

POR UMA TIPOLOGIA DO AGONISMO: A INTERPRETAÇÃO DE NIETZSCHE, ARENDT E MOUFFE

João Kamradt¹
Diane Southier²

Resumo: O artigo trata do conceito de agonismo, distinguindo e estabelecendo semelhanças entre três vertentes da filosofia política: Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt e Chantal Mouffe. Focando primeiramente numa descrição básica do pensamento de cada um desses autores, bem como algo da contribuição de comentaristas, construímos uma tipologia do agonismo a partir dos seguintes critérios: influência pregressa, modelo (“o que é?”), objetivo individual, objetivo social, em que contexto é aplicado, estrutura, papel do antagonismo, limites do agon, ethos agonista e, finalmente, a importância atual de cada uma das vertentes. Em seguida, articulamos a tipologia proposta pensando o agonismo como um conceito essencialmente contestado (CEC), segundo a contribuição de Walter Gallie, o que explica algo sobre a dinâmica das disputas de interpretação e articulação de significados entre as três abordagens apresentadas. Gallie desenvolve uma série de condições de reconhecimento dos CEC’s que nos fornece uma base de compreensão do agonismo. A partir disso, nos detemos, em parte, na discussão em torno do pluralismo e do antagonismo, vinculados ao conceito em foco, para exemplificar as disputas travadas pelos autores.

Palavras chave: Agonismo. Friedrich Nietzsche. Hannah Arendt. Chantal Mouffe. Democracia

Recebido em: 05/04/2019

Aceito em: 16/07/2019

¹ Doutorando em Ciência Política pela UFSC. Mestre em Sociologia Política pela UFSC e graduado em Comunicação Social, com ênfase em Jornalismo pela Faculdade Ielusc. Professor da Faculdade Ielusc e da UniSociesc. Email para contato: joaokamradt@gmail.com

² Doutoranda em Ciência Política pela UFSC. Mestre em Sociologia Política pela UFSC e graduada em Ciências Sociais pela UFSC. Email: diane.southier@gmail.com

TOWARDS A TYPOLOGY OF AGONISM: NIETZSCHE, ARENDT, AND MOUFFE'S INTERPRETATIONS

Abstract: This article discusses the concept of agonism, distinguishing and establishing similarities among three lines of political philosophy in this field: Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt and Chantal Mouffe. Focusing primarily on a basic description of each of these authors, as well as on some contributions by other reviewers, we have developed a typology of agonism grounded on the following criteria: previous influence, model ("what is it?"), individual objective, social goal, in which context it is applied, structure (functioning), role of antagonism, agon limits, agonist ethos and, finally, the current importance of each of the three lines thought. Next, we articulate the proposed typology by thinking agonism as an essentially contested concept (ECC), in accordance with the contributions of Walter Gallie, who developed a series of conditions for the recognition of the ECCs. This provides us some explanation about the dynamics of the disputes of meaning interpretation and articulation, applied to the subject in focus, which is discussed in relation with pluralism and antagonism, to exemplify the disputes of the authors.

Key-words: Agonism. Friedrich Nietzsche. Hannah Arendt. Chantal Mouffe. Democracy

Introdução

O *agon* surgiu na Grécia homérica como um lugar de disputa entre agonistas, pessoas engajadas em competições, conflitos ou desafios. Importante instrumento, era pensado como uma forma para que os indivíduos buscassem se aprimorar constantemente e também como uma forma de canalizar suas energias em uma atividade não destrutiva. Além disso, na Grécia antiga, o agonista poderia ser um sujeito que se dedicava à ginástica para melhorar o seu físico quanto uma técnica retórica para fazer valer sua opinião. Por fim, o agonista também era um músculo em que sua contração favorece o movimento desejado se contrapondo aos músculos que restringem o movimento antagonista. Recentemente, esse antigo conceito passou a ser revitalizado por diferentes vertentes da teoria ou filosofia política contemporânea.

Em um contexto pós-estruturalista, há pelo menos três interpretações que são compreendidas como mais importantes sobre o agonismo, sendo que uma delas parte da filosofia de Friedrich Nietzsche³, outra de Hannah Arendt e a última, mais recente, de Chantal Mouffe. Consideramos esses três autores como os que propuseram as leituras mais relevantes e, até certo modo, sistemáticas sobre o agonismo. Como não pretendemos esgotar o tema⁴, o recorte do artigo leva em conta tanto nossa relação com o campo de pesquisa (que dialoga com as escolhas de análise) quanto com o fato de que esses autores geralmente são vistos como os precursores de diferentes interpretações sobre o agonismo. A novidade está em tratá-lo do ponto de vista de um conceito essencialmente contestado, como indicaremos a seguir.

As distintas percepções de Nietzsche, Arendt e Mouffe e seus comentadores – sobre como criar um espaço político em que diferentes visões de mundo possam conviver – fazem com que essas perspectivas teóricas entrem parcialmente em conflito. Sendo assim, optamos por duas saídas. Primeiro, apresentamos uma tipologia do agonismo a partir desses três principais autores. Em seguida, trabalhamos a noção de *conceito essencialmente contestado*, de Walter Gallie, para discutir até que ponto o agonismo pode ser assim caracterizado, como um conceito sobre o qual pesam o constante deslizamento e a disputa de significados.

Compreendemos que embora o agonismo seja um conceito ainda muito abstrato e pouco lembrado em discussões políticas, ele poderia ser uma ferramenta muito eficaz para sociedades que se pretendam democráticas. Num momento de crescente polarização política mundial,

³ Esse modelo atualmente está mais associado a William Connolly e James Tully, que empregam o engajamento agonístico como uma forma de aumentar a inclusão na sociedade pluralista. Influenciado pelas ideias de Nietzsche, Arendt e também de Foucault, o agonismo inclusivo percebe os cidadãos como necessariamente interconectados, dependendo que os outros sejam completos (Connolly, 1991, p. xiv; Tully, 2008, p. 3).

⁴ Connolly, Tully e outros tantos autores continuam tratando do agonismo em leituras recentes. Recentemente, o agonismo ganhou até mesmo uma leitura a partir da teoria crítica da Escola de Frankfurt, no livro *Agon Culture: Competition, Conflict and the Problem of Domination* (2012). Neste livro, por exemplo, o agon é reformulado por meio de um modelo de reificação como a dominação. A reificação ocorre quando práticas destinadas a preservar indivíduos realmente acabam prejudicando-os. As práticas reificadas, por sua vez, são espelhadas por conceitos reificados. Um desses conceitos é agon, ou seja, a ideia de que o choque de forças opostas necessariamente resultam em crescimento e progresso.

conseguir imaginar o “outro” como um adversário legítimo, e não como um inimigo, não é apenas necessário, mas fundamental.

Desse modo, a importância de compreender mais sobre o agonismo se baseia na necessidade que temos, enquanto indivíduos, de conseguirmos pensar um outro que, mesmo na divergência, possa nos capacitar a ser melhores coletivamente. Assim, se encararmos a política como um processo de luta constante com alguém que pensa diferente, mas que também quer uma vida melhor, talvez possamos encontrar uma forma mais harmônica de viver em sociedade, sem que para isso tenhamos de nos privar do crescimento individual.

Além desta introdução, o artigo está dividido em outras cinco seções. Primeiro falamos sobre o agonismo que provém da filosofia de Nietzsche, com o auxílio de críticos contemporâneos. Em seguida, fazemos o mesmo com Arendt e, logo, entramos com Mouffe. Após a exposição sobre essas diferentes teorias do *agon*, dedicamos uma seção para criar uma tipologia do agonismo e o apresentamos como um conceito essencialmente contestado, discutindo semelhanças e diferenças nas três vertentes de pensamento. Por fim, indicamos os limites das abordagens, em que todas elas acabam se estabelecendo como quase puramente ideais ou normativas.

Nietzsche: um agonismo perfeccionista

Nietzsche tratou sobre agonismo pela primeira vez no texto *A Disputa de Homero*, presente no livro *Cinco Prefácios para Cinco Livros Não Escritos*. Lá, ele enxerga no *agon* uma possibilidade de aumento contínuo da vida produtiva. A principal ideia é a de que dentro de uma competição a busca pela vitória não deveria ser necessariamente o objetivo mais importante, mas a contínua superação do “ser”. Para tanto, o concorrente não poderia ser destruído, de modo que o campo de contestação e a tentativa de superação de si mesmo estejam sempre em aberto.

Nietzsche busca essa ideia de competição na Grécia homérica, local em que o *agon* criava condições para a geração de valor contínuo de superação, permitindo que se forjassem “ligações significativas entre os indivíduos, grupos e entre as pessoas, entre a cidade e as poderosas forças de deuses” (Acampora, 2013: 50). Para Herman Siemens, o *agon* nietzschiano gira em torno de uma reinterpretação da dinâmica de resistência no contexto de potências em competição ou disputa. “A resistência oferecida por um oponente não precisa ser uma força inibidora ou negativa, uma experiência de dor ou uma perda de potência a ser evitada” (Siemens, 2012: 81), pode ser um estimulante que se procura, um obstáculo que leva à atividade, à ampliação e à medição dos próprios recursos no esforço para se atingir o domínio.

Em *A Disputa de Homero*, o argumento central de Nietzsche é o de que os gregos inventaram o *agon* a fim de redirecionar sua violência e seus instintos destrutivos para atividades

que fossem culturalmente produtivas. Nietzsche associa a origem do *agon* à da “boa”⁵ Eris de Hesíodo (conflito), a deusa que inspira os sujeitos a uma ambição saudável de tentar superar os outros, elevando-se acima deles por meio da competição. “Por que ninguém deve ser o melhor? Porque com isso a disputa teria de se esgotar e o fundamento eterno da vida da cidade helênica estaria a perigo” (Nietzsche, 2005a: 29). Antes dessa alternativa do *agon* como uma saída para a luta criativa, os gregos conheciam apenas a Eris “má” – que tinha sede de aniquilação e procurava destruir seus adversários.

Segundo Lawrence Hatab, a axiologia do agonismo ou a orientação para a determinação da boa vida nunca estarão gravadas em pedra, mas sujeitas ao julgamento e à experiência de vida. O agonismo é um domínio do possível e de como se pode viver sem o mito de valores transcendentais e de modernas noções do *self* e do conhecimento. “Na paz ou na guerra, a resistência constitui a forma de força – por conseguinte, é preciso que existam forças diferentes e não iguais, pois neste caso estas se manteriam num equilíbrio debilitador” (Nietzsche, 2007: 145). A política agonista proposta por Nietzsche torna possível a continuidade das contradições existentes no tecido social. Com isso, não se acabam as diferenças, dando-se, ao invés disso, espaço para que cada ponto de vista possa ser manifestado.

O agonismo impulsiona a autossuperação dos indivíduos. É o que argumentam David Owen (1995; 2002; 2013), Hatab (1995; 2002) e Herman Siemens (2002; 2008; 2009). Ao formular a concepção de um perfeccionismo agonista, Owen demonstra a preocupação que Nietzsche possuía com o “movimento democrático de nossos tempos” (Owen, 2002: 113), sem que isso se impusesse como uma crítica efetiva ao sistema democrático. Por sua vez, Hatab defende que é justo tratar as pessoas de forma desigual em determinados contextos, sendo possível ser democrático dando oportunidade para que todos se provem e busquem a excelência. Esse agonismo perfeccionista consiste em acordar (com a prática contínua) uma posição em relação a nós mesmos como seres que nos desafiamos, como aponta Owen (2013: 78). Assim, Nietzsche quer evitar o conformismo e o nivelamento por baixo dos indivíduos. Hatab então defende que a meta prioritária de Nietzsche é a deslegitimação do discurso da igualdade libertária que, como a moral dos escravos, se apresenta como positiva, mas acaba sendo uma negação reativa, responsável por um nivelamento das diferenças, ofendendo constantemente a afirmação de Nietzsche sobre as distinções e exigindo uma demarcação contra o Outro (Hatab, 1995: 29).

Nietzsche entende que os indivíduos e as instituições necessitam do *agon* para alcançar uma vida mais produtiva: “sem inveja, ciúme e ambição de disputa, tanto a cidade grega como o homem grego degeneram” (Nietzsche, 2005a: 31). O perfeccionismo agonista funcionaria como uma contestação perpétua das instituições e dos valores fundamentais de uma comunidade política. Não haveria final e nem vencedor. É por isso que, para Hatab, a filosofia de Nietzsche

⁵ “Esta desperta até o indolente para o trabalho:/ pois um sente desejo de trabalho tendo visto/ o outro rico apressado em plantar, semear e a/ casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado/ atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é;/ o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro/ o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo (Hesíodo, 2006: vs. 20-26).

demonstra que qualquer desenvolvimento da cultura requer desconforto, resistência e superação – uma competição que envolve um Outro⁶.

Em sua genealogia, Nietzsche mostra que cada perspectiva precisa de um Outro como um correlato agonista e que a cumplicidade com os elementos daqueles que são diferentes é inerente a cada perspectiva. Hatab argumenta que, para Nietzsche, o *self* é formado dentro e por meio de relações agonistas. Já para Herman Siemens (2002), no *agon* a tirania é controlada por uma igualdade ou por um equilíbrio entre as forças tirânicas. Segundo ele: “ao explorar o *agon*, o objetivo de Nietzsche é mostrar que as próprias condições para ‘libertar o indivíduo’ também geram a medida necessária para o bem-estar geral” (Siemens, 2002: 100-101). É útil salientar que o *agon*, imaginado por Nietzsche, existe no plural, ou seja, vários *agons* sobre diferentes assuntos podem estar sendo disputados ao mesmo tempo.

Para Owen, Nietzsche vê a modificação das normas de qualquer prática como uma atividade agonista da liberdade, como uma forma de autossuperação. Já Siemens esclarece que a comunidade agonal de Nietzsche se caracteriza pela ausência de quaisquer regras ou de normas codificadas que poderiam ser usadas para julgar a vitória ou a derrota dos indivíduos nas competições. Siemens acredita que a disputa inicia quando toda e qualquer norma é colocada em discussão. Owen, ao contrário disso, entende que qualquer lei, se estabelecida, além de contenção, dissolveria o *agon*. Uma das características desse perfeccionismo agonista é o surgimento dos indivíduos de exceção por meio da luta e da tensão.

É necessário apontar aqui que há três compreensões sobre os indivíduos de exceção.

Por muitas décadas, a visão dominante no mundo ocidental decorreu da compreensão que John Rawls fez sobre o conceito nietzschiano como elitista e anti-igualitário. Rawls, em seu clássico *Uma Teoria da Justiça* (2002), a partir de uma única passagem⁷ da obra do autor alemão, compreende que as teorias nietzschianas entram em conflito com o primeiro princípio de justiça que ele desenvolveu. Esse princípio, que tem como foco a liberdade e a igualdade, busca incluir todos os indivíduos dentro da mesma estrutura básica em uma situação de igualdade. Assim, garantiria a eles suas liberdades básicas, como a liberdade de expressão, a liberdade política, a liberdade de consciência e a liberdade de propriedade, contra a coerção psicológica e a agressão física.

Além do confronto como um dos argumentos fundamentais de sua teoria, Rawls também apresenta uma preocupação de fundo institucional e político. Isso porque na sua interpretação, Nietzsche, estaria sugerindo que a sociedade fosse ordenada em uma estrutura na qual todas as instituições governamentais tivessem como finalidade a busca e a tentativa de favorecimento de determinados indivíduos, da criação e do conseqüente surgimento desses indivíduos superiores, como indivíduos de exceção. Na ótica de Rawls, mesmo que somente um grau mínimo de recursos

⁶ Como Nietzsche escreve, em uma nota no seu *Nachlass*, o *agon* é “vontade de poder, que pode se manifestar apenas contra resistências; ela busca aquilo que resiste a ela” (KGB, 1881: 424).

⁷ “A humanidade deve trabalhar continuamente para produzir grandes seres humanos singulares – nisso e nada mais consiste sua tarefa [...], pois a questão é a seguinte: como pode a tua vida, a vida individual, reter o valor mais elevado, a significação mais profunda? [...] Apenas vivendo para o bem dos mais raros e valorosos espécimes” (NIETZSCHE, SE, p. 75–76).

sociais fosse destinado à promoção de um objetivo que buscasse a perfeição de seus indivíduos, estas reivindicações ainda se chocariam com as necessidades mais básicas exigidas pelos seres que compõem a sociedade, além de contrariar a distribuição das liberdades e de outros bens primários.

Mas essa visão de um perfeccionismo anti-igualitário e elitista passou a perder força por vários motivos. Por exemplo, a passagem citada por Rawls em uma nota de rodapé está recortada, ou seja, não foi reproduzida na íntegra, e o autor utilizou como referência para a citação uma edição que contém inúmeros equívocos de tradução, como alertou James Conant (2001). Equívocos que podem ter contribuído à interpretação de Rawls da obra de Nietzsche.

Contra a compreensão de Rawls, surgiu uma vertente que entende que o perfeccionismo nietzschiano estaria associado à ideia de moral, sendo igualitário e compatível com a democracia. Para Conway (1997), Nietzsche, em sua obra, defendia em um primeiro momento um perfeccionismo político e depois passou a defender um perfeccionismo moral. Como explica Cavell (1990; 1993), o perfeccionismo de Nietzsche é baseado em Emerson (1994), ou seja, não se visava a maximização da distribuição de recursos pertencente à grande cultura na atual forma institucionalizada. Emerson, e também Nietzsche, entendem a cultura como já sendo distribuída universalmente. A conclusão de Cavell, então, é a de que Nietzsche dedicou e viveu sua vida para si mesmo e ele sugere para todos fazerem o mesmo. Ou seja, que se preocupem consigo mesmos. É por isso que nos termos estabelecidos por Rawls, Nietzsche não poderia ser qualificado como um perfeccionista político, de acordo com a interpretação de Cavell. Mesmo assim, o perfeccionismo de Nietzsche possuiria características liberais que seriam indispensáveis para uma crítica interna ao processo democrático.

Por fim, surgiu uma terceira corrente, identificada com o perfeccionismo agonístico, sendo este também ligado a uma ideia de luta pela superação de si mesmo e, portanto, de um aperfeiçoamento da democracia. Ela encontra em Lawrence Hatab, Herman Siemens e David Owen suas principais vozes. Hatab entende que isso coloca o agonismo como um fenômeno a ser interpretado como fundamentalmente social.

De acordo com Fossem (2008: 385), o que o perfeccionismo agonista e as políticas decorrentes dessa visão valorizam é essencialmente a boa vida. Assim, para o perfeccionismo agonístico, a contestação política tem valor por conseguir ampliar e destacar as capacidades dos cidadãos e suas virtudes e não por desafiar políticas de exclusão e violência

Siemens defende que a “transvaloração dos valores” de Nietzsche está a serviço da perfeição humana, baseando-se na formação de comunidades agonistas. O *agon* é compreendido tanto como alternativa quanto como forma de resistência contra aquele indivíduo de exceção tirânico. Apenas por meio da interação agonista é que se poderia moldar a qualidade particular transformadora dos indivíduos de exceção.

Essa posição faz Owen perceber que a realização de um arranjo constitucional legítimo não é uma aproximação a um consenso, mas uma abertura para a contestação democrática (agonismo). A deliberação agonista entre adversários não é uma falha no coração do constitucionalismo democrático. É por isso que Nietzsche apresenta os tipos de igualdade que

cada uma das morais defendem de forma tão clara: “a ânsia de igualdade pode se expressar tanto pelo desejo de rebaixar os outros até seu próprio nível (diminuindo, segregando, derrubando) como pelo desejo de subir juntamente com os outros (reconhecendo, ajudando, alegrando-se com seu êxito)” (Nietzsche, 2005b: 300).

Hatab argumenta que o respeito agonista, por assegurar a não exclusão e o *fair play*, acaba garantindo que nenhuma narrativa vitoriosa possa definir a autoridade em termos de seu próprio vocabulário. Na compreensão de Owen, o *agon* se apresenta como uma resposta de Nietzsche para o problema do conformismo democrático. Seria por causa das disputas agonistas que a cultura da sociedade grega antiga possuía um *ethos* institucionalizado de contestação, em que os cidadãos se esforçaram para superar uns aos outros e estabelecer novos padrões de nobreza. Hatab explica como a democracia pode ser entendida em termos agonistas, ao apontar que os juízos políticos, ou seja, as eleições, são o resultado de uma disputa de discursos em que um ponto de vista prevalece sobre o outro por meio de uma apuração de como determinada população votou. Mas essa eleição não é eterna e sim temporária, sendo que o ponto de vista derrotado pode conseguir, por meio de procedimentos democráticos, alcançar o poder numa eleição seguinte.

[...] as eleições democráticas permitem, e dependem de trocas pacíficas e transições de poder. [...] A linguagem é a arma em disputas democráticas. Os resultados vinculativos, no entanto, produzem efeitos palpáveis de ganho e perda que fazem das trocas políticas mais do que apenas uma discussão ou um jogo. [...] A urgência de tais disputas políticas é que os perdedores devem ceder e viver sob as políticas do vencedor; notamos, portanto, configurações específicas de poder, de *dominação e submissão* na política democrática (Hatab, 1995: 63)

Para Owen, são os compromissos agonistas de cidadania democrática que permitem aos cidadãos exercitarem e desenvolverem as capacidades e disposições que compõem a nobreza democrática, colocando a si mesmos como indivíduos politicamente soberanos (Owen, 2002: 128). O caminho para alcançar esse perfeccionismo agonista nietzschiano, segundo Hatab, seria mais tangível caso trocássemos o respeito igualitário pelo respeito agonista. Para ele, o respeito democrático proíbe a exclusão e exige a inclusão. Já o respeito agonista pelo outro como outro pode evitar um sentimento insípido de “tolerância”, um “relativismo” desleixado ou um espírito inapropriado da “neutralidade”. Ele decorre não de considerar positivamente os outros, mas de reconhecer e afirmar a contingência e a finitude das próprias crenças e interesses.

Assim, o respeito agonista permite afirmar, simultaneamente, crenças individuais e coletivas e também deixar os adversários se apresentarem no discurso público como competidores dignos. Seria possível falar de respeito sem ignorar o fato de que a política envolve desacordos perpétuos e de que nunca haverá uma resposta adequada à pergunta de por quê deveríamos respeitar uma visão com a qual não concordamos. Desse modo, o respeito democrático agonístico seria uma mistura de afirmação e negação, necessidade de concessão para todas as crenças ao mesmo

tempo em que nos recusamos a elas. Logo, a percepção de que todo ponto de vista está agonisticamente implicado com outros pontos de vistas.

O agonismo desinteressado de Hannah Arendt

Para Hannah Arendt, o agonismo só pode ser pensado dentro de um *ethos* de cuidado com a esfera pública que surge a partir da interação política. Ela entende que a importância da disputa no espaço público refere-se, principalmente, à garantia da realidade do mundo e de nós mesmos. Sem o debate aberto e frequente sobre o mundo, seria esse próprio mundo o que “desapareceria totalmente”, já que ele “só pode se formar nos espaços intermediários entre os homens em toda a sua diversidade” (Arendt, 1987: 36).

O agonismo de Arendt não deve ser visto como uma luta destrutiva e nem como uma ação de exibição de si mesmo para o outro na esfera pública. Segundo ela, sua função é unir e separar os seres humanos, ao mesmo tempo em que constrói um mundo comum por meio da atualização de sua diversidade. Nessa lógica, no debate agonista, nos unimos porque falamos sobre um mesmo assunto que é o mundo, mas também nos separamos, porque no *agon* acabamos nos distinguindo por nossas singularidades. Desse modo, o agonismo une ao não permitir que os indivíduos destruam uns aos outros, e acaba se constituindo como uma distância necessária para torná-los amigos.

O agonismo arendtiano guarda relação com a ideia de *philia* e de *humanitas* dos antigos. É essa capacidade de colocar o mundo comum como centro das preocupações políticas que irá animar o debate e o âmbito público, assim como a ideia de amizade, também dos antigos. Do contrário, o agonismo acabaria se transformando apenas numa conversa banal ou em uma luta desmedida de todos contra todos que, no limite, levaria à destruição do mundo. Arendt entende que a luta desmedida ocorre “quando as pessoas são meramente ‘pró’ ou ‘contra’ as coisas” (Arendt, 2010: 225). Isso faria com que o potencial de revelação do caráter comum do mundo e dos atores políticos, como indivíduos únicos e distintos, fosse prejudicado: “o discurso transforma-se em ‘mera conversa’, apenas mais um meio de alcançar um fim, quer iludindo o inimigo quer ofuscando a todos com propaganda” (Arendt, 2010: 225). Em um mundo de prós e contras não se poderia mais falar em agonismo.

Segundo Arendt, caso a busca por reconhecimento, as demandas privadas ou as ideologias passem a dominar o espaço público, tanto o agonismo quanto a política se degeneram. Em casos em que a ação política é motivada pela opressão que o indivíduo sofre ou pelo imediatismo da sobrevivência, dificilmente haverá possibilidade de um debate justo sobre a pluralidade de pontos de vistas, ainda mais levando em conta que, para que estes sejam válidos, é necessário que exista um distanciamento do ator político. Arendt não valoriza qualquer tipo de ação política, apenas aquela em que os atores colocam o mundo em perspectiva e conseguem manter um distanciamento das próprias paixões e interesses. Segundo Villa (2000: 241), é por isso que “a mera expressão de energia sob a forma de compromisso político” não tem apelo no

agonismo arendtiano. Arendt está ciente do quanto a mundaneidade pode ser destrutiva, e também está ciente do caráter comum do espaço público.

É nesse sentido que Arendt coloca a coragem como uma das mais relevantes características da virtude política. Na sua concepção, a coragem se relaciona menos com a bravura dos heróis homéricos de arriscar a própria vida do que enxergar o mundo como o principal centro de preocupações políticas. Ela é “demandada pela própria natureza do círculo público” (Arendt, 2011: 205). “A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas o mundo está em jogo” (Arendt, 2011: 205).

Assim, o agonismo arendtiano se constitui por um “espírito público” que possui na preservação e na promulgação de um domínio público o seu sentido. Logo, o debate agonista não implica uma concepção de política “purista”, desconectada de interesses mundanos. Segundo a autora, as questões que informam o material de uma política genuína estão longe de serem imutáveis ou inflexíveis. Arendt deseja promover justamente o debate incessante sobre visões concorrentes do bem público. Porque é apenas no jogo agonista que se definem as questões de interesse público.

A ênfase da autora sobre a teatralidade do espaço público permite identificar que no centro da política está a preocupação com o mundo, ou seja, com as leis, constituições e estatutos que o formam. Arendt está ancorada na ideia de que “mover-se no espaço público [...] é, por definição, praticamente ser um ator, um performer” (Villa, 1999: 148). Segundo Villa, para a preservação de um *ethos* agonista, o que importa para Arendt “é menos onde a ação política se realiza e ao que ela se refere do que o espírito em que ela é realizada” (Villa, 2000: 234). A distinção sobre o caráter impessoal e artificial e da convenção como algo próprio do espaço público é fundamental para entender porque o mundo é o centro da política, pois exige capacidade do ator de conseguir transcender suas idiosincrasias e limitações individuais para desempenhar seu papel na vida pública.

É pela exigência de Arendt referente à relativa autonomia da esfera pública e da importância da teatralidade que se faz possível questionar as acusações de que sua ideia de agonismo resultaria em modelos subjetivistas ou heróicos da ação. Para Villa, caso nos concentremos no apelo de cuidado com o mundo e no compromisso com o uso da máscara na esfera pública, iremos nos distanciar das interpretações que entendem a ação arendtiana como a expressão de si mesmo do indivíduo. Essa associação estaria equivocada, devido a) à ênfase de Arendt no caráter impessoal da ação política, b) à consideração de que o núcleo da política é o mundo, c) ao vínculo que teria sido feito entre os princípios e a ação, e d) ao foco de Arendt na qualidade desinteressada ou distanciada do juízo político e da opinião. A impessoalidade do *ethos* agonista de Arendt, para Villa (1996: 90), é o que a torna preferível em relação a outras formulações da celebração do *agon* na política, como aquelas encontradas em Mouffe e Nietzsche. É por isso que Villa alega que a exigência de Arendt de colocar a esfera pública no centro da vida política irá levar muitos a compreenderem o *ethos* agonístico como seletivo e muito aristocrático. Segundo Villa, Arendt não espera que nenhuma vítima de opressão ou de injustiça esqueça a raiva ou a dor que sofreu, assim como não entende que elas devam ser

excluídas da esfera pública. A solicitação de Arendt, segundo Villa (2000: 241) e para que seja mantida a possibilidade de ação política a todo mundo, seja por deliberação ou debate, para que isso possa gerar algum tipo de espírito público que não seja exclusivamente limitado por grupos de interesse ou por filiação. Assim, essa ação política iria valorizar uma pluralidade de opiniões dadas sobre o mesmo assunto, o que seria caracterizado por formas de independência de espírito que não costumam ser comemoradas pela tradição cívica republicana

O agonismo defendido por Arendt não visa anular a singularidade e nem prega a abnegação completa do indivíduo, mas não deseja reduzir a disputa a um conflito antagônico preso e inflamado por paixões e interesses, como em outras versões agonistas da teoria democrática contemporânea. Arendt compreende que o agon é uma ação que ocorre em toda ação política, sendo que essa é uma ação fundamentalmente individualista. Assim, o agonismo possibilita o resgate da disputa e da pluralidade sem que para isso a disputa seja reduzida à violência e ao antagonismo como ocorre em outras versão da política. “O agonismo que Arendt quer promover e identifica como inerente à ação e à política é tão estranho à tradição que compreendê-lo, talvez, exija uma transvaloração dos valores” (Zilio, 2014: 87).

Segundo Arendt, o “Bem absoluto” pode destruir o espaço público, que é o espaço do *agon*, da pluralidade e da liberdade. Do mesmo modo que Nietzsche, Arendt entendia que a visão moral do mundo formada a partir do platonismo e do judaísmo cristão foi marcada pelo ressentimento, desejando negar o mundo da aparência, do devir, da mortalidade e da pluralidade. Essa negação seria uma desmedida. A hegemonia das religiões monoteístas teria estabelecido uma visão do adversário como um inimigo a ser convertido ou eliminado. Arendt recorre, então, à tradição grega da polis, a partir da qual recupera uma noção de interdependência entre política e liberdade. Empregar o termo “político” no sentido da polis não é arbitrário, pois, para Arendt (2011), ele evoca as experiências da comunidade que (mesmo com todas as suas contradições e limites à participação da *polis*) descobriu pela primeira vez a essência e a esfera do político.

Baseada nessas experiências, Arendt considera que a ação política significa vir a público em atos e palavras entre pares para começar algo novo, é o exercício contínuo da liberdade política, que assegura e mantém vivas as instituições. Nenhuma dessas ações pode se dar no isolamento, mas entre indivíduos em sua pluralidade, em sua condição ao mesmo tempo de iguais e distintos. É a partir da liberdade de conhecermos diferentes pontos de vista que experimentamos a diversidade do mundo, sendo esta a própria substância e significado de tudo o que é político. “Nesse sentido, política e liberdade são idênticas” (Arendt, 2008: 185), pois fundamental é entender a própria liberdade como política, não como um fim a ser alcançado por meios políticos.

É a partir da ênfase na questão da legitimidade do poder efetivado em atos e palavras não violentos que o fenômeno da obediência às leis e às instituições políticas pode ser entendido e diferenciado, em relação à obediência conquistada sob a ameaça da coerção ou da violência. Se Arendt pensa o poder como não violência, tal distinção não ilude quanto à constante relação entre poder e violência no cotidiano de todas as formas de organização e institucionalização do poder. Sua percepção não implica deixar de reconhecer que a dominação não pode ser excluída de uma vez por todas da dimensão política, nem que ela tenha pretendido isolar a política do

conflito. Trata-se de uma atitude teórica dentre diversas tentativas filosóficas de se construir uma política pacificada, que privilegie e se identifique com a liberdade.

Chantal Mouffe e a domesticação do antagonismo

Chantal Mouffe, cientista e filósofa política belga, vem se engajando no debate sobre democracia desde a década de 1980, mais especificamente com sua proposta de “democracia radical e plural”, propondo um modelo agonista que leve em consideração o pluralismo de valores. Mouffe desenvolve sua noção de democracia assumindo o conflito e o antagonismo como questões centrais da dimensão do político, afirmando a importância do dissenso.

Seu background teórico é o do pós-estruturalismo, em suas ligações com a psicanálise, com a linguística e a filosofia analítica, mas ela também estabelece um diálogo central com o pensamento de Antonio Gramsci, principalmente com o conceito de hegemonia. Este conceito, junto com o arsenal teórico que o acompanha, é fundamental para entendermos como Mouffe enxerga uma democracia de caráter agonista.

Em sua parceria com Ernesto Laclau, no livro *Hegemony and Socialist Strategy* (Laclau; Mouffe, 2001[1985]), ambos autores explicam como o conceito de hegemonia, desde Lênin, teria ganhado contornos cada vez mais expressivos de subversão à necessidade histórica que era pedra angular do marxismo clássico ortodoxo, chegando, em Gramsci, no ponto mais alto de sua trajetória de expansão da lógica da contingência. Mouffe e Laclau se baseiam em Gramsci para trabalhar com o conceito de hegemonia levando em consideração a mudança de identidade que as *articulações* hegemônicas implicam. A condição de uma relação hegemônica, segundo eles, é a de “uma força social *particular* que assume a representação de uma *totalidade* que é radicalmente incomensurável a ela. Tal forma de ‘universalidade hegemônica’ é a única universalidade que uma comunidade política pode alcançar” (Laclau; Mouffe, 2001: X).

Nessa abordagem do conceito de hegemonia, a noção de antagonismo também desempenha um papel central, pois a especificidade de uma prática articulatória hegemônica é dada em seu confronto com outra prática articulatória de caráter antagônico. Em *Hegemony*, o antagonismo é visto como o limite da significação de um determinado discurso ou identidade. É o “limite de toda objetividade”, a impossibilidade de constituição plena de um discurso, ou até mesmo da “sociedade” como um objeto fechado, transparente e sem conflitos. Diante disso, toda forma de “consenso” é apenas parcial e temporária.

A nova formulação do conceito de hegemonia, nesse sentido, fornece a Mouffe e a Laclau uma importante ferramenta para seu projeto político de democracia radical e plural, pois a hegemonia seria um tipo de relação política, não um lugar determinado na topografia do social (Laclau; Mouffe, 2001). Com a proliferação de antagonismos nas sociedades capitalistas contemporâneas e a constituição de diferentes identidades coletivas (tais como o feminismo, o ambientalismo, o movimento negro e o LGBT, entre outros), não haveria nenhuma garantia de que a classe operária seria o sujeito da mudança, pois não é a localização nas relações de

produção que determina o sujeito revolucionário, conforme pensavam marxistas ortodoxos. Laclau e Mouffe, como “pós-marxistas”, consideram que qualquer projeto de democracia radical deve ter uma dimensão socialista, mas que ela seria apenas *um* de seus componentes.

Essa proposta democrática foi mais bem desenvolvida por Mouffe (1999; 2000a; 2003; 2015) como democracia agonista, em trabalhos posteriores à sua parceria com Laclau. Ela critica o modelo deliberacionista de democracia, fruto das teorizações de Jürgen Habermas e John Rawls, que busca um consenso racional sem exclusão dos processos políticos e tenta reduzir o pluralismo de valores, escamoteando a inerradicabilidade do antagonismo daí decorrente. Acontece que o poder é constitutivo das relações sociais, na visão de Mouffe, e, por isso, seria impossível a realização de uma sociedade totalmente harmoniosa. O modelo deliberativo estaria negando a ligação entre poder e legitimidade e a ordem hegemônica, ao defender a pura racionalidade dos processos políticos, considera a autora.

Nesse ponto entra a diferenciação que Mouffe faz entre “o político” (*the political*) e “a política” (*the politics*), para sua proposta de democracia plural e agonista. O político refere-se ao antagonismo inerente às relações sociais, enquanto a política diz respeito ao conjunto de práticas, instituições e discursos que buscam organizar a experiência humana, a qual se dá sempre em condições de conflito, afetada pelo caráter político das relações. A política, nesse sentido, seria a tentativa de domesticar o político, o antagonismo, transformando a experiência democrática numa experiência agonista.

Numa democracia agonista, seriam criadas as condições para que os inimigos (antagonismo) fossem vistos como adversários legítimos (agonismo) que, embora com visões de mundo diferentes, compartilhariam os princípios ético-políticos da democracia liberal: “liberdade e igualdade para todos”. O processo demandaria certo consenso em torno das regras do jogo, mas o reconhecimento do pluralismo de valores tornaria legítimas as divergências sobre o que seria o princípio de “liberdade e igualdade para todos”, numa espécie de consenso conflituoso.

Ao não pensar a possibilidade de um consenso sem exclusão, a partir da ideia de uma luta entre projetos hegemônicos rivais que jamais serão conciliados racionalmente, essa proposta valoriza a mobilização das paixões humanas em prol de fins democráticos. Reconhece a natureza conflitiva das relações humanas e, por isso, a necessidade de criar mecanismos que mobilizem as paixões dentro de regras democráticas. Mouffe considera que a ênfase no consenso leva à apatia quanto à participação política e isso pode resultar em posições coletivas não manejáveis pela democracia.

Se aceitarmos, assim, que a implementação do princípio democrático sempre geraria discordâncias, mas, em última instância, seria o resultado de uma articulação hegemônica, podemos entender que todo “consenso” só existe provisoriamente, como resultado de uma hegemonia, portanto, da estabilização de um poder que acarreta, invariavelmente, alguma forma de exclusão. Mouffe entende que simplesmente não é possível fazer política sem estabelecer fronteiras, pois decisões têm que necessariamente ser tomadas e, nesse momento, alguém sempre terá que ceder. A hegemonia é esse processo de decisão num terreno indecível. Sempre alguma opção que poderia ter sido, não pôde ser.

A escolha teórica de Mouffe situa-se em defender que participemos do processo político reconhecendo essa dimensão hegemônica, sabendo que exclusões são inevitáveis, porém tratando-as de maneira política e não moralizante; tratando as diferentes visões políticas de maneira adversarial, agonista, levando-as para dentro da arena política – desde que aceitem o princípio de liberdade e igualdade para todos –, ao invés de excluí-las de antemão com base em argumentos moralistas ou que demonizam o inimigo e impedem qualquer tipo de diálogo.

Mouffe também apresenta uma crítica ao modelo jacobino de política e reconhece que os espaços políticos têm se ampliado para além das arenas institucionais tradicionais. Ela não defende a concepção tradicional de política revolucionária, pois concorda que a política não deve assumir uma confrontação amigo/inimigo, mas isso não significa que se deva defender uma abordagem consensual e tentar excluir todo tipo de relação adversarial. Trata-se de criar um espaço simbólico comum entre oponentes legítimos. Esse é o *agon* de Mouffe.

Essa seria sua proposta de política agonista no âmbito doméstico, dos Estados-nação, dos parlamentos, e que serve até mesmo como princípio orientador de práticas políticas fora dos âmbitos institucionais. Mas a lógica muda um pouco quando se trata de política internacional, para a qual – devido à impossibilidade de juntar todos os mundos sob a visão liberal ocidental – Mouffe (2015 [2005]) propõe uma ordem multipolar.

O fim da ordem mundial bipolar no início dos anos 1990 não teria levado a um sistema harmonioso como alguns esperavam, mas à explosão de múltiplos antagonismos, mesmo antes do 11 de setembro de 2001 e da “guerra ao terror” que aquele evento desencadeou. Mouffe identifica o terrorismo, por exemplo, como uma consequência do mundo unipolar sob a égide dos Estados Unidos, pois grupos terroristas tendem a aparecer cada vez mais nas atuais condições de inexistência de canais políticos legítimos para expressar pontos de vista divergentes dos padrões ocidentais (e neoliberais) de globalização.

Mouffe defende, então, que, para enfrentar o desafio apresentado pelo terrorismo, é necessário instituir um verdadeiro pluralismo em nível mundial. Isso significaria romper com a convicção de que as democracias ocidentais devem ser universalizadas, de que elas representam o único tipo de regime legítimo, cujas instituições, em condições ideais, seriam escolhidas por todos os indivíduos racionais. Afinal, o compromisso com os valores e instituições democráticos não diz respeito a uma maior ou menor racionalidade das pessoas envolvidas nesse tipo de arranjo político. Tal compromisso só pode ser constituído, conforme explica Wittgenstein, citado por Mouffe (2000a), a partir de *formas de vida* democráticas que não surgem voluntariamente e que de maneira alguma podem ser impostas, pois precisariam ser cultivadas dentro e fora dos espaços institucionais de decisão.

Tipologias do agonismo

Como é possível constatar nas abordagens de Nietzsche, Arendt e Mouffe e seus comentadores, o agonismo possui características e usos bem diferentes para cada um deles.

Enquanto Nietzsche enxerga no agonismo a possibilidade do contínuo melhoramento do indivíduo com a manutenção das contradições existentes no tecido social, Hannah Arendt praticamente ignora qualquer ganho individual provindo do agonismo. Assim, para Arendt, o agonismo não possui ou não deve possuir um antagonismo, e o controle do *agon* deve ocorrer de forma desinteressada. Abordagem muito diferente da defendida por Chantal Mouffe. Para ela, o *agon* deve servir como uma domesticação do inerradicável antagonismo, numa tentativa de impedir a apatia política, admitindo que exclusões são inevitáveis.

Diante de visões tão diferentes, nos perguntamos, então: seria o agonismo um conceito essencialmente contestado?

QUADRO 1 – Tipologia do agonismo em Nietzsche, Arendt e Mouffe

	Nietzsche	Arendt	Mouffe
Influência	Grécia homérica.	Grécia homérica.	Gramsci e pós-estruturalismo.
Modelo	Perfeccionismo agonista; contestação perpétua das instituições e valores.	Agonismo desinteressado: liberdade e interação política.	Democracia agonista; antagonismo domesticado, inimigos viram adversários.
Objetivo individual	Aumento da vida produtiva. Mais que a vitória, importa a superação contínua.	Não há.	Diminuir a apatia em relação à participação política.
Objetivo social	Manutenção das contradições existentes no tecido social.	Singularidades unidas na diversidade: unir e separar indivíduos ao mesmo tempo em que se cria um espaço comum por meio das diferenças humanas.	Construir um espaço simbólico comum entre oponentes legítimos, em que decisões hegemônicas se manterão provisoriamente.
Contexto aplicado	Todas as esferas da vida social dos indivíduos e das instituições.	Somente na esfera pública, mas não se limitando a questões de interesse público.	Entre Estados, nos parlamentos e em práticas sociais e políticas não institucionais.
Estrutura	Não há regras ou normas; a disputa inicia quando uma norma é posta em discussão, mesmo que seja a própria democracia.	Não é uma luta destrutiva, nem como ação de exibição de si mesmo para o outro na esfera pública democrática.	Só existe na democracia; exclusões são inevitáveis, mas devem ocorrer pela disputa política e não moral.

Papel do antagonismo	Tudo em jogo, menos destruir o indivíduo; até mesmo a própria liberdade ou o sistema político se disputa;	Não há; visões desinteressadas não se impõem como antagonistas, mas como plurais.	Central, pois é o que funda a própria prática política.
Limite do <i>agon</i>	O adversário nunca será destruído; a contestação sempre estará aberta.	Qualquer ação política, em que as pessoas sejam motivadas por interesses e paixões individuais.	Desrespeito ao princípio ético-político de liberdade e igualdade para todos.
<i>Ethos</i> agonista	Cultivo da excelência, seja do indivíduo ou da sociedade.	Impessoalidade, ação e interação política com espírito público.	Cultivo de vidas democráticas; respeito ao pluralismo de valores.
Importância atual	Evita o conformismo e o nivelamento por baixo dos indivíduos; possibilita a afirmação das diferenças, o crescimento dos indivíduos e da sociedade.	Pressupõe um pluralismo distanciado de pontos de vistas subjetivos, o que impede que reivindicações por justiça sejam vistas como dogmas ideológicos.	Percebe a política como luta e conflito, contrapõe-se às atuais abordagens consensuais da democracia, que levam à apatia política.

Fonte: Elaboração própria.

Assim como outros conceitos da teoria ou da filosofia política, o agonismo se constitui como um objeto de disputa. Nas eternas tentativas de significação dos conceitos, sua fixação só se dá de maneira contingente e circunstancial, em relação às teias mais amplas de sentido em que cada conceito se articula. Ou seja, além da rede de articulações que cada autor em particular mobiliza, redes alternativas se formam paralelamente e disputam os significados e usos do mesmo conceito.

Nesse sentido, nos propomos a pensar o agonismo a partir da seminal contribuição de Walter Gallie, filósofo britânico que, na década de 1950, cunhou a expressão “conceitos essencialmente contestados” (CEC’s) (*Essentially Contested Concepts*), para tratar de conceitos sobre os quais pesam o constante deslizamento e a disputa de significados. Gallie (1956) desenvolveu uma série de critérios para distinguir tais disputas e reconhecer verdadeiros conceitos contestados. Nos limitaremos, aqui, a elencar rapidamente as características apresentadas pelo autor, utilizando, dentre elas, as que têm mais coerência no projeto do próprio Gallie, conforme contribuições posteriores ao seu trabalho (Silva, 2011), e que mais nos ajudam a entender o agonismo como um conceito essencialmente contestado. Assim, cada característica se tornará auto evidente no momento em que a articularmos ao conceito em destaque.

A primeira característica de um CEC é sua qualidade “avaliativa” (*appraisive*), associada a uma avaliação positiva sobre aquilo que descreve. Representa a dimensão de normatividade na análise política. Desenvolvimentos posteriores da teoria de Gallie, conforme Silva (2011),

acrescentam que um CEC pode atribuir também uma avaliação negativa, além de que ele não apenas avalia, mas também descreve um estado de coisas.

A segunda característica, "complexidade interna", aliada à terceira, "describibilidade variada", oferece a possibilidade de descrições diversas da realidade apontada pelo conceito. Em função justamente de sua complexidade interna, partes e componentes em sua confusa hierarquia são mobilizados de maneiras diferentes por cada usuário do conceito.

"Abertura" é a quarta característica dos conceitos essencialmente contestados, pois eles não permitem uma estabilização categórica de seu significado, admitindo mudanças diante de novas circunstâncias.

A quinta característica, por fim, "reconhecimento recíproco", deslocando-se das propriedades intrínsecas a um conceito, define seus modos de uso. Ou seja, quem o utiliza reconhece usos alternativos, porém sustenta sua posição tanto agressiva quanto defensivamente⁸.

De que maneira, portanto, o agonismo pode ser considerado um conceito essencialmente contestado?

Em primeiro lugar, parece não restar dúvidas de que a utilização desse conceito, tanto por Nietzsche e Arendt, quanto por Mouffe e pelos comentadores de cada um deles, além de descrever um estado de coisas ou uma realidade futura, atribui uma valência positiva àquilo que descreve, exibindo, assim, sua dimensão de normatividade. O agonismo em si é algo bom e que leva a bons resultados. Não à toa vem articulado, nos três casos, ao conceito de democracia que, segundo Gallie (1956: 184), é "o conceito político avaliativo *par excellence*". Além disso, o agonismo também se refere a uma situação social e/ou política ideal, projeta práticas a serem desenvolvidas e adotadas por indivíduos, grupos e/ou cidadãos. A própria articulação entre democracia e agonismo também já nos demonstra algo da complexidade interna do agonismo. Para Mouffe, por exemplo, os dois conceitos praticamente se igualam, a não ser pelo fato de que o agonismo, para ela, parece referir-se mais a um procedimento ou a um princípio de ação, enquanto a democracia estaria mais para um sistema político e/ou societário.

Vários conceitos, portanto, se articulam em cada uma das abordagens, caracterizando uma complexidade interna própria que, dessa forma, oferece esquemas diversos de describibilidade. Além da ligação com o conceito de democracia, em Mouffe, por exemplo, articulam-se, ainda, hegemonia, antagonismo, pluralismo, política, liberdade e igualdade, etc. Em Arendt, relacionam-se liberdade/política, interação, diversidade/pluralidade, ação desinteressada / impessoalidade, espaço/esfera pública / o mundo, etc. Nietzsche, por sua vez, relaciona o perfeccionismo agonista

⁸ Gallie apresenta ainda mais duas características dos CEC's que, pelos motivos expostos a seguir, não utilizaremos. A sexta característica, do "exemplar original", no sentido de que as disputas ocorrem porque há um objeto comum a ser disputado, cuja autoridade é reconhecida por todos os usuários, foi apresentada por Gallie numa tentativa de livrar-se das acusações de relativismo. Conforme as críticas, tal característica implodiria o projeto teórico do autor, uma vez que parece retornar a algum nível de essencialismo que a concepção do próprio Gallie não comportaria em seu intento original (Silva, 2011). Já a sétima característica indica que tais disputas conceituais seriam produtivas, gerando o aprimoramento das condições de uso do exemplar original. O problema, aqui, porém, é que nada assegura que haja algum tipo de "desenvolvimento" dos conceitos rumo a um aperfeiçoamento ou a usos superiores do que os feitos no passado (Silva, 2011).

e a autossuperação dos indivíduos com a manutenção da disputa, da contestação, etc. Cada uma dessas articulações, pela variedade de conceitos e as relações entre eles, possibilitam leituras diversas da realidade e a atribuição de pesos diferentes a cada conceito da rede de significados. Mouffe, por exemplo, parece ser a que mais valor atribui à articulação do agonismo com a democracia, enquanto Nietzsche tende ao individualismo e ao aristocratismo, e Arendt à pluralidade e diversidade humana em conjunto. Mouffe também é quem mais peso atribui ao antagonismo, em posição distinta da de Arendt, porém próxima de Nietzsche.

Esse ponto merece atenção. Mouffe (2015) entende que Arendt pertence a uma corrente de pensamento que considera o político como um espaço de deliberação pública e de liberdade, enquanto outras o veem como um espaço de poder, de conflito e antagonismo. A perspectiva de Mouffe sobre “o político” pertenceria a uma corrente do conflito. Segundo ela, Arendt fornece uma concepção de “agonismo sem antagonismo”, pois

ao colocar muita ênfase na pluralidade humana e destacar que a política lida com a comunidade e a reciprocidade de seres humanos que são diferentes, Arendt nunca reconhece a pluralidade como a origem de conflitos antagônicos. Em sua opinião, pensar politicamente é desenvolver a habilidade de ver as coisas a partir de perspectivas múltiplas (Mouffe, 2013:189).

Aliado à noção de antagonismo, assim, tanto em chave de semelhança quanto de diferença, outro relevante conceito nos três autores, que aparece confundindo a precária hierarquia da complexidade interna do agonismo, é o de pluralismo, em relação às suas consequências na vida política. Nietzsche, Arendt e Mouffe, bem como seus comentadores, se distanciam ou se assemelham de acordo com a avaliação que fazem sobre o papel do conflito, da disputa ou do antagonismo legítimos ou comportáveis dentro do *agon*.

Arendt parece conceber a possibilidade, ao menos em termos de um ideal longínquo, de que o espaço público seja regido pelo consenso resultante da interação entre opiniões diferentes, as quais realizam um acordo por meio da persuasão. Apesar de admitir o consenso com persuasão, indicando a dimensão hegemônica e de poder da concordância política, Arendt não desenvolve as consequências da impossibilidade de erradicação do antagonismo proveniente da diversidade humana e do pluralismo de valores, como faz Mouffe (2013).

Nesse sentido, Mouffe se aproxima mais de Nietzsche, porque em ambas abordagens a pluralidade não é vista como harmoniosa, já que algumas posições valorativas implicam a negação de outras. Pluralismo e antagonismo, portanto, seriam faces da mesma moeda. Em Nietzsche, mais do que uma dimensão ontológica a ser domesticada pela política agonista, o conflito e o antagonismo seriam benéficos à vida social, uma vez que a competição é o que engendra o melhoramento e a autossuperação dos indivíduos reunidos no *agon*, pois ali eles canalizam sua violência para atividades produtivas. Esse aspecto de canalização dos afetos ou paixões humanas no *agon* também está presente em Mouffe.

Há uma discordância, porém, entre a abordagem agonista de Mouffe e aquela derivada de Nietzsche, em comentadores como William Connolly e Lawrence Hatab, por exemplo. Bem como supostas discordâncias entre Mouffe e Bonnie Honig, esta seguidora de Hannah Arendt. Vejamos.

Mouffe – partindo de sua interpretação sobre o político como uma dimensão desencadeadora de conflitos, já que ontológica das práticas políticas e sociais – costuma atribuir aos teóricos agonistas a ideia de que eles apresentam um agonismo ou um pluralismo sem antagonismo, não dando a devida importância à manutenção do *agon* diante da diversidade de visões de mundo possíveis.

Segundo Castro e Zilio (2014: 16), Mouffe “cria um espantinho” ao dizer que Connolly e Honig possuem uma visão de “pluralismo sem antagonismo”, pois “Connolly nunca acreditou em uma política em que todas as diferenças seriam incluídas de modo harmônico e reconheceu que toda política, inclusive a democrática, passa pela hegemonia”. Da mesma forma, Honig, ao negar que desvincule o pluralismo do antagonismo, também critica Mouffe ao considerar que ela mantém uma leitura dicotômica da literatura sobre Arendt, opondo, por exemplo, o conflito e a deliberação (Castro; Zilio, 2014).

Por outro lado, Hatab considera que tanto Mouffe quanto Connolly e Honig possuem uma visão limitada do agonismo, pois só o admitem “entre aqueles que compartilham a defesa da liberdade e da igualdade, ainda que aceitem interpretações diferentes dessa defesa”, de forma que “deixam fora do *agon* muitas perspectivas” (Castro; Zilio, 2014: 30). Mouffe responderia que é impossível construir um espaço que comporte todas as visões de mundo, por mais formas de vida democráticas e plurais que se cultivem. Sendo assim, além do agonismo com os contrapesos da liberdade e da igualdade teoricamente possíveis no contexto ocidental, ela propõe um mundo multipolar, como já vimos, no qual visões de mundo incompatíveis e com modelos políticos, econômicos ou culturais diferentes dos do Ocidente teriam seus próprios espaços, medindo forças globalmente.

Assim, Mouffe parece ser a que mais esforço faz para diferenciar-se das outras perspectivas agonistas, embora as demarcações pareçam ser mais retóricas do que substanciais, principalmente em relação à polêmica sobre pluralismo, antagonismo e conflito⁹. De toda forma, as três vertentes de pensamento, unidas em seu intento de pensar uma política pacificada, se distinguem nas especificidades das descrições e características apontadas na tipologia e em relação ao peso que cada conceito possui na complexidade interna da noção de agonismo.

A título de conclusão...

⁹ Sobre isso, ver artigo de Castro e Zilio, *O agon entre os agonistas: controvérsias sobre conflito e pluralismo*. IX Encontro da ABCP. Brasília-DF, 2014.

A discussão em torno do antagonismo, por mais privilegiada que seja, nos serviu aqui apenas como exemplo das disputas em torno da rede de significados do agonismo – análises desde outras características também são possíveis. Tal discussão demonstra que Arendt e Mouffe se diferenciam mais do que Mouffe e Nietzsche. Além disso, como pudemos ver, as três vertentes conversam, reconhecendo, dessa maneira, usos alternativos do conceito. Dessa forma, contemplam a característica de reconhecimento recíproco dos conceitos essencialmente contestados.

Talvez a parte mais difícil de transportar ao nosso esquema de interpretação, desde Gallie, seja a condição de abertura dos CEC's. Diferente das disputas em torno do conceito de democracia, utilizado como exemplo pelo autor, em que os competidores vão modificando o significado do conceito em função de situações empíricas que valorizam ou desvalorizam princípios democráticos, a teorização sobre o agonismo, mesmo articulada à democracia e apesar de parecer aberta em termos do diálogo possível entre as correntes, permanece ainda conectada a visões quase puramente ideais e normativas, com pouca reflexão prática ou institucional. Isso dificulta mudanças de concepções baseadas em situações empíricas cambiantes, mantendo-se um debate amplamente teórico.

Ainda assim, todas as vertentes recuperam uma discussão que tem vindo à tona muito recentemente, tanto na história da filosofia política quanto na própria história humana, de abertura à democracia e, portanto, às formas de vida e pensamento que ela enseja. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que o simples reaparecimento do agonismo como um objeto de discussão já indica uma mudança empírica, ele ainda permanece como a dimensão menos tangível desse debate.

REFERÊNCIAS

ACAMPORA, Christa Davis. 2013. *Contesting Nietzsche*. University of Chicago Press.

ARENDT, Hannah. 1987. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. *A condição humana*. 2010. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 2011. São Paulo: Perspectiva.

_____. *A promessa da política*. 2008. Rio de Janeiro: Difel.

CASTRO, Jean Castro da; ZILIO, Lara Bethânia. 2014. *O agon entre os agonistas: controvérsias sobre conflito e pluralismo*. IX Encontro da ABCP. Brasília-DF.

CAVELL, Stanley. *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: University of Chicago, 1990.

_____. *Conditions nobles et ignobles: La Constitution du perfectionnisme moral émersonien*. Paris: L'Eclat, 1993.

COLAGUORI, Claudio. *Agon Culture: Competition, Conflict and the Problem of Domination*. Sitter Publications, Whitby, ON, Canada, 2012.

CONANT, James. *Nietzsche's Perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator*. In: SCHACHT, R. *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*. Illinois: Cambridge University Press, 2001.

CONNOLLY, William. *Identity/Difference*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

CONWAY, Daniel. *Nietzsche & the political*. London: Routledge, 1997.

EMERSON, Ralph Waldo. *Ensaio: primeira série*. Trad. Carlos Graieb e José Marcos Mariani de Macedo. Imago Editora, Rio de Janeiro, 1994.

FOSSEN, Thomas. *Agonistic critiques of liberalism: perfection and emancipation*. 2008. *Contemporary Political Theory*, v. 7, p. 376-394.

GALLIE, Walter. 1956. *Essentially contested concepts*. *Proceedings of Aristotelian Society*, v. 56.

HATAB, Lawrence J. 1995. *A nietzschean defense of democracy: an experiment in postmodern politics*. Chicago, Illinois: Open Court Publishing Co.

_____. 2002. *Prospects for a democratic agon: why we can still be nietzscheans*. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 24, p. 132-146.

HESÍODO. 2006. *Os Trabalhos e os Dias*. São Paulo: Iluminuras.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. 2001 *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. 2ed. New York/London: Verso.

MOUFFE, Chantal. 1999. *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

_____. 2000a *Por um modelo agonístico de democracia*. *Revista de Sociologia Política*, nº 25, p. 165-175.

_____. 2000b. *Deliberative democracy or agonistic pluralism*. *Political Science Series*, nº 72, pp. 1-17,.

_____. 2003. *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.

_____. Chantal Mouffe – Entrevista. *Revista da Faculdade de Direito - UFPR*, Curitiba, n.47, p.29-64, 2008.

_____. 2013. *Quais espaços públicos para práticas de arte crítica?* *Arte & Ensaio*, PPGAV/EBA/UFRJ, n. 27.

_____. 2015. *Sobre o político*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

NIETZSCHE, Friedrich W. 2005a. *A disputa de Homero*. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 letras.

- _____. 1999. (SE) Schopenhauer como Educador. Tradução Adriana M. Saura Vaz. Campinas: Faculdade de Educação/UNICAMP.
- _____. 2007. Escritos sobre política. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola.
- _____. 2005b *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1881. (KGB) *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*. Nachlass.
- OWEN, David. 2002. Equality, democracy, and self-respect: reflections on Nietzsche's agonal perfectionism. *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 24, p. 113–131.
- _____. *Nietzsche, politics and modernity*, London: Sage, 1995.
- _____. 2013. Nietzsche's freedom: the art of agonistic perfectionism. In: *Nietzsche and political thought*. Edited by Keith Ansell-Pearson. London: Bloomsbury, p. 71-81.
- RAWLS, John. Uma teoria da justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SIEMENS, Herman. 2012. A atitude de Nietzsche em face da lei. *Cadernos Nietzsche*, v. 31, p. 71-85.
- _____. 2002. Agonal communities of taste: law and community in Nietzsche's philosophy of transvaluation. *The Journal of Nietzsche Studies*, v. 24, p. 83-112.
- _____. 2009. Nietzsche's critique of democracy (1870 – 1886). *Journal of Nietzsche Studies*, v. 38, p. 20-37.
- _____. 2008. Yes, No, Maybe So... Nietzsche's equivocations on the relation between democracy and 'grosse Politik'. In: *Nietzsche, power and politics*. Edited by Siemens, Herman / Roodt, Vasti. Walter de Gruyter, p. 231-268.
- SILVA, Ricardo. 2011. *Historicismo e disputas conceituais na teoria política*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo.
- TULLY, J. Public Philosophy in a New Key, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- VILLA, Dana R. 1996. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1999. *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2000. Democratizing the agon: Nietzsche, Arendt, and the agonistic tendency in recent political theory. In: *Why Nietzsche still? Reflections on drama, culture and politics*. Ed. Alan D. Schrift. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, p. 224-246.
- ZILIO, Lara Bethânia. 2014. *O agonismo no pensamento político de Hannah Arendt*. Dissertação de Mestrado. UFSC, Florianópolis.