polos da relação” (REVEL, 2005, p. 67).

O poder não é operado em um terreno completamente plano. Isso quer dizer que o poder pode ser operado nas mais diversas posições sociais. Nesse sentido, agentes de instituições políticas, que supostamente deveriam ser regidos pela racionalidade, a fim de manter em funcionamento o Estado, também operam o poder. O poder operado por esses agentes não é restrito ao âmbito administrativo. Em vez disso, tais agentes muitas vezes operam decisões acerca de quais pessoas têm direito ao estatuto de vida. Nesse sentido, o poder é operado considerando as leis como táticas. Ou seja, “sua operação é ‘justificada’ através de seu objetivo, mas não por meio de qualquer conjunto de princípios anteriores ou funções legitimadoras” (BUTLER, 2019b, p. 120). Isso significa que, muitas vezes, tais operações são extrajudiciais, não sendo, em contrapartida, ilegais.

A partir do entendimento de como funcionam as operações de poder, torna-se possível pontuar que o governo de uma dada população se faz por meio de uma dupla operação. Por um lado, ocorre a identificação de uma parcela de pessoas como sendo parte constitutiva desse governo. Por outro lado, ocorre a identificação de uma parcela de pessoas como não sendo parte constitutiva de tal governo. Esse recorte em duas partes, quando extremado, pode levar à identificação da parcela não constitutiva como sendo composta por não-vidas.

Nesse sentido, Butler assume que há meios de distribuir a vulnerabilidade, a exposição ao risco e ao perigo de forma desigual. Isso quer dizer que a exclusão de determinadas pessoas é realizada por determinados dispositivos. Ademais, esses dispositivos são grupos heterogêneos que aglomeram o dito e o não dito: discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, todos voltados, nesse caso, à exclusão de pessoas.

Desse modo, é evidente que o grau de inteligibilidade de uma vida não é dado *a priori*, mas produzido no interior de relações de poder, das práticas discursivas, das normas, das organizações sociais e políticas. Com isso, a pergunta por uma vida, dentro do escopo de *Vida Precária*, não é respondida de forma breve. A filósofa responde a tal problema de forma indireta, a partir de estratégias de leitura dos discursos que modelam, classificam, hierarquizam e enquadram determinadas vidas em detrimento de outras. Esses enquadramentos atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender daquelas que não podemos. Vale ressaltar que o ato de ver é compreendido como algo relacionado à tomada de uma posição, tácita ou não, do

próprio sujeito que também está sob os efeitos dos enquadramentos de poder. Consequentemente, vida é aquilo que, dentro dos limites do representável, é tida como tal. Entretanto, o estatuto de inteligibilidade é efeito de normas que produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos. Assim, há sujeitos reconhecíveis como vida e sujeitos que nunca serão reconhecidos como tal.

Portanto, a exclusão é caracterizada pelo poder de proteger e vilipendiar vidas de forma discriminada. Tendo em vista isso, o luto serve como um indicador desse processo discriminatório. Isso porque o trabalho de enlutamento ajuda a lançar luzes sobre a distribuição desigual de valores sobre a vida. O fato de haver choro por uma morte em vez de outra, especialmente nos contextos sociais e políticos, adverte que existem mecanismos normativos responsáveis pela regulação do fluxo de distribuição de valores sobre as vidas.

Nesse sentido, segundo Rodrigues, “a função do luto na filosofia de Judith Butler é o de constituir um laço social a partir da experiência de perda” (2020, p. 64). Assim, a zona de intermediação no sujeito constituído pela alteridade se torna mais explícita na experiência do luto. Com isso, ao entrelaçar o direito ao luto público, a crítica à violência de Estado e interdependência, Butler estaria desenhando uma proposição ética a partir da condição de enlutável.

Vale ressaltar que o luto é um conceito que, principalmente para a psicanálise, é constantemente associado com a melancolia. Para Freud (2013), por exemplo, se, por um lado, a melancolia é o sofrimento causado pela forma psíquica de uma certa ânsia de amor, por outro, o luto seria o afeto normal em relação à perda. Entretanto, tanto o luto quanto a melancolia coincidem por serem afetos desencadeados por um aniquilamento. Desse modo, é possível destacar uma dissonância fundamental entre o luto e a melancolia. Por um lado, o enlutado sofre uma perda real, sabe o que perdeu. Por outro lado, o melancólico apresenta um sofrimento intenso de perda, mas sem saber o que perdeu. Com isso, no luto, o mundo parece vazio, empobrecido, sem atrativos, mas na melancolia é o próprio “eu” que parece desinteressante. Ademais, quando o luto se torna melancolia, isso significa que, a grosso modo, o luto não foi bem-sucedido, ou seja, não foi possível trocar um objeto de desejo por outro.

Referente ao luto e à melancolia no pensamento freudiano, Butler argumenta que,

Não tenho certeza se sei quando o luto é bem-sucedido, ou quando um trabalho de luto está terminado. [...] Ele [Freud] sugeriu que um luto bem-sucedido significava ser capaz de trocar um objeto por outro, mais tarde, afirmou que a incorporação do objeto originalmente associada à melancolia, era essencial para o trabalho de luto. A esperança inicial de Freud de que uma ligação pudesse ser retirada e, em seguida, refeita implicava uma certa substituição dos objetos como um sinal de esperança, como se a perspectiva de recomeçar

na vida se utilizasse de uma espécie de promiscuidade do objeto libidinal. Isso é verdade, mas não acredito que um luto bem-sucedido signifique esquecer totalmente outra pessoa ou substituí-la, como se a possibilidade de substituição fosse algo que poderíamos nos esforçar para alcançar (BUTLER, 2019b, p. 40-41).

Há algo de indicativo no fato de Butler não entender o luto bem-sucedido como o total esquecimento ou substituição de uma determinada pessoa. Em primeiro lugar, indica que Butler entende o luto bem-sucedido de um modo diferente do de Freud. A bem da verdade, pelo que tudo indica, Butler nem concebe a ideia de luto bem-sucedido como uma possibilidade. Essa impossibilidade do luto bem-sucedido, por sua vez, está diretamente relacionada com o indício de que há uma constante rede social de interação que atravessa a todos. Ou seja, a impossibilidade de luto bem-sucedido indica que há uma “servidão na qual nossas relações com os outros nos mantém” (BUTLER, 2019b, p. 43). Tal assertiva permite expor as formas como somos atravessados por objetos que não conseguimos completamente integrar e que podem se voltar contra nós.

Por mais que a capacidade de sentir luto em uma dimensão global seja impossibilitada por causa do fracasso em conceber determinadas vidas como vidas, a menção ao luto é necessária, pois cada pessoa sabe, em menor ou maior grau, o que é ter perdido alguém. Ou seja, por mais que a capacidade de sentir luto de forma universal seja barrada, o luto parece ser algo generalíssimo entre as pessoas. Tal generalidade não se origina da existência de uma condição metafísica universalmente compartilhada do que é ser humano. Muito pelo contrário, origina-se “do fato de sermos corpos socialmente constituídos, apegados a outros, correndo o risco de perder tais ligações, expostos a outro, correndo o risco de violência por causa de tal exposição” (BUTLER, 2019b, p. 40).

Abordar a questão do luto é, invariavelmente, abordar a questão dos laços humanos. O apego é parte fundamental daquilo que compõe o “eu”. Nesse sentido, quando alguém passa pela situação de perda, além de passar pelo luto da perda, também se torna incompreensível a si mesmo. Isso porque, “quando perdemos alguns desses laços que nos constituem, não sabemos quem somos ou o que fazer” (BUTLER, 2019b, p. 42). Essa perda de noção sobre si mesmo abre espaço para especulações sobre o que se pode vir a ser. Em outras palavras, talvez “o luto tenha a ver com concordar em passar por uma transformação (talvez se deva dizer submeter-se a uma transformação) cujo resultado final não podemos conhecer antecipadamente” (BUTLER, 2019b, p. 41).

Ademais, há no luto um forte aspecto político. Por um lado, a capacidade de sentir luto é socialmente e politicamente condicionada pelas molduras de reconhecimento. Por outro, há

no luto a oferta de um impulso para proteger os outros da violência que já tenha sido sofrida. Esse impulso, vale dizer, é constituído pela relacionalidade que é associada ao próprio luto. Ou seja,

Não é como se um “eu” existisse independentemente aqui, e então simplesmente perdesse um “você” ali, especialmente se o apego ao “você” é parte do que compõe o “eu”. Se eu perco você, nessas condições, não apenas passo pelo luto da perda, mas torno-me inescrutável a mim mesmo. Quem “sou” eu, sem você? Quando perdemos alguns desses laços que nos constituem, não sabemos quem somos ou o que fazer. De certa maneira, acho que perdi “você” apenas para descobrir que “eu” desapareci também. De outra maneira, talvez o que eu tenha perdido “em” você, aquilo para o qual não tenho um vocabulário pronto, seja uma relacionalidade composta não exclusivamente nem de mim e nem de você, mas concebida como *a laço* pelo qual esses termos são diferenciados e relacionados (BUTLER, 2019b, p. 42).

De certa maneira, o luto revela a existência de uma relacionalidade fundamental. O luto revela que

É a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantêm, de maneiras que nem sempre podemos contar ou explicar, que frequentemente interrompem o relato autoconsciente de nós mesmos que poderíamos tentar fornecer e que desafiam a própria noção de que somos, nós mesmos, autônomos e de que estamos no controle (BUTLER, 2019b, 43).

O luto exhibe a relacionalidade, a dependência fundamental de um outro. Ademais, essa relacionalidade, no pensamento de Butler, não é entendida apenas como um fato descritivo ou histórico da formação humana, “mas como uma dimensão normativa contínua de nossas vidas sociais e políticas, em que somos obrigados a fazer um balanço da nossa interdependência” (BUTLER, 2019b, p. 48). Desse modo, é possível dizer que o luto se estabelece, por um lado, de modo existencial associado à relacionalidade; e, por outro lado, de maneira política associado aos enquadramentos.

Com isso, se há uma percepção do “eu” dentro do modelo humano, e se os tipos de luto público que estão disponíveis desvelam as normas pelas quais o “humano” é constituído para esse “eu”, então, parece que somos constituídos tanto por aqueles que enlutamos quanto por aqueles cujas mortes negamos, “cujas mortes sem nome e sem rosto formam um histórico melancólico do meu mundo social” (BUTLER, 2019b, p. 68).

Nesse sentido, quando há perda de vidas que são reconhecidas como tal, há uma mobilização desproporcional de luto e, muitas vezes, de retaliação. Com isso, quando se percebe que, por causa de algumas vidas perdidas, há destruição de estados-nação, percebe-se que há no luto um aspecto político. Evidentemente que as violências são motivo para medo e luto, Butler (2019b) não está, em sua obra, relativizando isso. O que a filósofa está questionando é se essas experiências de vulnerabilidade precisam necessariamente levar a uma experiência

militar de vingança, por exemplo. Esse questionamento, vale ressaltar, é pautado pelo interesse em deter os ciclos de violência e pela busca de alternativas à guerra como política do luto.

A partir do que foi dito até aqui, percebe-se que Butler insiste em destacar e reforçar o potencial político do luto. Essa insistência ocorre porque a filósofa se propõe a considerar uma perspectiva da vida que tem relação “com a nossa exposição à violência e nossa cumplicidade para com ela, com nossa vulnerabilidade à perda e ao trabalho de luto que se segue, e com a busca de uma base para a comunidade em tais condições” (BUTLER, 2019b, p. 39).

Ademais, é importante deixar explícita a relação do luto e da violência com a relacionalidade. Por um lado, a relacionalidade compõe o luto. Por outro, a relacionalidade é abertura para a violência. Desse modo, Butler afirma a relacionalidade não só como um fato histórico da formação humana, mas também como algo análogo a uma dimensão normativa, uma dimensão contínua de nossas vidas sociais e políticas em que somos obrigados a repensar nossa independência. Com isso, cabe considerar o lugar da violência em nossas relações, “pois a violência é, sempre, uma exploração desse laço primário, desse modo primário no qual estamos, como corpos, fora de nós mesmos e uns pelos outros” (BUTLER, 2019b, 48). A violência é uma maneira de expor a vulnerabilidade primária humana a outros seres humanos. Em outras palavras, é a maneira pela qual somos constantemente entregues à vontade do outro, uma forma em que a própria vida, através de uma ação intencional do outro, pode ser expurgada. A violência é um agir no outro colocando-o em risco, violando-o e ameaçando o expurgar.

A vulnerabilidade primária, que é revelada pela violência, é uma característica generalíssima da condição humana. A percepção e o reconhecimento da condição de vulnerabilidade são extremamente necessários para que tal condição existencial penetre ao campo ético e político. Desse modo, por mais que a humanização ocorra de maneira diferente por meio de normas variáveis de reconhecimento, entende-se que

A vulnerabilidade depende fundamentalmente das normas existentes de reconhecimento a fim de ser atribuída a qualquer sujeito humano. Com isso, o reconhecimento da “vulnerabilidade” de uma criança é reconhecido, precisamente, o ato do anúncio encena o próprio reconhecimento da vulnerabilidade e mostra, portanto, a importância do próprio reconhecimento de sustentar a vulnerabilidade (BUTLER, 2019b, p. 64-65).

De certo modo, a vulnerabilidade ao Outro faz parte de todos nós, de nossas vidas físicas. Entretanto, há condições sociais e políticas como a guerra, que exploram ao máximo essa vulnerabilidade. A situação de guerra serve como exemplo do que se chama de distribuição desigual – muitas vezes geopolítica – da vulnerabilidade. Nesses casos, há uma negação da vulnerabilidade por meio de uma fantasia de domínio que alimenta os instrumentos de guerra;

em contrapartida, há na negação dessa vulnerabilidade a exploração ao máximo da vulnerabilidade do outro até o ponto em que esse outro perde seu estatuto de inteligibilidade.

Com isso, Butler propõe a avaliação crítica da distribuição desigual da vulnerabilidade, voltada à compreensão de que, de forma generalíssima, não há vidas mais vulneráveis que outras. Ou seja, a crítica serviria para que nos fosse intuída a oposição às “condições em que certas vidas humanas são mais vulneráveis do que outras e, assim, certas vidas humanas provocam mais luto do que outras” (BUTLER, 2019b, p. 51).

Ademais, a crítica tem um trabalho a ser feito, que é o de devolver o humano onde não se espera encontrá-lo, em sua fragilidade e nos limites de sua capacidade de fazer sentido. Desse modo, há na crítica a possibilidade de afloramento da solidariedade, haja vista que há nela a apreensão de uma vulnerabilidade em comum. Essa vulnerabilidade em comum é uma concepção mais geral do humano, que engloba a possibilidade de erradicação total do nosso ser e o apoio para as vidas. Dito de outro modo,

[...] há uma concepção mais geral do humano com a qual estou tentando trabalhar aqui, na qual somos, desde o início, mesmo antes da própria individualização, e em virtude de exigências físicas, entregues a algum conjunto de outros primários: essa concepção significa que somos vulneráveis àqueles que somos jovens demais para conhecer e julgar e, portanto, vulneráveis à violência; mas vulneráveis também a um outro tipo de contato, um que inclui a erradicação do nosso ser, de um lado, e o apoio físico para nossas vidas, de outro (BUTLER, 2019b, p. 51).

Muito embora Butler se refira a essa vulnerabilidade humana comum, a autora demonstra estar ciente da impossibilidade de recuperar a origem dessa vulnerabilidade. Isso porque ela é antecessora à nossa própria formação, “ela precede a formação do ‘eu’” (BUTLER, 2019b, 52). Do mesmo modo, a vulnerabilidade não pode ser entendida como uma privação, até mesmo naqueles casos em que uma criança é entregue ao abandono: “Tais crianças ainda devem ser percebidas como entregues, como entregues a ninguém ou a algum suporte insuficiente, ou a um abandono” (BUTLER, 2019b, p. 52).

A condição de vulnerabilidade primária é explorada, suprimida e negada, muitas vezes. Sem que tal assertiva esteja no horizonte, é impossível que se entenda como os humanos sofrem opressão. Ou seja,

A condição de vulnerabilidade primária, de ser entregue ao toque do outro, mesmo que não haja um outro ali e nenhum suporte para nossas vidas, significa um desamparo e uma necessidade primários, sobre os quais qualquer sociedade deve tomar providências (BUTLER, 2019b, p. 52).

É contra a exploração da vulnerabilidade que Butler volta o seu pensamento. Ao insistir numa vulnerabilidade física comum, a filósofa objetiva um reconhecimento dessa vulnerabilidade, a fim de ampliar as possibilidades de resposta ética. Vale ressaltar que, por

mais que a vulnerabilidade seja uma possibilidade para a humanização, a filósofa entende que a vulnerabilidade depende fundamentalmente das normas existentes de reconhecimento, isso porque a humanização ocorre de maneira diferente e por meio de normas variáveis de reconhecimento.

Tendo em vista isso, é possível dizer que Butler se aparata da noção de enquadramentos para fazer uma investigação sobre quando a vida é passível de luto. Dessa perspectiva, as vidas passíveis de luto são aquelas vidas que foram enquadradas como vida. Desse fato decorre a distribuição desigual do luto. Sendo o luto, mesmo que distribuído desigualmente, uma categoria que denuncia a relacionalidade fundamental do ente humano¹⁴. O luto é tanto uma resposta à perda de alguém quanto, muitas vezes, o sintoma de uma violência sofrida por alguém. A violência é uma das formas de reação ao luto, mas também uma forma de lidar com a vulnerabilidade primária humana. Sendo a vulnerabilidade a falta, a incompletude, que só pode ser atenuada pela presença do Outro. Nesse sentido, é possível lidar com a vulnerabilidade alheia por meio da violência ou por meio da solidariedade. Sendo que essas duas formas de lidar com a vulnerabilidade são condicionadas fundamentalmente pelas normas de reconhecimento existentes.

5.2.1 A Precariedade Como uma Condição Existencial

A obra *Quadros de Guerra* (2018) é tida por Judith Butler como continuação de *Vida Precária* (2019b). Desse modo, é de se supor que a pergunta acerca do *que é uma vida*, presente em *Vida Precária*, também esteja presente em *Quadros de Guerra*. Todavia, nessa última obra, a busca acerca do que é uma vida ganha maior profundidade ontológica. Ademais, esse aspecto ontológico não delimita a referida obra a uma espécie de tratado de metafísica, haja vista “que as formas que o sujeito assume, assim como os mundos da vida que não se ajustam às categorias disponíveis do sujeito, emergem à luz dos movimentos históricos e geopolíticos” (BUTLER, 2018a, p. 198).

Por sua vez, no que se refere à ontologia, ao falar em produção normativa, Butler pontua que nenhum dos termos metafísicos existem “fora de sua organização e interpretação políticas” (BUTLER, 2018a, p. 15), o que significa, portanto, que não são *a priori*. Em outras palavras,

¹⁴ Em diversos momentos do presente texto preferiu-se usar o termo “ente humano” no lugar de “ser humano”, ou “humano”, de forma reduzida. O uso do termo “ente” é estratégico na medida em que ele denota coisa ou objeto. Nesse sentido, o termo ente humano é usado para estabelecer um contraponto ao ser humano, que pode ser interpretado como aquilo que tem todas as condições de determinação para ser aquilo que se é. Assim, o ente humano assume o papel de amplitude: fala-se tanto daquele que foi emoldurado e é reconhecido como humano, quanto daquele que jamais foi emoldurado como tal.

O “ser” da vida é ele mesmo constituído por meios seletivos; como resultado, não podemos fazer referência a esse “ser” fora das operações de poder e devemos tornar mais precisos os mecanismos específicos de poder mediante os quais a vida é produzida (BUTLER, 2018a, p. 14).

A manipulação do ser da vida, muitas vezes, é realizada pelos estados-nação. Dessa forma,

O Estado recorre a operações não estatísticas de poder e não pode funcionar sem uma reserva de poder que ele mesmo não organizou. Além do mais, e isso não é particularmente novo, o Estado tanto produz quanto pressupõe determinadas operações de poder que atuam primordialmente através do estabelecimento de um conjunto de “pressupostos ontológicos”. Entre esses pressupostos incluem-se precisamente as noções de sujeito, cultura, identidade e religião cujas versões permanecem incontestadas e incontornáveis em determinados enquadramentos normativos (BUTLER, 2018a, p. 213).

Como é possível inferir, os pressupostos ontológicos se confundem com os pressupostos epistemológicos. Esses últimos pressupostos, por sua vez, delineiam, a partir dos enquadramentos, quais sujeitos que estão vivos contam como vida. Portanto, isso “significa que não há vida nem morte sem relação com um determinado enquadramento” (BUTLER, 2018a, p. 20). Afirmando de outro modo, “a capacidade epistemológica de apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a caracterizam como uma vida ou, melhor dizendo, como parte da vida” (BUTLER, 2018a, p. 16).

Por ser da ordem do conhecimento, a apreensão também está relacionada com a interpretação. Assim, em circunstâncias de guerra, por exemplo, quando determinadas populações rivais representam ameaça a serem combatidas, seus membros aparentemente não são interpretados como vida, mas como única e simples ameaça. Ou seja,

Esse enquadramento interpretativo funciona diferenciando tacitamente populações das quais minha vida e minha existência dependem e populações que representam uma ameaça direta à minha vida e à minha existência. Quando uma população parece constituir uma ameaça direta à minha vida, seus integrantes não aparecem como “vidas”, mas como uma ameaça à vida (uma representação viva que representa a ameaça à vida) (BUTLER, 2018a, p. 69).

A esse respeito, fica evidente, a partir do apontamento de Butler, que há na guerra um esforço para maximizar a precariedade para algumas pessoas e minimizá-la para outras. Isso porque a capacidade de repúdio e indignação depende do reconhecimento, tácito ou não, de que vidas foram feridas ou perdidas no contexto de guerra. Todavia, o reconhecimento de que vidas foram perdidas depende imensamente das molduras de enquadramento que possibilitam o olhar reconhecedor. A bem da verdade, a depender das molduras de enquadramento, existem situações que não são olhadas, sequer reconhecidas.

É por conta desses enquadramentos que permitem ou não o olhar, que permitem ou não o reconhecimento de uma vida, que muitas vezes não há indignação para com as vidas perdidas ou feridas no contexto de guerra. Isso ocorre, como se sabe,

Porque o enquadramento da imagem estabelece normas de humanização e delimita o que ou quem pode aparecer como vítima de violência, com direito à proteção contra a violência (sancionada pelo Estado). No entanto, embora seja difícil ver o quadro e as exclusões nele decretadas, esses quadros e normas são inescrutáveis. A tarefa da crítica, ela [Butler] sugere, é “aprender a ver a moldura que nos cega”, a fim de desenvolver uma “oposição sensata à guerra” (MILLS, 2015, p. 47).

Dessa forma, uma das consequências da crítica é perceber que a “reivindicação ética é inerente à distribuição política da precariedade, e não à condição ontológica da precariedade – uma distinção crucial em *Quadros de Guerra*” (KRAMER, 2015, p. 32). Ou seja, a crítica dos enquadramentos mostra “que o problema ético é colocado pelas estruturas que moldam antecipadamente nossa capacidade de responder à reivindicação ética feita pela precariedade ou vulnerabilidade” (KRAMER, 2015, p. 33). Embora seja verdade que a reivindicação ética esteja atrelada à distribuição política da precariedade, em *Quadros de Guerra*, Butler argumenta sobre uma condição ontológica desse conceito anteposto. Sua argumentação é essencial para mostrar que por trás da distribuição política da precariedade existe a precariedade generalíssima, expandindo ainda mais as bases para um pensamento ético, por consequência.

Assim, é possível dizer que a conceituação butleriana da precariedade realiza um duplo movimento. Em primeiro lugar, no âmbito social e político ocorre a precarização de determinadas vidas. Essa precarização está associada à distribuição e alocação diferencial de precariedade, que torna algumas vidas mais disponíveis à violência. Em segundo lugar, é por conta da condição generalíssima de precariedade, que atravessa todos os entes humanos, que se estabelece a distribuição e alocação política da precariedade. Isso porque é preciso ser precarizável para ser precarizado¹⁵. Contudo, vale ressaltar que é a partir da alocação diferencial da condição precária que se “constitui o ponto de partida tanto para repensar a ontologia corporal quanto para políticas progressistas ou de esquerda, de modo que continuem excedendo e atravessando as categorias de identidade” (BUTLER, 2018a, p. 16).

A partir da pontuação da alocação diferencial da condição precária, é que surge a possibilidade de refletir sobre a ontologia. Por esse ângulo, ao argumentar acerca da ontologia,

¹⁵ É importante ressaltar que, de início, houve nas formulações butlerianas uma distinção entre *precarious* (precário) e *precarity* (precariedade). Essa distinção consistia na diferenciação entre o precarizado, aquele que foi transformado em precário, e o precário como condição humana. Todavia, essa distinção foi abandonada pela filósofa justamente pelo fato de que a precarização de alguém está diretamente associada ao já ser precário ontologicamente.

Butler não está tentando formular um argumento abstrato, “mas sim considerar as modalidades de materialização por meio das quais um corpo existe e por meio das quais essa existência concreta pode ser mantida e/ou posta em perigo” (BUTLER, 2018a, p. 266). Portanto, trata-se de abdicar da discussão sobre uma ou outra vida particular, para pensar a precariedade enquanto condição geral da vida.

A construção de uma ontologia se justifica na necessidade de ampliar as reivindicações sociais acerca do direito à sobrevivência. Segundo a pensadora,

Se queremos ampliar as reivindicações sociais e políticas sobre os direitos à proteção e o exercício do direito à sobrevivência e à prosperidade, temos antes que nos apoiar em uma nova ontologia corporal que implique repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social (BUTLER, 2018a, p. 15).

Além da ampliação das reivindicações sociais e políticas, Butler afirma que essa nova ontologia corporal serve como ponto de partida para repensar a responsabilidade social. Desse modo,

Se a ontologia do corpo serve de ponto de partida para repensar essa responsabilidade, é precisamente porque, tanto na sua superfície quanto no seu interior, o corpo é um fenômeno social: ele está exposto aos outros, é vulnerável por definição. Sua mera sobrevivência depende de condições e instituições sociais, o que significa que, para “ser” no sentido de “sobreviver”, o corpo tem de contar com o que está fora dele (BUTLER, 2018a, p. 57-58).

Ademais, há alguns elementos que são essenciais para a construção de uma nova ontologia do corpo. Em primeiro lugar, é necessário que sempre se leve em conta que não há termos metafísicos fora das organizações e interpretações políticas. Em segundo lugar, não é possível distinguir as definições ontológicas e as definições estabelecidas social e politicamente. Não há termos ontológicos e depois os termos construídos socialmente. Ou seja, “ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a uma forma social, e isso é o que faz da ontologia do corpo uma ontologia social” (BUTLER, 2018a, p. 15-16). Por fim, é preciso que haja novas denotações ontológicas. Tais fundamentações são necessárias, porque não é mais possível estabelecer uma ontologia que defina a si própria e aos seus termos e, somente após isso, as significações que o corpo ou a vida assume. As novas denotações, além de tentar ampliar as reivindicações sociais, revelam que as descrições de nível ontológico sobre o corpo precisam levar em consideração a característica de “abertura”, “dependência” e, enfim, “vulnerabilidade”. Esses termos revelam que “se há algo de estável que possa ser dito sobre um corpo, é que ele estará sempre em alguma medida entregue aos outros, dependente” (DEMETRI, 2018b, p. 115).

Em *Quadros de Guerra* (2018), é o conceito de precariedade que engloba considerações sobre “abertura”, “dependência” e “vulnerabilidade”. Ademais, como a única coisa estável que pode ser dita sobre o corpo é que ele está sempre entregue aos outros, a precariedade carrega consigo, por conta disso, uma denotação paradoxal. O paradoxo é que, se, por um lado, a própria prosperidade do corpo depende da prosperidade de outros corpos, ou seja, há uma necessidade das mais variadas “forças articuladas social e politicamente, bem como a exigência de sociabilidade – incluindo a linguagem, o trabalho e o desejo –, que tornam a subsistência e a prosperidade do corpo possível” (BUTLER, 2018a, p. 16); por outro lado, tal dependência é a principal abertura à violência.

Em outras palavras, a precariedade implica uma vida social, implica no fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, entregue nas mãos de algum outro. Ou melhor,

Implica estarmos expostos não somente àqueles que conhecemos, mas também àqueles que não conhecemos, isto é, dependemos das pessoas que conhecemos, das pessoas que conhecemos superficialmente e das pessoas que desconhecemos totalmente. Reciprocamente, isso significa que nos são impingidas a exposição e a dependência dos outros, que, em sua maioria, permanecem anônimos. Essas não são necessariamente relações de amor ou sequer de cuidado, mas constituem obrigações para com os outros, cuja maioria não conhecemos nem sabemos que nome têm, e que podem ou não ter traços de familiaridade com um sentido estabelecido de que somos “nós” (BUTLER, 2018a, p. 31).

Com isso, é possível perceber que a noção de precariedade é crucial para as novas formulações ontológicas de Butler. Na verdade, é possível afirmar que Butler tenta mostrar, a partir de sua argumentação, a ideia de uma precariedade universal que é característica, senão definidora, do ser humano.

Por sua vez, a precariedade está sempre ligada à sociabilidade e essa interdependência implica diretamente a exposição à violência. Assim, como a condição de sociabilidade é uma condição geral dos corpos, e como o corpo é aquilo no qual a precariedade pode ser mais facilmente evidenciada, então, a ontologia do corpo butleriana é uma ontologia da vulnerabilidade. Isso porque, melhor dizendo, a ontologia da vulnerabilidade é “baseada no fato de que todos estamos expostos à violência, todos nós temos um corpo mortal que pode ser ferido” (DANA, 2016, p. 123).

Essa exposição à violência é um forte indicativo da interdependência. Isso porque,

Se somos seres sociais e se nossa sobrevivência depende de um reconhecimento de interdependência (que pode não depender de uma percepção de semelhança), então sobrevivo não como um ser isolado e fisicamente delimitado, mas como um ser cuja delimitação me expõe a outros de maneira voluntária e involuntária (às vezes simultaneamente), uma exposição que é a condição tanto da sociabilidade quanto da sobrevivência (BUTLER, 2018a, p. 86).

Ou seja, a distribuição política de precariedade coloca em relevo a nossa “substitutibilidade e nosso anonimato radicais em relação tanto a determinados modos socialmente facilitados de morrer e de morte quanto a outros modos socialmente condicionados de sobreviver e crescer” (BUTLER, 2018a, p. 32). Mas não só isso, a precariedade revela a dependência radical de outros, desde o nascimento. Assim, além da noção de interdependência, a precariedade está envolvida com a noção de relacionalidade fundamental. Isso quer dizer que

[A] vulnerabilidade universal está sempre ligada à interdependência corporal ou relacionalidade fundamental que baseia a subjetividade, figurada em parte pelo status do bebê em sua dependência radical de outros para a sua sobrevivência (MILLS, 2015, p. 41).

Sendo assim, conforme afirma Butler, não é única e exclusivamente em relação à vida adulta que a precariedade se torna evidente, é possível percebê-la desde o nascimento de alguém. Isso porque

Nós não nascemos primeiro e em seguida nos tornamos precários; a precariedade é coincidente com o próprio nascimento (o nascimento é, por definição, precário), o que quer dizer que o fato de uma criança sobreviver ou não é importante, e que sua sobrevivência depende do que poderíamos chamar de uma “rede social de ajuda” (BUTLER, 2018a, p. 32).

A dependência de uma rede social de ajuda ocorre porque a precariedade nos entrega diretamente ao outro. Isso ocorre não porque “a vulnerabilidade primária nos predestina a uma vulnerabilidade mais situacional, embora possa fazer isso” (MILLS, 2015, p. 42), mas porque “nossa vulnerabilidade como humanos é um indicativo da forma como cada um de nós é entregue a outros desde o início” (MILLS, 2015, p. 42).

Com isso, é possível perceber que a precariedade é entendida como uma condição generalíssima da vida humana, dado o fato de estar presente desde o momento do nascimento até o momento da morte. Esse aspecto ontológico, todavia, implica constantemente uma rede social de ajuda, o que implica, por sua vez, um reconhecimento das condições econômicas e sociais que englobam a vida.¹⁶

Ao argumentar contra o que pode ser chamado de ilusão da ontologia pré-social e pré-discursiva, Butler, a partir da precariedade, ergue uma ontologia da contingência. Tal ontologia não almeja a “simples inclusão dos excluídos em uma ontologia que os dispensou, mas sim se subverter o nível ontológico para mostrar a arbitrariedade de algumas de suas categorizações fundamentais” (FEMENÍAS & CASALE, 2017, p. 43).

¹⁶ Esse reconhecimento é a implicação ética da precariedade, ou seja, “a precariedade torna-se um vínculo por meio do qual estamos ligados eticamente à alteridade” (SILVA, 2017, p. 304). Entretanto, como já foi exposto, esse vínculo não ocorre de forma *a priori*, “mas surge apenas quando reconhecemos a humanidade desse outro sob ameaça e temos a coragem de romper com os enquadramentos [...] que marcam algumas vidas como passíveis de luto e outras não” (SILVA, 2017, p. 304).

Assim, a precariedade é entendida em *Quadros de Guerra* como condição compartilhada da vida humana. Pensando em termos de uma “nova” ontologia social do corpo, a precariedade pressupõe e põe em relevo a relacionalidade corpórea. Desta forma, “longe de ser uma unidade discreta, o corpo é *precário* no sentido que ele sempre será fundamentalmente dependente dos outros” (DEMETRI, 2018b, p. 184).

Destarte, a construção butleriana de novas denotações ontológicas, em detrimento das normas reguladoras da ontologia, que determinam quais vidas são consideradas vidas e quais vidas são cabíveis de proteção, possibilita algo além do campo conceitual. Tal construção pode dar conta de um projeto que garante a descrição dos mais variados “direitos abstratos de forma mais abrangente, incluindo nessa descrição as noções de ‘vulnerabilidade, machucabilidade, interdependência, exposição, persistência corpórea, desejo e trabalho’” (DEMETRI, 2018b, p. 115). Nesse sentido, uma das “contribuições da obra de Butler é pensar a possibilidade de abrir essa pergunta política [a pergunta pelo que é considerado vida] a outros grupos subordinados, a outras vidas denegadas” (DANA, 2016, p. 123).

Ademais, Butler tenta estabelecer um contraponto direto ao modelo de autoimunização contra a precariedade. Desse modo, há uma tentativa de postular a interdependência, fazendo-se “um apelo para superarmos essa cisão e nos movermos na direção do reconhecimento de uma condição generalizada de precariedade” (BUTLER, 2018a, p. 78).

A primazia do reconhecimento em detrimento da apreensão é um movimento que ocorre porque esse último conceito, a apreensão, é entendido como um modo de conhecer que não engloba a reciprocidade. Assim, “nem todos os atos de conhecer são atos de reconhecimento, embora não se possa afirmar o contrário: uma vida tem que ser inteligível *como uma vida*, tem de se conformar a certas concepções do que é a vida, a fim de se tornar reconhecível” (BUTLER, 2018a, p. 21).

Assim, Butler argumenta que o processo subjetivo de reconhecimento depende, em princípio, de um conjunto de normas expostas pela ordem social e política. Com isso,

Se o reconhecimento caracteriza um ato, uma prática ou mesmo uma cena entre sujeitos, então a “condição de ser reconhecido” caracteriza as condições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento – os termos, as convenções e as normas gerais “atuam” do seu próprio modo, moldando um ser vivo em um sujeito reconhecível, embora não sem falibilidade ou, na verdade, resultados não previstos. Essas categorias, convenções e normas que preparam ou estabelecem um sujeito para o reconhecimento, que induzem um sujeito desse tipo, precedem e tornam possível o ato do reconhecimento propriamente dito. Nesse sentido, a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento (BUTLER, 2018a, p. 19).

Numa tentativa de subverter essas categorias que preparam o sujeito para o reconhecimento, ou melhor, numa tentativa de “mudar os próprios termos da condição de ser reconhecido a fim de produzir resultados mais radicalmente democráticos” (BUTLER, 2018a, p. 20), a pensadora apela à condição generalizada de precariedade. Esse é um apelo ao reconhecimento de que “o outro não pode ser destrutível se eu não sou, e vice-versa” (BUTLER, 2018a, p. 78). Desse modo, o que a filósofa tenta ressaltar a partir desse apelo é que “a vida, concebida como vida precária, é uma condição generalizada, e sob certas condições políticas se torna radicalmente exacerbada ou radicalmente repudiada” (BUTLER, 2018a, p. 78).

Apesar de o uso político da condição precária, ressaltar a condição generalizada da precariedade como meio para o ato de reconhecimento, é necessário para o próprio reconhecimento do outro como precário. O reconhecimento do outro como precário é essencial haja vista que

Não basta apenas esse exame sobre si, ou ainda pressupor um outro que já me é reconhecível; *cumprir na verdade, formular o reconhecimento em termos que um outro desconhecido possa se tornar reconhecido: quem és tu?* (DEMETRI, 2018a, p. 103).

Assim, a formulação do reconhecimento em termos de reconhecimento do outro implica que os sujeitos do reconhecimento não sejam vistos como identidades separadas que entram em confronto, “mas sujeitos que, já desde sempre, estão envolvidos em uma troca recíproca que constantemente os desloca de suas posições” (PACHECO, 2018, p. 214). Ou seja, para que seja possível a pergunta “quem és tu?”, é preciso que aquele ao qual a pergunta é dirigida já seja reconhecido como um sujeito precário e não como um meio ou objeto para a realização do desejo do outro. Por isso, o reconhecimento se demonstra complexo, pois só é possível direcionar a pergunta sobre “quem és” se, e somente se, quem faz a pergunta já é reconhecido como um sujeito precário.

O reconhecimento da condição humana enquanto precária nos induz ao questionamento acerca do outro, ou seja, nos induz a recolocar o sentido da indagação ética ‘quem sou eu?’ para um ‘quem és tu?’ Assim, a pergunta pelo outro já revela um Eu descentralizado, revela que “o ‘eu’ se encontra repentinamente fora de si mesmo e que nada pode pôr um fim no surto repetido dessa exterioridade que, paradoxalmente é minha exterioridade” (BUTLER, 2017b, p. 41). Nesses moldes do eu descentralizado,

O “Eu” é interpelado por um “Tu”, uma irreducibilidade do outro, de tal forma que já não podemos pensar numa singularidade solipsista; ser um “Eu” já é ter se confrontado com um “Tu”. *Nesse momento, portanto, vulnerabilidade significa essa exposição e confrontabilidade aos outros, que está subordinada à nossa substância corpórea, e que rearticula o problema de uma ética da exposição inevitável aos outros* (DEMETRI, 2018b, p. 104).

Embora o reconhecimento da precariedade generalizada seja basilar para a interpelação do outro, a precariedade não pode ser adequadamente reconhecida. Isso quer dizer que a precariedade

Pode ser apreendida, entendida, encontrada, e pode ser pressuposta por certas normas de reconhecimento da mesma forma que pode ser rejeitada por essas normas. Na realidade, deveria haver um reconhecimento da precariedade como uma condição compartilhada da vida humana (na verdade, como uma condição que une animais humanos e não humanos), mas não devemos pensar que o reconhecimento da precariedade controla, captura ou mesmo conhece completamente o que reconhece (BUTLER, 2018a, p. 30).

Apesar da precariedade, por meio do reconhecimento, não poder ser conhecida por completo, o reconhecimento da precariedade compartilhada é essencial, haja vista que

O reconhecimento da precariedade compartilhada introduz fortes compromissos normativos de igualdade e convida a uma universalização mais sólida dos direitos que procura abordar as necessidades humanas básicas de alimento, abrigo e demais condições de sobrevivência e prosperidade (BUTLER, 2018a, p. 50).

Com isso, apesar dos limites pertencentes ao reconhecimento da precariedade, quando se tem a precariedade generalizada como ponto de partida para o trato da vida, então, leva-se em conta que não há vida sem a necessidade concreta de abrigo e alimento; não há vida sem a dependência do outro, de redes de sociabilidade e trabalho; não há vida que não seja passível de maus-tratos e violência. É por ser passível de violência, é por ser socialmente dependente, que a vida exige um novo modelo de posicionamento para o seu trato. É levando em conta a precariedade generalíssima que, enfim, torna-se possível uma resposta ao dilema do plural.

5.2.2 *É a Condição Existencial da Precariedade um Preceito Humanista?*

As reflexões butlerianas acerca da precariedade têm despertado críticas por, supostamente, fugirem do escopo do pós-estruturalismo. Essas críticas são voltadas ao questionamento sobre se, no pensamento butleriano, “houve uma virada ética (*ethical turn*) ou a aparição de um humanismo fundado na vulnerabilidade e na mortalidade, em contradição com o antifundacionalismo da teoria *queer*” (DANA, 2016, p. 121). Conforme alguns comentadores do pensamento butleriano, a resposta é afirmativa. Nesse sentido, há, de fato, uma reviravolta humanista no pensamento de Judith Butler. Nesse caso, o humanismo mortalista (*mortalist humanism*), assim como Honig (2013) comumente o chama, consistiria numa “lamentação dos excessos da soberania em nome de uma (pós) política ou ética baseada nas semelhanças humanas de vulnerabilidade e mortalidade” (HONIG, 2013, p. 45). Ademais, tal humanismo estaria baseado numa “metafísica da substância que postula uma fundação fora ou além [da] política ou poder, ou um agente por trás da ação” (KRAMER, 2015, 29).

Com isso, o humanismo fundado na vulnerabilidade e mortalidade generalíssima se apresenta como um problema na justa medida em que tal característica filosófica (a generalidade da vulnerabilidade) denotaria uma ruptura intelectual de Judith Butler para com suas obras anteriores ou uma contradição em seu pensamento. Em outras palavras, o apelo ao reconhecimento da precariedade generalíssima parece ir de encontro aos posicionamentos anteriores de Butler, que se situam na crítica radical do fundacionalismo. Isso também significa dizer que o aspecto ontológico da precariedade supostamente está em contradição com o pensamento pós-estruturalista, no qual Butler está inserida.

A esse respeito, vale ressaltar que o pensamento pós-estruturalista tem como uma das principais características “a morte da metafísica” (FEMENÍAS, 2015, p. 133). Tal corrente de pensamento compreende a metafísica não como um pensamento *a priori* e detentor das verdades do Ser, mas como sendo necessariamente histórico e, também, como parte da existência e da linguagem cotidianas.

Assim, é possível afirmar, o pós-estruturalismo entende que

O interesse fundamental dos filósofos ocidentais sempre foi dominar o mundo de uma vez por todas, trancando-o em um sistema ilusório e absoluto que se manifesta no Ser e se corresponde com ele para além de toda temporalidade e mudança. Este ser entendido como O Real constituiria o fundamento da verdade, o fundamento último de todo conhecimento positivo. Consequentemente, a filosofia seria uma representação privilegiada do real, inspetora de toda pretensão de verdade, e representaria uma fundamentação de todo conhecimento positivo (FEMENÍAS, 2015, p. 133-134).

Entretanto, as posições que defendem uma reviravolta ética podem ser tidas como contraponto à perspectiva que toma a precariedade como um novo fundamento para o humanismo tradicional, que é contraditório às posições antifundacionalistas e pós-estruturalistas de Butler. Dessa forma, vale ressaltar que assim como há o desenvolvimento de uma “ontologia própria” (*ontologia contingente*) no pensamento butleriano, segundo Ann Murphy (2011), há também o desenvolvimento de um “humanismo próprio”.

É considerada característica primordial desse “humanismo butleriano” a consciência de que a vulnerabilidade resiste fortemente às definições do humano nas quais versões anteriores do humanismo se basearam. Assim,

[A] vulnerabilidade se torna uma figura capaz de fundamentar uma ética humanística que resiste a uma compreensão fechada ou hermética do que significa ser humano. Esta resistência ao fechamento é vital, dado ao fato de que a ideologia humanista é passível de ser tensionada a serviço de alguns, mas não de todos (MURPHY, 2011, p. 578). 3

A resistência à compreensão fechada acerca do que significa ser humano está relacionada ao fato de que a “vulnerabilidade pode nos chamar para o cuidado e generosidade,

da mesma maneira que levar ao abuso e violência” (MURPHY, 2011, p. 579). Assim, apesar de o pensamento butleriano descrever a precariedade como generalíssima ao vivente, tal pensamento não prescreve categoricamente de qual modo devemos lidar com essa condição humana. É justamente nessa não prescrição normativa que a ontologia da precariedade resiste à definição fechada do que significa ser humano. Com isso, é possível dizer que “nenhuma reivindicação normativa clara emerge de uma ontologia da vulnerabilidade” (KRAMER, 2015, p. 32). Nesse sentido, no lugar de uma reivindicação normativa, emerge um chamamento ético.

Com isso, pode-se dizer que o chamamento ético é o valor de possibilidade do agir ético. Muito embora o chamamento ético possibilite o agir ético, isso não quer dizer que tal agir ocorrerá de fato. Ademais, conforme Butler ressalta, uma atitude ética não acontece espontaneamente, pois, “assim que os enquadramentos interpretativos habituais são destruídos, nem uma consciência moral pura surge, uma vez que as amarras da interpretação cotidiana sejam eliminadas” (BUTLER, 2018a, p. 82-83).

Vale ressaltar que esse chamamento ético, no pensamento butleriano, está intrinsecamente relacionado com a política, dado o fato de que “sua própria discussão sobre ética se concentra tão fortemente nas normas [de reconhecimento]” (LLOYD, 2007, p. 154). Assim, Butler aparentemente estabeleceu, a partir da precariedade primária, uma maneira de conciliar ética e política. Tendo isso em vista, torna-se possível dizer que é “a vulnerabilidade primária que surge de nossa corporeidade relacional que fornece a motivação essencial para uma ética” (MILLS, 2015, p. 42).

Tendo em vista isso, é possível descartar a perspectiva na qual a ontologia da precariedade é um preceito humanista. Isso porque o ressalte à condição generalíssima da precariedade não é equivalente à centralização do humano diante do mundo. É sabido que o ente humano se encontra em situação de abertura radical ao outro. Todavia, tanto esse ente humano quanto esse outro só são o que são por causa das molduras de enquadramento que, em sua radicalidade, distribuem desigualmente o luto. Percebe-se, portanto, que a noção de humano não é previamente determinada, mas sim estabelecida pelas molduras de reconhecimento. Assim, a generalidade da precariedade não coloca no centro da reflexão butleriana um ideal do ente humano, mas coloca a necessidade ética de ampliar as bordas dos enquadramentos do que é ser humano, a fim de desfigurá-los.

5.3 ENTRE A PRECARIEDADE E A DEMOCRACIA RADICAL

A exegese que se sucedeu revelou a vastidão da noção de precariedade. A amplitude da precariedade denota que tal noção é, além de tudo, uma forte ferramenta de análise social e

política. Ela é uma ferramenta de análise social e política na medida em que, por um lado, a noção de precariedade é uma ferramenta que denuncia a distribuição desigual e assimétrica de cuidados para com o ente humano. Essa denúncia reforça a necessidade da luta por políticas de amparo mais abrangentes. Por outro lado, tal noção evidencia a incessante falta que é constituinte do ente humano. Ser faltoso também significa ser aberto ao outro. Essa falta, que é ao mesmo tempo uma abertura, está presente no ente humano desde o momento inicial. Ademais, dado ao fato de que o outro também é constituído pela falta, é possível dizer que o ente humano é constantemente interpelado, é constantemente interpenetrado. A interpenetração do ente humano é caracterizada, dentre outras coisas, pela ausência de escolha acerca de com quem se coabita. Todavia, isso não quer dizer que o caráter não escolhido da interpenetração não deva ser preservado. Muito pelo contrário, as normas políticas e os postulados éticos são, em sua maioria, fruto desse caráter não escolhido da interpenetração.

Por sua vez, dado que a relação entre o pensamento de Butler e a democracia radical é uma questão passível de resposta, propõe-se que a noção de precariedade pode ser vista como uma resposta à questão. Isso porque, haja vista que o ponto de encontro entre o pensamento de Butler e a democracia radical é uma questão em aberto, haja vista que o conceito de precariedade é um conceito fundamental no pensamento butleriano, é de se supor que tal conceito seja a resposta à questão supracitada.

Ademais, se, por um lado, um dos grandes problemas da democracia radical é o fundamento das relações agonísticas, relações que não aniquilam o outro por mais que mantenha em aberto o espaço do conflito; e se, por outro lado, a precariedade se estabelece como um conceito que visa a responder ao problema do viver junto, em contato com as diferenças, sem que haja aniquilação; então, é indicativo que o conceito de precariedade sirva como resposta à questão do fundamento das relações agonísticas. Assim, é possível perceber na precariedade uma interconexão com a democracia radical.

Ademais, realizar uma interconexão entre a precariedade e a democracia radical objetiva o melhor entendimento do ponto de encontro entre a filosofia butleriana e a democracia radical, assim como permite responder ao problema do fundamento das relações agonísticas. Juntamente a isso, essa interconexão entre precariedade e relações agonísticas permite melhor esclarecimento do projeto butleriano de teorizar a coalizão como uma alternativa às políticas identitárias

5.3.1 A Precariedade, o Agonismo, o Cidadão Radical e a Solidariedade

Como se sabe, a noção de cidadania remete ao debate entre liberais e comunitaristas. O referido debate se dá a partir da ideia de direitos individuais *versus* a ideia de comunidade particular. Hodiernamente, a noção de cidadania passou por um novo dimensionamento, sendo associada à noção de globalidade. Nesse sentido, uma gama de reflexões acerca da cidadania global foi feita. Tais reflexões estão em consonância com a intuição de que o diálogo para além das fronteiras se apresenta como algo inevitável (FACHIN, 2009). A intuição de que é possível estabelecer relações que transcendem as mais diversas fronteiras carrega consigo o pressuposto de que as fronteiras são superáveis. Todavia, conforme entendida pela democracia radical, as fronteiras não são superáveis, elas são apenas domesticáveis. Seguindo essa linha, a democracia radical elabora a noção de cidadania radical. A noção de cidadania radical tem por base a ideia do cidadão como identificação. Essa identificação é possibilitada pelo agonismo que atenua as diferenças sem que elas sejam eliminadas.

A noção de cidadão radical, por sua vez, faz menção ao debate entre liberais e comunitaristas. A menção ao liberalismo e ao comunitarismo consiste em uma ultrapassagem dos seus dilemas. Dessa maneira, o cidadão radical não é aquele que apenas possui direitos, mas tampouco é aquele que apenas busca o bem comum acima dos seus próprios interesses. Com a ultrapassagem tanto do dilema do liberalismo quanto do dilema do comunitarismo, a noção de cidadão radical consegue posicionar sua própria definição de cidadão. Vale ressaltar, o cidadão radical não é uma noção que relega as posições temporárias do sujeito. Ou seja, tal noção reconhece, por um lado, a contingência e a ambiguidade de toda identidade e, por outro, o caráter constitutivo da divisão e do antagonismo social.

É evidente que a noção de cidadão radical faz menção ao discurso político da modernidade. Também é evidente que a tradição na qual se fundamenta a democracia radical e o pensamento butleriano, o pós-estruturalismo, toma os termos básicos do discurso político da modernidade como impuros. Dessa maneira, fazer uso ou fazer menção dos termos do discurso político da modernidade seria reinvocar os contextos de opressão e exclusão nos quais eles foram usados. Todavia, conforme aponta Butler, “as lutas contra essas exclusões acabam se *reapropriando* desses mesmos termos da modernidade a fim de configurar um futuro diferente” (BUTLER, 2021b, p. 263). Com isso, os termos do discurso político da modernidade podem vir a significar o que nunca significaram antes, assim como podem vir a promover interesses de sujeitos que haviam sido excluídos desses termos. Assim, ainda conforme Butler, “essas reapropriações ilustram a suscetibilidade dos termos corrompidos a recuperarem uma inocência

inesperada; tais termos não são propriedades; eles assumem uma vida e um propósito para o qual nunca foram destinados” (BUTLER, 2021b, p. 263).

Nesse sentido, é possível dizer que o cidadão radical é produto de um constante movimento de articulação, articulação essa que deve ser sempre, sem que haja ponto final, recriada e renegociada. A articulação que possibilita a cidadania é resultante das relações agonísticas. Dado que o fundamento das relações agonísticas não era algo evidente, a reflexão sobre a cidadania radical era relativamente limitada. Isso porque, sem um fundamento que serve de mola propulsora do reconhecimento adversarial, a articulação entre as múltiplas fronteiras identitárias não é de fácil intelecção.

Contudo, caso se leve em conta a precariedade como fundamento das relações agonísticas, a reflexão sobre a cidadania radical e, por consequência, a solidariedade, é facilmente ampliada. Isso porque, quando se reconhece a precariedade generalíssima que atravessa a todos, surge uma concreta possibilidade de estabelecimento de relações não aniquilantes, por mais que não se concorde completamente com os diversos posicionamentos que estão atrelados a essa relação. A relação não aniquilante, baseada no reconhecimento da precariedade generalíssima, reflete “um tipo de vida corporal exposta e em relação de dependência de outros, definida em grande medida por sua vulnerabilidade física e deficiências, e sua condição existencialmente finita ou contingente” (RUCOVSKY, 2020, p. 40). É do reconhecimento da generalidade da precariedade que podem nascer alianças produtoras de obrigações para com o desenvolvimento da vida de cada ente humano da comunidade.

As alianças produzidas pelo reconhecimento da precariedade implicam diretamente uma “dimensão desconhecida de nossa solidariedade com outros indivíduos que estamos dispostos a aceitar” (DAL’IGNA & SCHERER, 2019, p. 7). É justamente em situações nas quais não se tem muito em comum com as outras partes envolvidas, em situações que não há o estabelecimento de um pleno conhecimento de causa, que a solidariedade nasce. A solidariedade, por sua vez, possibilita o exercício da imaginação política acerca do devir mundo. Em outras palavras, as relações agonísticas, cujo fundamento é o reconhecimento da precariedade generalíssima, são atravessadas pela solidariedade que fortalece a preocupação com o enfrentamento das situações induzidas de precarização.

De certo modo, a precariedade possibilita o exercício da solidariedade entre os adversários na construção de lutas políticas, sem ignorar ou apagar os conflitos que tornam os adversários factualmente adversários. Nesse sentido, enquanto a precariedade é entendida como o fundamento das relações agonísticas, a solidariedade pode ser entendida como um instrumento de manutenção da coesão entre os adversários. A solidariedade radicalmente

democrática poderia levar, portanto, “à geração de relações que venham congregar diversos segmentos sociais relevantes sem que seja preciso que os atores sociais alterem suas identidades políticas existentes, mas apenas os seus diagnósticos cognitivos” (MELO et. al., 2022, p. 108).

Assim, do entendimento de que é a partir da nossa precariedade generalíssima que a precariedade socialmente induzida se estabelece, “cada ‘eu’ vê potencialmente como o seu sentido particular de ansiedade e fracasso tem estado implicado todo o tempo em um mundo social mais amplo” (BUTLER, 2019a, p. 28). A implicação em um mundo social mais amplo possibilita a desconstrução das dinâmicas individualizadoras em favor da solidariedade. Essa solidariedade afirma “a dependência mútua, a dependência de infraestruturas e de redes sociais viáveis, abrindo caminho para uma forma de improvisação no processo de elaborar formas coletivas e institucionais de abordar a condição precária induzida” (BUTLER, 2019a, p. 28).

Vale dizer, essa solidariedade não é limitada à proximidade, ou seja, não há uma necessidade extrema de encontrar o outro, ver o rosto do outro, conhecer o nome do outro, para que a solidariedade decorrente do reconhecimento da precariedade generalíssima possa vir a ocorrer. Isso não quer dizer que o modelo de solidariedade que pode ser gerado pelo reconhecimento da precariedade seja o modelo de solidariedade global. A solidariedade global tende ao apagamento das diferenças, e a solidariedade possibilitada pela precariedade não.

Pode-se dizer, portanto, que a solidariedade pode atravessar diversas partes do planeta. Dessa maneira,

Quando uma parte do globo, moralmente ultrajada, se insurge contra as ações e os eventos que acontecem em outra parte do globo, uma forma de indignação moral que não depende do compartilhamento de uma língua ou de uma vida em comum baseada na proximidade física. Nesses casos, estamos testemunhando e colocando em prática a própria atividade de laços de solidariedade que emergem através do espaço e do tempo (BUTLER, 2019a, p. 112).

A solidariedade possibilitada pelo reconhecimento da precariedade generalíssima é mais um fator que fortalece o entendimento da precariedade como fundamento das relações agonísticas. Isso porque o agonismo se relaciona diretamente com a solidariedade entre os adversários. Nesse sentido, é possível dizer que as relações agonísticas somente aprofundam a solidariedade, porque a precariedade é o seu fundamento. Enquanto fundamento das relações agonísticas, a precariedade já contém em si a abertura para o aprofundamento da solidariedade.

Tendo em vista a noção de precariedade e de solidariedade, a distinção entre antagonismo e agonismo é aprofundada. Por um lado, as relações agonísticas, tidas como fundamentadas pela precariedade generalíssima, possibilitam um amplo trânsito da solidariedade. Por outro, o antagonismo pode ser entendido como tendo em si a precariedade

induzida como seu fundamento, restringindo o trânsito da solidariedade aos grupos identitários. Desse modo, – sem pretensões de esgotar o assunto, haja vista que o antagonismo não é em si o foco do presente texto – é possível dizer que os grupos antagonísticos têm em si a solidariedade restrita, porque mantêm inscrito nos grupos identitários o entendimento de que a precariedade induzida em comum deve ser combatida ou evitada. Combatida em casos de luta contra uma situação de precariedade induzida já estabelecida, evitadas nos casos em que a indução da precariedade ainda não se estabeleceu no grupo. É evidente que em relações antagonísticas os grupos identitários se antagonizam, esse antagonismo pode ser tanto por não se reconhecer na outra parte, quanto por reconhecer na parte antagonística a responsabilidade por sua condição de precário atual ou porvir, ou ambas de forma mútua. Nesse sentido, os postulados da democracia radical dizem respeito tanto ao funcionamento do antagonismo, quanto ao funcionamento do agonismo, mas pouco dizem sobre o fundamento de ambas as relações.

Desse modo, a precariedade generalíssima, que em si já é uma abertura à solidariedade, possibilita o aprofundamento da solidariedade entre os adversários. A solidariedade entre os adversários é um fator demasiadamente importante para a cidadania radical. Isso porque a solidariedade atenua as diferenças típicas dos adversários em prol da luta conjunta pela radicalização da democracia. Esse empreendimento coletivo, do qual os adversários fazem parte, já é o exercício da cidadania radical. A cidadania radical, por sua vez, é uma identificação que amplia a parcela pertencente ao “nós”. Tal identificação está inserida no conjunto das identidades. Ela não é, portanto, o conjunto que engloba todas as identidades. Caso a identidade de cidadão radical fosse uma identidade que abarca todas as identidades, ela seria uma impossibilidade lógica. Não sendo uma impossibilidade lógica, a identidade de cidadão radical opera como todas as outras identidades, a saber, por meio da sobre-determinação. Nesse sentido, só se pode dizer da identidade de cidadão radical a partir das formas modais, nunca a partir das formas imperativas. É por esse motivo que a identidade de cidadão radical é contingente e ambígua, precisando sempre de articulação, a fim de ser recriada e renegociada.

5.4 PRECARIEDADE E RELAÇÕES AGONÍSTICAS: UM DESVIO ESTRUTURALISTA?

Toda discussão percorrida até aqui foi tecida pelas reflexões pós-estruturalistas. Isso porque situar o pensamento de Chantal Mouffe, Ernesto Laclau e Judith Butler, dentro dessa matriz filosófica, faz com que os postulados desses autores sejam percebidos com amplo alcance. Quando se coloca em perspectiva, por exemplo, que “o pós-estruturalismo questiona as filosofias do sujeito que não levam em conta as condições externas de suas próprias possibilidades” (PETERS, 2000, p. 36), torna-se possível entender porque a democracia radical,

por um lado, e o pensamento butleriano, por outro, apontam para uma constituição do sujeito que é, em parte, externa. Quando se leva em conta que o pós-estruturalismo efetua críticas apontando que as democracias modernas “constroem a identidade política com base em uma série de oposições binárias (por exemplo, nós/eles, cidadão/não-cidadão, responsável/irresponsável, legítimo/ ilegítimo) que têm o efeito de excluir certos grupos culturais ou sociais “ (PETERS, 2000, p. 41), torna-se possível compreender o porquê de a democracia radical e o pensamento butleriano estarem interessados no exame acerca de como essas fronteiras são socialmente construídas e como elas são mantidas e policiadas.

Por sua vez, no tocante ao pós-estruturalismo, é característica fundamental a busca pelo aprofundamento da noção de democracia. Por mais que não se possa reduzir o pós-estruturalismo a “um conjunto de pressupostos compartilhados, a um método, a uma teoria ou até mesmo a uma escola” (PETERS, 2000, p. 29), é possível estabelecer características básicas que denotam esse movimento de pensamento. Além da busca pelo aprofundamento da noção de democracia, outra característica fundamental do pós-estruturalismo é a descentralização das estruturas e dos fundamentos últimos.

Tendo em vista isso, cabe indagar se apontar a precariedade como fundamento das relações agonísticas não seria um desvio estruturalista. Caso seja um desvio ao estruturalismo, entender a precariedade como fundamento das relações agonísticas vai de encontro com o posicionamento intelectual de Mouffe, Laclau e Butler. Mas não só isso, caso seja entendida como tal, tanto a pergunta acerca de qual é a contribuição de Butler para a democracia radical, quanto a pergunta acerca de qual é o fundamento das relações agonísticas, permanecerão em aberto.

Visando a responder a indagação sobre se apontar a precariedade como fundamento das relações agonísticas é um desvio ao estruturalismo, os textos *Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do “pós-moderno”* (1998) de Butler e o texto *Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy* (1996) de Mouffe serão utilizados como base de apoio. Ou seja, as reflexões contidas nesses textos auxiliarão na resposta à indagação supracitada. Auxiliarão justamente, porque tais textos contêm postulados bastante contundentes acerca do pós-estruturalismo e da questão dos fundamentos.

Contrastando com o que é postulado como pós-estruturalismo, especialmente no contexto das teorias sociais e políticas, há premissas fundamentais estabelecidas de um lado, e afirmações defendendo a necessidade de um sujeito em qualquer teoria política, por outro. Esse esforço em estabelecer um contraste ao pós-estruturalismo está atrelado à ideia de que a política é impensável sem um fundamento, impensável sem essas premissas (BUTLER, 1998).

Afora o fato de as proposições supostamente pós-estruturalistas acima serem fruto de exagero interpretativo, de fato o pós-estruturalismo estabelece um posicionamento crítico às noções de sujeito fundamentado. Todavia, estabelecer um posicionamento crítico às noções de fundamento e sujeito não é o mesmo que negar ou dispensar essas noções. Muito pelo contrário, “é perguntar por seu processo de construção e pelo significado político e pelas consequências de tomar o sujeito [e os fundamentos] como um requisito ou pressuposição da teoria” (BUTLER, 1998, p. 14).

Na verdade, uma teoria política comprometida com o aprofundamento da democracia dentro de um horizonte pós-estruturalista “precisa encontrar uma maneira de pôr em questão os fundamentos que é obrigada a estabelecer” (BUTLER, 1998, p. 17). Com isso, é possível dizer que postular fundamentos não é algo que desvie uma determinada teoria do horizonte pós-estruturalista. De certo modo, postular fundamentos, mesmo quando há uma busca de prevenir isso, é quase que uma atividade inerente à teoria. O problema reside em estabelecer fundamentos inquestionados, distante de uma postura crítica. Exercer uma postura crítica em relação aos fundamentos postulados é essencial, pois “é esse movimento de interrogar aquele estratagema de autoridade que busca se fechar à disputa que está [...] no âmago de qualquer projeto político radical” (BUTLER, 1998, p. 17).

Portanto, seguindo a linha da reflexão butleriana, é possível dizer que estabelecer fundamentos não é um desvio ao estruturalismo por si só. Tal desvio só ocorre quando tais fundamentos são tomados de forma inquestionada e acrítica. Ademais, o exercício de uma postura crítica em relação aos fundamentos é essencial para projetos de radicalização da democracia. Com isso, percebe-se que as conclusões butlerianas sobre o fundamento contribuem de forma razoável para a resposta ao problema acima estabelecido.

Por sua vez, a postura crítica em relação aos fundamentos está demasiadamente associada ao desconstrucionismo. Essa associação ocorre na medida em que é tarefa da desconstrução desestabilizar os fundamentos. Vale dizer que a importância do pós-estruturalismo e da desconstrução, para a teoria social e para a teoria política, é inestimada. Isso porque

É particularmente importante na conjuntura atual, caracterizada por um crescente desinteresse pela democracia, compreender como pode ser estabelecida uma forte adesão aos valores e instituições democráticas e que o racionalismo constitui um obstáculo à compreensão. É necessário compreender que não é oferecendo argumentos racionais tão sofisticados nem fazendo afirmações de verdade contextual-transcendente sobre a superioridade da democracia liberal que os valores democráticos podem ser fomentados. A criação de formas democráticas de individualidade é uma questão de identificação com os valores democráticos e este é um processo

complexo que tem lugar através de uma diversidade de práticas, discursos e jogos linguísticos (MOUFFE, 1996, p. 5).

Nesse sentido, é possível perceber, a partir da perspectiva pós-estruturalista, que a ação democrática não requer necessariamente noções como incondicionalidade e validade universal. Ou seja, não há necessidade de uma teoria da verdade que estabeleça fundamentos universais e, por conseguinte, não há necessidade de postulações universais. Dessa maneira, fica explícito que a questão central em uma teoria política de tendência pós-estruturalista não é a busca de fundamentos e argumentos universais, mas a busca por fundamentos e argumentos contextualistas.

A ausência de postulações universais reverbera na impossibilidade do consenso. Isso porque o consenso passa a ser percebido como resultado temporário de uma hegemonia provisória. Ademais,

Uma abordagem democrática que, graças às perspectivas de desconstrução, é capaz de reconhecer a natureza real das suas fronteiras e reconhecer as formas de exclusão que elas encarnam, em vez de tentar disfarçá-las sob o véu da racionalidade ou da moralidade, pode ajudar-nos a lutar contra os perigos da complacência. Uma vez que está consciente de que a diferença é a condição de possibilidade de constituir unidade e totalidade ao mesmo tempo que proporciona os seus limites essenciais, tal abordagem pode contribuir para subverter a tentação sempre presente que existe nas sociedades democráticas de naturalizar suas fronteiras e essencializar as suas identidades (MOUFFE, 1996, p. 11).

Em síntese, é possível dizer que a questão do fundamento não é por si só um problema. Haja vista que os fundamentos só são problemáticos ao pós-estruturalismo quando não é realizado o exercício crítico e quando esses fundamentos se passam por invariavelmente universais. Assim, apontar a precariedade como fundamento das relações agonísticas não significa recorrer ao estruturalismo.

O posicionamento crítico à precariedade como fundamento das relações agonísticas se dá na medida em que é possível perceber, com perspicácia, a existência de associações que não levam em conta a precariedade generalizada. Conforme aponta Butler,

A política nem sempre acontece nas ruas; a política nem sempre coloca a vulnerabilidade em primeiro plano, e coligações podem ser formadas a partir de diversas disposições, não necessariamente de um sentido compartilhado de vulnerabilidade (BUTLER, 2019a, p. 137).

Nesse sentido, a precariedade nem sempre é tomada como base das associações políticas cotidianas. Porém, quando se toma o empreendimento radical de democracia, assumindo seus postulados, percebe-se que as relações agonísticas carecem de fundamento. Tais fundamentos são essenciais para esse projeto normativo-contingente. Desse modo, ao perceber a precariedade como uma forma de ativismo, ou como aquilo que mobiliza e é mobilizado pelas

formas de resistência, justamente por ser substrato, torna possível intuí-la como fundamento das relações agonísticas. Isso porque, ela, a precariedade, leva em conta que a diferença é essencial para formação das abordagens políticas e democráticas. Nesse caso, se o projeto de radicalização da democracia consiste em não apagar as fronteiras e em não apagar as identidades através das relações agonísticas, e se a precariedade está longe de apagar as fronteiras e as identidades, então, é mais que possível estabelecer uma relação entre precariedade e relações agonísticas.

Ademais, a precariedade não tem pretensões de ser invariavelmente universal. Apesar de ser generalíssima, ela é distribuída desigualmente ao redor do globo. Apesar de paradoxal, essa precariedade distribuída desigualmente só é possível por causa da precariedade generalíssima. Caso não houvesse precariedade generalíssima, caso os entes humanos fossem invulneráveis, não haveria possibilidade de distribuição da precariedade. Assim, por mais que almeje denotar o que há de mais intrínseco e comum aos entes humanos, a precariedade revela sua contingência na sua possibilidade de distribuição desigual.

Com isso, fica claro que não só a precariedade, entendida como fundamento das relações agonísticas, não representa um desvio de horizonte teórico, mas também que a precariedade representa uma maior possibilidade de recepção à multiplicidade de vozes necessárias para uma sociedade pluralista, fortalecendo a construção de uma rede de diferenças. Essa rede de diferenças recusa o consenso, que é uma tentativa de estabilização de algo essencialmente instável e caótico, a fim de criar e fortalecer o *ethos* democrático. O *ethos* democrático tem a ver com a mobilização das paixões e sentimentos objetivando proporcionar sujeitos radicalmente democráticos e formas radicalmente democráticas de vontade popular. É por meio da mobilização do sentimento, e não por meio da racionalidade e do discurso universalista, que a radicalização da democracia tem lugar.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das críticas desconstrucionistas às principais correntes políticas, assim como à prática institucionalizada, a democracia radical deixa explícito seu posicionamento. Com a recusa dos sistemas de representação juntamente com a crítica ao liberalismo, ao comunitarismo e ao marxismo, a democracia radical deixa explícita suas recusas: a recusa em reduzir a democracia às instituições eleitorais; a recusa em esvaziar o conceito de cidadão ao transferir a normatividade humana para lei; a recusa em entender a comunidade como uma força imperativa cujo ditame é a busca do bem comum; a recusa em entender a sociedade e a política como passíveis de concretização. Ao mesmo tempo, as críticas desconstrucionistas da democracia radical revelam aquilo que é essencial e digno de ser apropriado de cada corrente teórica. Com isso, a democracia radical busca caminhos para realizar, de forma efetiva, as promessas de soberania popular e igualdade política.

Essa busca pela realização das promessas de soberania popular e igualdade política é a busca pela radicalização da democracia. A fim de elaborar o projeto de radicalização da democracia, o pluralismo agonístico, surgem os conceitos de hegemonia, antagonismo e agonismo. Esses conceitos, além de servirem como ferramentas técnicas para a análise dos fenômenos sociais, também abrem espaço para uma nova concepção de sociedade.

Nesse sentido, sob a lógica da hegemonia, surge o entendimento da construção e funcionamento dos grupos antagônicos. O entendimento do que subjaz aos grupos antagônicos não serve para a elaboração de um modelo que vise à erradicação do antagonismo, mas sim para o seu fortalecimento. O fortalecimento do antagonismo é extremamente necessário haja vista que ele, o antagonismo, é componente essencial do político. Todavia, o fortalecimento do antagonismo não precisa necessariamente reproduzir as dinâmicas aniquiladoras que fazem parte dele. Na verdade, a democracia radical intenta o fortalecimento do antagonismo sem que haja a aniquilação, um antagonismo domesticado. As dinâmicas que possibilitam a manutenção do antagonismo, mas não descambam para a aniquilação, são as relações agonísticas.

As relações agonísticas são relações em que as partes antagônicas são tidas como adversárias e não como inimigas. É por esse motivo que não ocorre a aniquilação de uma das partes em conflito. As relações agonísticas, no entanto, carecem de um fundamento que possibilite a transmutação do inimigo para o adversário. Por sua vez, esse fundamento é essencial para que haja o entendimento do projeto de radicalização da democracia como um projeto normativo. Nesse sentido, coube investigar uma alternativa que sirva como fundamento das relações agonísticas, a fim de fortalecer o pluralismo agonístico como uma possibilidade concreta frente ao dilema do plural.

A busca pela alternativa conceitual que sirva como fundamento das relações agonísticas desembocou diretamente no pensamento butleriano. Isso porque tal pensadora constantemente sinaliza para pontos de encontro entre o seu pensamento filosófico e o projeto de radicalização da democracia de Laclau e Mouffe. Apesar de o pensamento filosófico de Butler ser considerado complexo na medida em que ela realiza um intercâmbio entre teoria *queer*, estudos culturais e teoria do discurso, é possível dizer que esse intercâmbio filosófico tem por base a noção de precariedade. Nesse sentido, não é nada precipitado apontar a noção de precariedade como um conceito central no pensamento butleriano. Por ser considerada uma noção central no pensamento de Butler, não seria equívoco apontar a noção de precariedade como o ponto de encontro entre o pensamento butleriano e a democracia radical. Muito embora a precariedade seja de suma importância para a filosofia butleriana, isso não quer dizer que ela seja de fato uma resposta sobre a questão da relação entre Butler e a democracia radical. Ou seja, por mais que as reflexões sobre a precariedade estejam sempre presentes no pensamento butleriano, isso não é o suficiente para que a questão sobre a relação entre Butler e a democracia radical seja satisfatoriamente respondida por essa noção. Tendo em vista isso, coube realizar uma profunda exegese da noção de precariedade para mostrar que tal conceito é, de fato, uma resposta à questão supracitada.

A precariedade pode ser considerada o ponto de encontro entre Butler e a democracia radical se entendida como resposta ao problema das relações agonísticas. O problema das relações agonísticas consiste no estabelecimento do seu fundamento. O fundamento das relações agonísticas, por sua vez, é aquilo que serve como ponto de identificação entre os antagonistas, domesticando, por assim dizer, as identidades constituintes desse antagonismo. Esse ponto em comum estabelece uma mutação da relação entre inimigos para uma relação entre adversários. Nesse sentido, é possível dizer que o fundamento das relações agonísticas tem de ser algo generalizado e, ao mesmo tempo, capaz de atravessar as fronteiras identitárias. Vale dizer, atravessar as identidades não é o mesmo que derrubar, pois isso é uma impossibilidade. Com isso, o atravessamento das identidades é caracterizado pela sua capacidade de construir uma identidade em comum que contingentemente se sobredetermina às outras identidades. Portanto, o fundamento das relações agonísticas tem que ser o mais generalizado possível e capaz de fomentar a construção de uma identidade comum.

A exegese que se sucedeu revelou a vastidão da noção de precariedade. Tal conceito pode ser visto pela ótica da desigualdade, assim como pela ótica existencial. Isso implica dizer que tal conceito possui aspecto político, ontológico e ético. É por causa desses aspectos que a precariedade pode ser pensada como fundamento das relações agonísticas. Isso porque é graças

ao seu caráter de generalidade que ela pode atravessar as fronteiras identitárias, é por conta da sua amplitude, que lutas políticas e sociais se estabelecem e, não menos importante, é devido à sua abrangência, que há chamamentos éticos. Dessa forma, se o fundamento das relações agonísticas precisa ser algo em comum às partes antagônicas e se a precariedade é caracterizada por ser generalíssima, então, é possível entender a precariedade como fundamento das relações agonísticas. Ademais, se as relações agonísticas têm como uma de suas características principais a transformação do inimigo antagônico em adversário e se a precariedade, apenas por ser um ponto em comum, tem o poder de mobilizar pessoas antagônicas em prol de causas, então, a precariedade pode ser entendida como fundamento das relações agonísticas. Mas não só isso, se as relações agonísticas não excluem a dimensão conflitiva do social e do político, assim como a precariedade, então, a precariedade possivelmente é o fundamento das relações agonísticas.

Assim, estabelecer a precariedade como fundamento das relações agonísticas não serviu apenas para responder qual é a contribuição butleriana à democracia radical, mas também para responder à questão fundamental para o projeto teórico da democracia radical: qual é o fundamento das relações agonísticas. Essa correlação entre precariedade e relações agonísticas, por sua vez, contribui diretamente para o fortalecimento das lutas políticas que objetivam radicalizar a democracia.

REFERÊNCIAS

- ATAYDE, Franke Alves de. Performidad y Política en Judith Butler. **Eikasia. Revista de Filosofía**, Oviedo, v. 39, p. 133-151, jul. 2011.
- BALSA, Javier. Aspectos Discursivos de la Construcción de la Hegemonía. **Identidades**, n. 1, p. 70-90, 2011.
- BAPTISTA, Maria Manuel. Estudos Culturais: o quê e o como da investigação. **Carnets: Revue électronique d'études françaises de L'APEF**, n.1, p. 451-461, 2018.
- BOBBIO, Noberto. **Igualdade e Liberdade**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- BOSCH, Graciela. La Confluencia Entre el Discurso y la Acción Como Lugar de la Política. *In: FEMENÍAS, M. L., & MARTÍNEZ, A. (orgs.). Judith Butler: las identidades del sujeto opaco*. La Plata: Ed. Universidad Nacional de La Plata, 2015, p. 169-186.
- BRIGEIRO, Raphael Torres. As Contribuições de Butler Para uma Política Radical. *In: FILHO, Ricardo Prata; CASTRO, Thais de Bakker (orgs.). Lendo Judith Butler: apropriações teóricas e políticas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2021. p. 178-189.
- BUTLER, J. ATHANASIOU, A. **Dispossession: The Performative in the Political**. Nova York: Polity Press, 2013.
- BUTLER, Judith. **A Força da Não Violência**. São Paulo: Boitempo editorial, 2021a.
- BUTLER, Judith. Adotando o Ponto de Vista do Outro: implicações ambivalentes. *In: HONNETH, Axel. Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Unesp, 2018b, p. 133-132.
- BUTLER, Judith. Ambivalência Ética. **Cadernos de ética e Filosofia Política**, v. 42, n. 1, p. 77-85, 2023.
- BUTLER, Judith. **Caminhos Divergentes: judaicidade e crítica do sionismo**. São Paulo: Boitempo editorial, 2017a.
- BUTLER, Judith. **Corpos em Aliança e a Política das Ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019a.
- BUTLER, Judith. **Discurso de Ódio: uma política do performativo**. São Paulo: Editora Unesp, 2021b.
- BUTLER, Judith. Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do “pós-moderno”. **Cadernos Pagu**, v. 11, p. 11-42, 1998.
- BUTLER, Judith. Laclau, Marx, and the Performative Power of Negation. *In: IVEKOVIC, Rada; SARDINHA, Diogo; VERMEREN, Patrice (orgs.). Hégémonie, Populisme, Émancipation*. Paris: L'Harmattan, 2021c, p. 29-52.
- BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra**. 5º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.

- BUTLER, Judith. Reescificação de lo Universal: Hegemonía y Límites del Formalismo. *In: BUTLER, J., LACLAL, E., ŽIŽEK, S. Contingencia, Hegemonía, Universalidad: diálogos contemporâneos em la izquierda. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004. p. 9-48.*
- BUTLER, Judith. **Relatar a Si Mesmo: crítica da violência ética.** Belo Horizonte: Autêntica, 2017b.
- BUTLER, Judith. **Vida Precária.** Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019b.
- BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; LADDAGA, Reinaldo; MANSOUR, Mónica. Los Usos de La Igualdad. **Debate Feminista**, v. 19, p. 115-139, 1999.
- BUTLER, Judith; SCOTT, Joan (orgs.). **Feminists Theorize the Political.** Londres: Routledge, 1992.
- CARLÉS, Geraldo Aboy. Las dos Caras de Jano: acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas. **Pensamento Plural**, v. 7, p. 21-40, 2010.
- CASALI, Jessica Pereira; GONÇALVES, Josiane Peres. Pós-Estruturalismo: algumas considerações sobre esse movimento do pensamento. **Revista Espaço de Diálogo e Desconexão**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 84-92, 2018.
- CASTEL, Robert. **Metamorfoses da Questão Social: uma crônica do salário.** 12 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- CONNOLLY, William E., **Pluralism.** Carolina do Norte: Duke University Press Books, 2005.
- COUTINHO, Nelson. Introdução. *In: GRAMSCI, Antonio. Cadernos do Cárcere (vol. 1).* 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 7-46.
- CUNNINGHAM, Frank. **Teorias da Democracia: uma introdução crítica.** São Paulo: Penso, 2009.
- CYFER, Ingrid. Desfazendo o Reconhecimento? Além de Concepções Negativas e Positivas de Intersubjetividade. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 25, n. 3, p. 59-74, 2020.
- DA SILVA, Cristina Nogueira. Conceitos Oitocentistas de Cidadania: liberalismo e igualdade. **Análise Social**, v. 64, n. 192, p. 533-563, 2009.
- DAL'IGNA, M. C., & SCHERER, R. P. As Assembleias Públicas a partir do Pensamento de Judith Butler: versões emergentes e provisórias de soberania popular? **Cadernos Pagu**, v. 56, p. 1-11, 2019.
- DANA, Miriam Jerade. Ontología de la Vulnerabilidad y Política del Duelo em Judith Butler. **Open Insight**, v. 7, n. 11, 2016, p. 119-137.
- DE MENDONÇA, Daniel. A Noção de Antagonismo na Ciência Política Contemporânea: uma análise a partir da perspectiva da teoria do discurso. **Revista Sociol. Polít.**, Curitiba, v., n. 20, p. 135-145, jun. 2003.
- DE MENDONÇA, Daniel. Teorizando o Agonismo: crítica a um modelo incompleto. **Soc. Esrado**, v. 25, n. 3, p. 479-497, 2010.

- DEMETRI, Felipe Dutra. **Corpos despossuídos: Vulnerabilidade em Judith Butler**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Florianópolis. Florianópolis, p. 162. 2018a.
- DEMETRI, Felipe Dutra. Judith Butler: filósofa da vulnerabilidade. **Lugar Comum**, v. 1, p. 175-188, 2018b.
- DERRIDA, Jacques. **A Escritura e a Diferença**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- DERRIDA, Jacques. **De que Amanhã: diálogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- DOWNS, Anthony. **Uma Teoria Econômica da Democracia**. São Paulo: edUSP, 1999.
- FACHIN, Melina Girardi. **Fundamentos dos Direitos Humanos: teoria e práxis na cultura da tolerância**. Rio de Janeiro: Renovar, 2009.
- FEMENÍAS, M. L. Posfundacionalismo y Contingencia. Butler y el problema del sujeto. *In*: FEMENÍAS, M. L.; MARTÍNEZ, A. (coords.). **Judith Butler: las identidades del sujeto opaco**. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2015. p. 133-167.
- FEMENÍAS, M. L.; CASALE, R. Butler: ¿Método para una ontología política? **ISEGOÍA**, n. 56, p. 39-60, 2017.
- FREEDEN, Michael. **Liberalism: a very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- FREITAS, Felipe Corral. A Política Como Antagonismo: a irredutibilidade do conflito político. **Caderno CRH**, Salvador, v. 34, n., p. 1-24, 2021.
- FREUD, Sigmund. **Luto e Melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- FUNG, A., COHEN, J. Democracia Radical. **Política e Sociedade**, Florianópolis, n. 11, p. 221-237, 2007.
- GADEA, Walter Federico. Repensar la Experiencia Democrática desde Latinoamérica: La concepción de la democracia radical en la obra de Ernesto Laclau. **Daimon – Revista Internacional de Filosofía**. Suplemento 4, p. 95-110, 2011.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere (vol. 5)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- HARDT, M., NEGRI, A. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Editora Abril, 1975.
- HONING, Bonnie. **Antigone, Interrupted**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- IVEKOVIC, Rada; SARDINHA, Diogo; VERMEREN, Patrice (orgs.). **Hégémonie, Populisme, Émancipation**. Paris: L'Harmattan, 2021.
- KRAMER, Sina. Judith Butler's "New Humanism": a thing or not a thing and so what? **philoSOPHIA**, Nova York, v. 5, n. 1, p. 25-40, 2015.

- KRAUS, Cynthia. Como se Coalizar? Corpos aliados e democracia. **Dissonância: Teoria Crítica e Feminismo**, Campinas, v. 1, n. 2, p. 130-144, dez. 2017.
- LACLAU, E., MOUFFE, C., **Hegemonia e Estratégia Socialista**. São Paulo: Intermeios, 2015.
- LACLAU, Ernesto. **A Razão Populista**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- LACLAU, Ernesto. **Emancipação e Diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.
- LACLAU, Ernesto. **Emancipations (s)**. Nova Iorque: Verso, 2007.
- LACLAU, Ernesto. **Nuevas Reflexiones Sobre la Revolución de Nuestro Tiempo**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- LACLAU, Ernesto. Os Novos Movimentos Sociais e a Pluralidade do Social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.1, n. 2, p. 1-7, 1986.
- LACLAU, Ernesto. **The Rhetorical Foundations of Society**. Nova Iorque: Verso, 2014.
- LAZZARATO, Maurizio. **Fascismo ou Revolução? O neoliberalismo em chave estratégica**. São Paulo: N-1, 2019.
- LLOYD, Moya. **Judith Butler: from norms to politics**. Nova York: Polity Press, 2007.
- LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**. Rio de Janeiro, 1994.
- LOPES, A. C., MENDONÇA, D., BURITY, J. A Contribuição de *Hegemonia e Estratégia Socialista* para as Ciências Humanas e Sociais. *In*: LACLAU, E., MOUFFE, C., **Hegemonia e Estratégia Socialista**. São Paulo: Intermeios, 2015, p. 7-32.
- LÓPEZ, Eduardo Rivera. **Ensayos Sobre Liberalismo y Comunitarismo**. Cidade do México: Fontamara, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** 2º ed. São Paulo: Loyola, 1991.
- MARCHART, Oliver. **El Pensamiento Político Posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou e Laclau**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- MARQUES, Marcelo de Souza. *Status Ontológico da Teoria do Discurso (TD) em Laclau e Mouffe: Diálogos, Perspectivas Teóricas e Conceitos Básicos*. **Dados**, v. 63, n. 2, p. 1-33, 2020.
- MARX, Karl. **A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- MARX, Karl. **O Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- MELO, E. R., & SHILLING, F., & de REZENDE, M. J. Imaginações Políticas Para um Outro Mundo Possível: as contribuições de Sen, Fraser, Boltanski e Butler. **Lua Nova**, v. 117, p. 95-126, 2022.

MENDONÇA, D.; RODRIGUES, L. P. Do Estruturalismo ao Pós-Estruturalismo. *In*: MENDONÇA, D.; RODRIGUES, L. P. (orgs.). **Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014, p. 27-46.

MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**. São Paulo: É Realizações, 2016.

MIGUEL, Luis Felipe. Consenso e Conflito na Teoria Democrática: para além do “agonismo”. **Lua Nova**, v. 92, p. 13-43, 2014.

MILLS, Catherine. Undoing Ethics: Butler on precarity, opacity and responsibility. *In*: LLOYD, Moya (org.). **Butler and Ethics**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2015. p. 41-64.

MILLS, Charles W. **The Racial Contract**. Nova York: Cornell University Press, 1997.

MOUFFE, Chantal (org). **Dimensions of Radical Democracy: pluralism, citizenship, community**. 2. ed. Nova York: Verso, 1995, p. 225-239.

MOUFFE, Chantal (org.). **Desconstrução e Pragmatismo**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

MOUFFE, Chantal. **Deconstruction, Pragmatism and The Politics of Democracy**. Londres: Routledge, 1996.

MOUFFE, Chantal. Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics. *In*: BUTLER, Judith; SCOTT, Joan (orgs.). **Feminists Theorize the Political**. Londres: Routledge, 1992, p. 315-331.

MOUFFE, Chantal. Hegemony and Ideology in Gramsci. *In*: MOUFFE, Chantal (org.). **Gramsci and Marxist Theory**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 168-203.

MOUFFE, Chantal. Hegemony and the Integral State in Gramsci: towards a new concept of politics. *In*: BRIDGES, G., BRUNT, R. (orgs.). **Silver Linings Some Strategies for the Eighties**. Londres: Lawrence and Wishart, 1981, p. 167-187.

MOUFFE, Chantal. **Hegemony, Radical Democracy, and the Political**. Nova York: Routledge, 2013.

MOUFFE, Chantal. Por um Modelo Agonístico de Democracia. **Rev. Sociol. Polít.** n. 25, p. 11-23, 2005a.

MOUFFE, Chantal. **Por um Populismo de Esquerda**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MOUFFE, Chantal. **The Democratic Paradox**. Nova York: Verso, 2000.

MOUFFE, Chantal. The Limits of John Rawl’s Pluralism. **Politics, Philosophy & Economics**, n. 4, v. 2, p. 221-231, 2005b.

MURPHY, Ann. Corporeal Vulnerability and the New Humanism. **Hypatia**, Cambridge, v. 26, n. 3, p. 575-590, 2011.

- NAPOLI, Magdalena Marisa. Feminismo y Democracia Radical. Butler, Laclau, Mouffe, Žižek y un debate insuficiente. **Avatares Filosóficos**, n. 3, p. 140-154, 2016.
- NEGRI, Antonio. **Cinco Lições Sobre Império**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- OLIVEIRA, Janaina Aparecida Alves de. Contribuições de Chantal Mouffe à Democracia Radical. **Revista Espaço de Diálogo e Desconexão**, Araraquara, v. 10, n. 2, p. 93-99, 2018.
- PACHECO, Mariana Fischer. A Reconhecibilidade Precede o Reconhecimento? Acerca das críticas de Judith Butler a Axel Honneth. **Dissertatio**, n. 47, p. 203-221, 2018.
- PAGNAN, Redson. De Foucault à Butler: como a teoria *queer* contamina os discursos. **Revista Rua**, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 741-747, 2020.
- PAIVA, Wilson Alves de. A Sociedade e o Cidadão na Superação do Conflito do Homem Consigo Mesmo. **Kalagatos**, v. 6, n. 12, p. 185-213, 2009.
- PATEMAN, Carole. **O Contrato Sexual**. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz&Terra, 2020.
- PÉREZ, Lucas Alberto Gascón. Democracia Radical, entre la crítica y el nihilismo: um abordaje de la propuesta desde el diálogo entre Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. **Revista Mexicana de Ciências Políticas y Sociales**, v. LIX, n. 221, p. 121-144, 2014.
- PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e Filosofia da Diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- PRECIADO, Paul B. **Manifesto Contrassexual**. São Paulo: N-1 edições, 2017.
- RAMOS, Cesar Augusti. O Modelo Liberal e Republicano de Liberdade: uma escolha disjuntiva. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 34, n. 1, p. 43-66, 2011.
- RAWLS, John. **Justiça Como Equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. 2º ed. São Paulo: Editora Ática, 2000a.
- RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.
- REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.
- RODRIGUES, Carla. Por uma Filosofia Política do Luto. **O Que Nos Faz Pensar**, v. 29, n. 2, p. 58-73, 2020.
- RUCOVSKY, Martin de Mauro. Como Produzir Sentido a partir da Precariedade? *Bios-precários e vida sensível*. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 34-56, 2020.
- RUTI, Mari. The Ethics of Precarity: Judith Butler's reluctant universalism. In: DONKER, Maurits Van Bever, et. al. (orgs.). **Remains of the Social: desiring the post-apartheid**. Joanesburgo: Wits University Press, 2017, p. 92-116.
- SALES, Ronaldo Jr. Laclau e Foucault: desconstrução e genealogia. In: MENDONÇA, D.; RODRIGUES, L. P. (orgs.). **Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014, p. 163-182.

- SANDEL, Michael J. **Liberalism and the Limits of Justice**. 2. ed. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1998.
- SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político/Teoria do Partisan**. Belo Horizonte: DelRey, 2009.
- SCHUMPETER, Joseph. **Capitalismo, Socialismo e Democracia**. São Paulo: Unesp, 2017.
- SERNA, Pedro Pablo. Democracia Radical y Ciudadanía. **Eidos – Revista de filosofía de la Universidad del Norte**, n. 9, p. 272-280, 2008.
- SILVA, L. G. T. BARON, L. A Noção de Representação Política em Ernesto Laclau: populismo e democracia. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 36, p. 1-33, 2021.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- TORFING, Jacob. **New Theories of Discourse**. Massachusetts: Blackwell, 1999.
- TOWNSHEND, Jules. Laclau and Mouffe's Hegemonic Project: The story so far. **Political Studies**, v. 52, p. 269-288, 2004.
- VAN REYBROUCK, David. **Against Elections**. Nova York: Seven Stories Press, 2018. (E-Book).
- ZANCANARO, Antonio. F. (2008). O princípio da individualidade como suporte da concepção liberal de homem. **Akrópolis - Revista De Ciências Humanas Da UNIPAR**, 1(3).