



Christiana Lamazière

**Problematizando o conceito de poder em Foucault e suas
conseqüências para pensar o político na Teoria de
Relações Internacionais**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio.

Orientador: Prof. NizarMessari

Rio de Janeiro
Dezembro de 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



Christiana Lamazière

**Problematizando o conceito de poder em Foucault e suas
conseqüências para pensar o político na Teoria de
Relações Internacionais**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais do Instituto de Relações Internacionais do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Nizar Messari

Orientador

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. Mônica Herz

Instituto de Relações Internacionais –PUC-Rio

Prof. Rafael Antonio Duarte Villa

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP

Prof. João Franklin Abelardo Pontes Nogueira

Coordenador Setorial do Centro
de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 13 de dezembro de 2007

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Christiana Lamazière

Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2003). Mestre em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio (2007). Diplomata de carreira desde 2006.

Lamazière, Christiana

Problematizando o conceito de poder em Foucault e suas conseqüências para pensar o político na Teoria de Relações Internacionais / Christiana Lamazière ; orientador: Nizar Messari. – 2007.

145 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Inclui bibliografia

1. Relações internacionais – Teses. 2. Teoria de Relações Internacionais. 3. Perspectivas críticas. 4. Pós-estruturalismo. 5. Michel Foucault. 6. Conceito de poder em Foucault 7. Concepção do político em Foucault. 8. O político como guerra. I. Messari, Nizar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD: 327

Agradecimentos

Ao meu orientador, Professor Nizar Messari, pelo estímulo e pela troca de idéias sempre inteligente e sensível e por ter transformado o mestrado em algo muito mais importante do que o aprendizado intelectual: uma experiência de humanidade.

Ao CNPq, a CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao Pedro Andrade, pelo carinho sempre presente e por ser sempre um estímulo intelectual tão importante em minha vida.

Ao Bruno Neves, pela amizade incansável e por ter me ajudado a lidar com questões práticas essenciais para a finalização da dissertação.

Aos meus pais, por terem sempre favorecido uma educação crítica e livre.

Às minhas colegas de mestrado, Helena, Kelly, Raphaela, Caroline e Maria Cecília, que me cativavam diariamente por seu misto de humor e inteligência tão difícil de encontrar.

Aos demais colegas da PUC-Rio.

Aos professores que participaram da Comissão Examinadora.

Aos Professores João Pontes Nogueira, Maria Regina Soares de Lima e Letícia Pinheiro, por me confrontarem sempre com desafios intelectuais e por me ensinarem a riqueza e a importância do pluralismo de idéias e percepções.

A todos os professores e funcionários do Departamento pelos ensinamentos e pela ajuda.

A todos os amigos e familiares que de uma forma ou de outra me estimularam ou ajudaram.

Resumo

Lamazière, Christiana; Messari, Nizar (Orientador). **Problematizando o conceito de poder em Foucault e suas conseqüências para pensar o político na Teoria de Relações Internacionais**. Rio de Janeiro, 2007. 145p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação objetiva problematizar o conceito de poder presente na filosofia de Michel Foucault a fim de mostrar as suas conseqüências para se pensar o político na Teoria de Relações Internacionais (RI). Busca, desse modo, aprofundar o diálogo com as vertentes críticas que contestam os pressupostos do realismo desde a década de 80. Mesmo se tais perspectivas já obtiveram certa visibilidade na área de Teoria das Relações Internacionais, as teorias que seguem o pós-estruturalismo continuam confinadas às margens do pensamento de RI. A presente dissertação busca, portanto, explorar o conceito chave do pensamento de Foucault, o poder, para expor tanto os pressupostos quanto as implicações de sua utilização para se pensar a política global. Por meio da análise do modo com que Foucault trabalha o conceito de poder, conclui-se que o filósofo apaga, em grande medida, as fronteiras normativas entre os conceitos de poder e violência. Como conseqüência dessa indiferenciação conceitual, Foucault concebe o fenômeno político como campo de forças, como acontecimento estratégico ou como a “continuação da guerra por outros meios”. Pretende-se, por meio deste trabalho, pensar acerca da desejabilidade normativa de tal concepção política e de sua capacidade de prover um modelo capaz de constituir alternativa ao realismo em RI. A dissertação contrapõe, finalmente, a visão do político de Foucault a visões que outras perspectivas críticas, como aquelas inspiradas pelos trabalhos da Escola de Frankfurt, oferecem para se pensar um novo paradigma teórico e prático para a política global.

Palavras-chave

Teoria de Relações Internacionais – Perspectivas Críticas – Pós-estruturalismo – Michel Foucault – Conceito de poder em Foucault – Concepção do político em Foucault – O político como guerra.

Abstract

Lamazière, Christiana; Messari, Nizar (Orientador). **Problematizing the concept of power in Foucault and its consequences for thinking the political in International Relations Theory**. Rio de Janeiro, 2008. 145p. MSc Dissertation – Instituto de Relações Internacionais. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation problematizes the concept of power present in Michel Foucault's philosophy in order to show its consequences for thinking the political in International Relations (IR) Theory. It seeks to deepen the dialogue with the critical perspectives that question the assumptions of realism since the 1980s. Even if such critical perspectives have already obtained some visibility in International Relations Theory, poststructuralist theories remain confined to the margins of IR thought. This dissertation seeks, consequently, to explore the key concept of Foucault's thought, power, in order to reveal its assumptions as well as its implications for thinking about global politics. By means of the analysis of the way Foucault constructs his concept of power, we arrive at the conclusion that the philosopher erases the normative borders between the concepts of power and violence. As a consequence of his conceptual indifferentiation, Foucault conceives the political phenomenon as a field of forces, as a strategic event or as "a war continued by other means". This work seeks to question the normative desirability of such a conception of the political and about its capacity to provide an alternative model do realism in IR. This dissertation opposes, finally, Foucault's vision of the political to visions that other critical perspectives, such as those inspired by the works of the Frankfurt School, offer to help us think another theoretical and practical paradigm for global politics.

Keywords

International Relations Theory – Critical perspectives – Poststructuralism – Michel Foucault – Concept of power – Concept of the political – The political as a war.

Sumário

1. Introdução	8
2. Foucault e seu conceito de poder	15
2.1. Introdução	15
2.2. Conceito de poder: essencialmente contestado	19
2.3. Foucault	29
2.4. O poder em Foucault	33
2.4.1. Vigiar e Punir	38
2.4.2. História da sexualidade I – A vontade de saber	44
3. Visão do político como antagonismo	57
3.1. Introdução	57
3.2. Foucault e a inversão da proposição de Clausewitz	60
3.3. Mouffe: por uma política democrática radical	75
3.4. Conclusão	95
4. Cosmopolitismo: introdução geral ao tema	99
4.1. Introdução	99
4.2. Globalização	104
4.3. Cosmopolitismo existente	107
4.4. Cosmopolitismo como teoria normativa de RI	111
4.4.1. O cosmopolitismo de Linklater: por uma comunidade dialógica	116
4.4.2. O cosmopolitismo de Benhabib: pertencimento e cidadania	128
5. Conclusão	136
6. Referências bibliográficas	142

Introdução

Esta dissertação pretende abordar tema muitas vezes menosprezado na teoria de Relações Internacionais (RI): o político. Apesar de os vários modos de referir-se à disciplina de RI incluírem a palavra “política” - política internacional ou, para os adeptos do realismo político, “política de poder” –, poder-se-ia dizer que o pensamento hegemônico em RI raramente lida com o fenómeno político. Grande parte das vezes, contenta-se com pensar a violência que, muitas vezes, caracteriza as relações inter-estatais. Tal violência é comumente considerada como parte intrínseca das relações entre comunidades fechadas.

Apesar de recorrente, diversos autores buscaram explicar a origem da guerra entre as nações. Esse tema é o foco principal das abordagens realistas, as quais buscam as razões da violência entre Estados, mas, partindo de perspectivas pessimistas, não são capazes de vislumbrar meios de escapar dessa lógica. Se o realismo clássico de um Morgenthau identifica a fonte da violência na natureza humana e do fenómeno político, visto como a busca incessante pelo poder (MORGENTHAU, 2005), Waltz interpreta tal estado de coisas como decorrente da estrutura do sistema internacional (WALTZ, 2001).

Entretanto, a natureza supostamente violenta das relações internacionais era, até pouco tempo atrás, sempre atribuída a algum elemento positivo, isto é, realmente existente, exterior à teoria de RI, que determinava a política entre as nações. É apenas com o surgimento do Terceiro Debate das RI que alguns teóricos começam a problematizar o próprio pensamento sobre as relações internacionais e a indagar se não seria esse pensamento a origem da natureza violenta da política global.

Com efeito, o Terceiro Debate possibilitou uma crítica epistemológica à hegemonia do positivismo na teoria de RI e, desse modo, mostrou que, ao estabelecer determinadas condições de possibilidade do conhecimento, a epistemologia positivista terminava por restringir as possibilidades de transformação da realidade. A longa hegemonia da epistemologia positivista e das teorias racionalistas do *mainstream* – principalmente a realista – contribuiu para

despolitizar as relações sociais que acontecem na esfera global, esvaziando a possibilidade de se contestar a “realidade internacional” e de imaginar outras possibilidades. De acordo com Rengger e Hoffman, “[t]he development of the discipline has resulted in the adoption of an often unstated, narrow understanding of politics and what constitutes the political. These limited understandings and definitions constitute a form of closure which leaves no room for an open-ended, open-textured understanding of politics and what constitutes political space” (RENGGER e HOFFMAN, 1992, 133). A epistemologia positivista, ao identificar o atual estado de coisas com a realidade em si, isto é, com uma essência da realidade, terminou por provocar um círculo vicioso em que a política de poder, concebida pelo realismo como único instrumento efetivo de ação na política internacional, perpetua a violência.

As teorias críticas que surgiram com o Terceiro Debate, por sua vez, buscaram desmistificar a idéia de que a violência faz parte da natureza das relações internacionais. Para tanto, buscaram, muitas vezes, localizar a fonte da violência presente na política global nas teorias que buscam explicar essa “realidade”. Conforme afirmado acima, a epistemologia positivista foi considerada como uma das grandes culpadas por perpetuar a idéia de que o meio internacional caracteriza-se mais pelo conflito do que pela cooperação. A fim de substituir essa epistemologia, os teóricos críticos buscaram diversas epistemologias alternativas, em que o elemento constante é a noção de que não se pode chegar à realidade objetiva, pois não existe dicotomia entre o sujeito e o objeto.

Se é impossível obter uma correspondência perfeita entre a apreensão intelectual dos “fatos” e a própria realidade, as novas epistemologias introduzidas pelos teóricos de RI pregavam o pós-positivismo, isto é, a noção de que a realidade é socialmente construída pelo sujeito. Diversos graus de pós-positivismo foram adotados pelos teóricos críticos, constituindo uma ampla gama que vai desde o realismo científico adotado por Alexander Wendt (WENDT, 1999) até o pós-estruturalismo de autores como R. B. J. Walker e David Campbell.

Entre as várias teorias críticas que surgiram com o Terceiro Debate, encontramos teorias influenciadas pelo pensamento de Jürgen Habermas, filósofo da segunda geração da Escola de Frankfurt, denominadas de Teorias Críticas de RI. Assim como grande parte das perspectivas que criticaram a epistemologia que

embasa o realismo, o pós-positivismo das Teorias Críticas as levou a questionar a realidade descrita pelas teorias hegemônicas de RI. Por meio desse questionamento, essas teorias buscaram enfatizar que o objetivo da teoria não deve ser a mera apreensão da realidade, mas a transformação dessa realidade visando a emancipação do ser humano. Conscientes da herança marxista e sua ênfase na igualdade que carrega a Escola de Frankfurt, a Teoria Crítica, por meio de autores como Linklater, enfatiza a necessidade de se corrigir assimetrias na política global. Para tanto, a Teoria Crítica considera que a criação de normas e instituições globais cada vez mais legítimas e justas é o caminho para concretizar o ideal da emancipação humana. Nesse sentido, a Teoria Crítica afirma um ideal normativo, afirma a escolha de princípios políticos e busca a sua concretização por meio de uma *praxis* política orientada.

A concretização da emancipação no plano global pode ocorrer de diversas maneiras. Entretanto, conforme se verá no decorrer desta dissertação, um dos locus preferidos dos teóricos críticos para questionar as assimetrias existentes nas relações internacionais é a exclusão perpetrada pelo Estado. Com efeito, a figura do Estado, tão central e tão pouco teorizada na disciplina de RI, efetua um corte conceitual e efetivo que separa a comunidade política doméstica das relações internacionais que ocorrem entre Estados. Nesse sentido, as palavras de Walker são apropriadas: “because states are, because states monopolize what it means to be political and where one can be political, it is not possible to make claims about world politics, except as a way of describing relations among states. For politics supposedly occurs within” (WALKER, 1995, 29).

Conforme afirma Walker, o senso comum da disciplina se constitui em torno da idéia de que a política e a construção de normas e instituições democráticas apenas pode ocorrer dentro do Estado, onde existiria, supostamente, uma comunidade homogênea de cidadãos. No plano externo, a prevalência da diferença cultural e do pluralismo de valores impediria que qualquer negociação acerca de instituições e normas fosse possível. Desse modo, poder-se-ia apenas estabelecer relações de interesse entre os Estados, e não uma política em que valores ligados ao bem comum são discutidos. Num ambiente marcado pela diferença, a ausência de uma linguagem cultural e valorativa comum constituiria empecilho para o estabelecimento de um diálogo político.

É esse senso comum que a Teoria Crítica em RI busca contestar. Em que pese à sua epistemologia pós-positivista, trata-se de perspectiva que almeja resgatar a possibilidade de estabelecer certos universais, mesmo que estes não sejam equivalentes à verdade e outras noções essencialistas que herdamos da filosofia grega. Com efeito, Habermas considera que, mesmo se não existem princípios e normas universais *a priori*, é possível construir, por meio do uso da razão comunicativa, consensos em torno de princípios e normas que garantam uma liberdade mínima para todos os seres humanos. Deve-se construir um consenso em torno da garantia desse mínimo de liberdade, pois, se não houvesse a garantia da liberdade de expressão, por exemplo, o princípio da auto-determinação estaria seriamente ameaçado. O princípio da auto-determinação, por sua vez, juntamente com os direitos humanos universais, constitui um dos pilares essenciais da democracia moderna. É esse princípio, afinal, que garante que comunidades política determinem sua identidade livremente e, desse modo, possam sobreviver como comunidades diferentes no âmbito global.

A Teoria Crítica, portanto, visa estender para o plano internacional elementos de democracia que são cada vez mais fundamentais no interior dos Estados. Para um teórico das RI habermasiano, como Andrew Linklater, normas internacionais cada vez mais democráticas são o melhor caminho para a emancipação do ser humano. Para que tais normas concretizem esse ideal de democracia, entretanto, é preciso que a humanidade como um todo possa participar de sua elaboração e, por meio de sua acquiescência, outorgue legitimidade às normas. Com efeito, de acordo com a Teoria Crítica, é somente quando normas e instituições são vividas como legítimas que elas deixam de ser *locus* de opressão e passam a ser instrumento político de emancipação.

Portanto, para a Teoria Crítica, o objetivo da teoria de RI deve ser a crescente universalização de arranjos democráticos globais, visando a inclusão de toda a humanidade em comunidade dialógica de discurso, onde seja possível negociar normas e princípios e, desse modo, chegar a um consenso que permita a inclusão de toda a humanidade em uma verdadeira comunidade política. Essa é, efetivamente, a vertente habermasiana nas RI que será explorada no último capítulo, para mostrar as possibilidades existentes para uma rearticulação do paradigma do político no nível global.

Os dois primeiros capítulos da dissertação, entretanto, centrarão sua análise em outra perspectiva crítica que surge, nas RI, a partir do Terceiro Debate: o pós-estruturalismo. O pós-estruturalismo empreendeu uma das críticas mais ferozes à hegemonia do realismo nas RI e, assim, constitui-se em promessa de libertação da teoria de RI de todos os sentidos comuns realistas que impediam que se pensasse o político nas relações internacionais. Ao identificar a própria teoria de RI como uma forma de poder, os pós-estruturalistas politizaram a própria teoria, tornando-a um espaço de contestação política.

Entre os vários filósofos pós-estruturalistas que influenciaram essa perspectiva crítica em RI, podemos citar Jacques Derrida, Gilles Deleuze, mas, principalmente, Michel Foucault, pensador francês que teve enorme impacto nas ciências sociais, sobretudo nos Estados Unidos. Por meio de seus estudos sobre o poder e suas várias manifestações na sociedade, Foucault mostrou que não se deve atentar para os excessos do poder apenas no Estado, *locus* onde tradicionalmente ele é pensado, mas que se deve atentar para o modo com que o poder está presente até nos espaços mais protegidos de liberdade do ser humano.

Em seus estudos sobre as disciplinas, consagrados em livros como “Vigiar e Punir” e “História da Sexualidade”, Foucault mostrou que até mesmo a humanização do direito penal ou o discurso supostamente emancipatório sobre o sexo são apenas meios de controlar os corpos e produzir subjetividades. Para Foucault, o homem do Iluminismo, humanista e caracterizado pelo livre arbítrio e a possibilidade da autonomia da razão, não seria, ele próprio, nada mais do que um produto do poder. Desse modo, Foucault visa mostrar que até mesmo a liberdade que pensamos ser o bem fundamental de todo ser humano, é apenas uma construção política, uma ilusão que visa manter a liberdade dentro de confins aceitáveis pelo poder.

Por meio dessa crítica da idéia de que a liberdade é o bem fundamental do ser humano, Foucault operou uma crítica do liberalismo político. Esta perspectiva filosófica, produto do Iluminismo e, supostamente, instrumento essencial para a emancipação do ser humano das mais diversas estruturas de opressão, tornou-se um dos focos principais da crítica foucaultiana. Ao identificar no direito e nas instituições liberais modos de opressão da diferença, Foucault mostrou que o universal que reivindica toda norma é apenas um modo de mascarar o poder. Foucault mostrou, ademais, que normas e instituições são instâncias de produção

das subjetividades, o que faz que o poder tome conta até mesmo da suposta autonomia da razão. Desse modo, para o filósofo francês, é preciso ressaltar que o liberalismo político não é um instrumento de emancipação do ser humano, mas a perpetuação de sua submissão.

A fim de elucidar de que modo Foucault chega a essa concepção bastante pessimista do liberalismo político, a presente dissertação enfatizará, em seu primeiro capítulo, a análise do conceito de poder de Foucault. Com efeito, é a hipótese central deste trabalho que o modo pelo qual Foucault traça as fronteiras conceituais em torno de seu conceito de poder produz uma definição que confunde poder com violência. Ao excluir a questão da legitimidade de sua filosofia política, Foucault perde a oportunidade de perceber que o poder se expressa, muitas vezes, de modo consentido e legítimo. Se o poder fosse sempre sentido como força bruta, como irrupção de uma vontade arbitrária, a sua instituição na sociedade estaria constantemente sujeita à reversão brutal. Se assim fosse, o poder jamais poderia se manter como poder e construir uma determinada ordem, pois a mancha da ilegitimidade contaminaria toda ordem política.

Conforme o primeiro capítulo e, mais precisamente, o segundo explicitarão, essa concepção de poder como violência, presente na filosofia foucaultiana, levou a uma visão do político bem particular. Trata-se de uma concepção que não vislumbra fronteiras conceituais entre o político e a violência, que os confunde em um só fenômeno e que, portanto, não diferencia entre métodos aceitáveis e inaceitáveis no âmbito da política. Ao inverter, em seu curso no Collège de France, “Il faut défendre la société”, a proposição clausewitziana e afirmar que a política consiste na guerra continuada por outros meios, Foucault enfatizou uma visão do político que, à semelhança do pensamento de Carl Schmitt, concebe o fenômeno político como um antagonismo ou um confronto entre amigo/inimigo.

É de se indagar até que ponto tal paradigma do político contribui para a formulação de um paradigma político mais democrático na teoria de RI. Com efeito, mostrar-se-á que a incorporação da visão do político como guerra em teorias que pensam a política global pode terminar por aprofundar a lógica da identidade/diferença que caracteriza teorias como o realismo político em RI. Chantal Mouffe, teórica política que reinvidica um paradigma político agonista,

será utilizada para mostrar que a visão do político inspirada por Foucault apenas consagra a idéia de que a divisão entre o eu e o outro é constitutiva do político.

Pressupor-se-á, neste trabalho, que a demarcação de fronteiras entre o eu e o outro, isto é, entre a comunidade política doméstica (o *demos*) e o resto da humanidade é uma exclusão injusta. Afinal, trata-se de uma fronteira que afirma que o político, concebido de modo habermasiano como esfera de deliberação e diálogo, apenas ocorre entre os cidadãos que pertencem a um mesmo Estado. Desse modo, restringe-se o tipo de encontro que pode ocorrer com estrangeiros a relações que precluem um diálogo mais sincero, a relações caracterizadas por objetivos estratégicos. Se o realismo político já afirmava que as relações com o outro devem seguir o padrão da busca pelo poder, a concepção da política como guerra, presente na filosofia de Foucault, não parece apresentar uma alternativa muito promissora.

2

Foucault e seu conceito de poder

2.1

Introdução

Este capítulo visa demonstrar de que modo a construção do conceito de poder que permeia a obra de Michel Foucault o torna semelhante ao de violência. De início, tal análise não busca sugerir qualquer juízo de valor ou propor a substituição do conceito por outro que reflita melhor a realidade. Busca-se tão-somente examinar as conseqüências advindas da definição conceitual foucaultiana. Isso se deve à pressuposição de que definições conceituais têm um peso importante tanto para a teoria quanto para a prática política. Ao adotar tal ponto de vista, partimos de perspectiva claramente pós-positivista, que deseja evitar o ahistoricismo e a despolitização pretendida pelas teorias tradicionais de RI (ASHLEY, 1986, 256). Entretanto, diferentemente de algumas versões do pós-estruturalismo, o pós-positivismo ao qual nos alinhamos não privilegia apenas o estudo das exclusões efetuadas pelo conhecimento.

Entre os vários pensadores que influenciaram os autores pós-positivistas que adquiriram crescente relevo na cena de RI nos últimos anos, filósofos como Foucault nos ajudaram a entender de que modos a pretensão à ciência e ao conhecimento absoluto podem ser motores de exclusões e discriminações na sociedade global. Conquanto a análise desse tipo de exclusão seja essencial para desfazer inúmeras injustiças, é necessário analisar, igualmente, questões de exclusão sob outros pontos de vista, como, por exemplo: a dimensão normativa, a sociológica e a praxeológica (LINKLATER, 1992, p. 1634). A primeira diz respeito a justificações filosóficas, a segunda ao funcionamento das exclusões e, a terceira, às conseqüências dessas exclusões para a ação humana. Assim, é preciso estudar todo pensamento buscando os efeitos de seus conceitos-chave sobre essas três dimensões. Não podemos nos conformar em examinar severa e rigorosamente apenas as teorias do *mainstream*, atualmente contestadas pelas novas teorias oriundas do Terceiro Debate. Devemos utilizar o instrumento crítico igualmente

para examinar as chamadas Teorias Críticas. É nesse contexto que se insere a presente busca pelas implicações do conceito de poder foucaultiano, incorporado por diversos autores pós-estruturalistas das RI, como R.B.J. Walker, Richard Ashley, Vivienne Jabri e tantos outros. Apesar de tais autores não se mostrarem foucaultianos o tempo todo e oscilarem constantemente entre o foucaultianismo e um certo derridianoismo, o conceito de poder de Foucault norteia o trabalho de inúmeros autores contemporâneos.

Daí a extrema importância de uma análise conceitual mais aprofundada. De início, no auge do Terceiro Debate, as teorias pós-positivistas provocaram, em muitos, uma atitude celebratória (LAPID, 1989, p. 237), justificada pelo surgimento de oportunidades e potencialidades teóricas. Devemos perseguir essas oportunidades na presente análise e ter em mente que, ao encontrarem-se sempre já inseridos em contextos teóricos, conceitos têm o efeito não apenas de confirmar determinado modo de pensar, mas estão imbuídos de toda uma filosofia que os antecede e os legitima. Nesse sentido, conforme afirma William E. Connolly em “The terms of Political Discourse” (CONNOLLY, 1993, vii), conceitos políticos possuem implicações normativas.

Nesse sentido, a definição do conceito de poder possui conseqüências importantes para a delimitação do fenômeno político e para sua caracterização. De uma perspectiva construtivista, Stefano Guzzini afirma que uma análise conceitual do poder deve responder a duas perguntas: qual o significado do poder e quais são os efeitos do conceito, isto é, qual a sua dimensão “performativo” (GUZZINI, 2005, 495). A busca das conseqüências performativas do poder, procuraria, então, o significado do conceito a partir do que o seu uso faz. Se não é possível encontrar um significado neutro do poder, uma vez que todo conceito está imbuído de teoria e, portanto, pertence à uma totalidade teórica ou meta-teórica particular, é preciso, no entanto, analisar as suas implicações performativas. Tal análise deve consistir na compreensão das conseqüências da definição de poder para a delimitação do fenômeno político e em mostrar que “[b]ecause they define the realm of politics, attributions of power are themselves part of politics” (GUZZINI, 2005, 509). As implicações normativas do conceito de poder são, portanto, dignas de consideração.

O pensamento de Foucault, que, no final de sua vida, o autor define como continuação do projeto kantiano explicitado em “Was ist Aufklärung?”, ou seja,

como pergunta que questiona “what is this ‘now’ within which all of us find ourselves; and who defines the moment at which I am writing?” (FOUCAULT, 1994, 139) gerou conceito de poder que, em si, pode ser considerado como encerrando uma crítica à Modernidade. Ao longo de suas análises históricas e conceituais, Foucault indagou acerca das condições de possibilidade da Modernidade e dos modos em que essa perspectiva condiciona nossa maneira de agir e pensar no mundo. O conceito de poder é, portanto, elemento-chave nessa obra, pois, ao mesmo tempo em que ele decorre da perspectiva filosófica foucaultiana mais ampla – de sua epistemologia –, ele a informa.

A fim de examinar tanto o aspecto analítico quanto performativo do conceito de poder foucaultiano, far-se-á necessário examinar os textos do autor diretamente, em vez de recorrer à suas implicações, mediadas, nos autores pós-estruturalistas de RI. Durante a presente pesquisa, foi necessário, portanto, selecionar alguns textos do filósofo que nos pareceram abordar a questão do poder de modo mais claro e consciente. Inegavelmente, trata-se de empreitada arriscada, pois, conforme consta das primeiras páginas do próprio “Cambridge Companion to Foucault”, “as the enterprise of interpretation is usually understood, interpretation of Foucault is guaranteed to distort his thought” (GUTTING, __, p. 1 – cbridg compani). Gutting justifica o seu pessimismo com base no fato de cada livro de Foucault ser caracterizado por preocupações e abordagens específicas à empreitada particular, e não por consistir em teoria ou instrumento de progresso intelectual (Gutting, __, p.2).

Outro problema que se coloca para aquele que busca destrinçar o conceito de poder em Foucault é o fato de sua filosofia ser um manifesto contra generalizações e elaborações de análises “totalizantes”. Nesse sentido, afirmar que o filósofo possui um – e não múltiplos – conceito de poder preponderante, que permeia grande parte de seu pensamento e influencia outras correntes das ciências sociais pode parecer um ato de violência contra um pensamento que, desde o início, sublinha o perigo das leituras totalizantes. Foucault se insurge, constantemente, contra a grande teoria e recusa essa denominação para o seu pensamento. Em que pese a esse *caveat*, concordamos com Gutting quando afirma que Foucault nos oferece, além das inovações metodológicas como a genealogia, “successively deeper and mutually supporting theories of knowledge, power, and the self” (GUTTING, __, p. 2). Poder-se-ia afirmar que Foucault constrói, de

certo modo, teorias, mas que suas construções estão sempre subordinadas a um objetivo de emancipação particular (GUTTING, ___, p. 3). Ainda segundo Gutting, as “teorias” de Foucault são “temporary scaffoldings, erected for a specific purpose, that Foucault is happy to abandon to whomever might find them useful, once he has finished his job” (Gutting, ___, p. 16). Nesse sentido, poderíamos afirmar que, para o filósofo, os conceitos são um instrumento de batalha, uma arma utilizada para um fim específico, mas que pode ser abandonada no momento seguinte. Se essa perspectiva conceitual serve bem aos objetivos de uma verdadeira Crítica, no sentido etimológico do grego *krinein*, ou seja, cortar, separar, discriminar (HANSSEN, 2000, 4), ela negligencia, ao mesmo tempo, o fato de que o conceito, ou a arma, permanecem disponíveis, após o uso, para serem empunhados por outros objetivos.

Apesar da dificuldade em aproximar o conceito de poder foucaultiano, este tornou-se tão influente nas ciências sociais, que é possível identificar alguns textos seminais a partir dos quais se deve trabalhar. A busca do conceito de poder em Foucault se concentrará no que se costuma chamar da segunda fase da filosofia foucaultiana, quando ele abandona o projeto mais delimitado de pensar a arqueologia das ciências humanas para dedicar-se a uma pesquisa mais orientada por considerações ligadas à filosofia política (HANSSEN, 2000, 37). De acordo com estudiosos do autor, a “teoria” do poder de Foucault estaria concentrada, basicamente, em livros como “A História da Sexualidade” (Gutting, ___, p. 20 //, ou seja: Gary Gutting, Foucault: a very short introduction, está no Cambridge Companion to Foucault, Cambridge University Press; 2nd edition (July 25, 2005)). Nesse livro, o objetivo do autor seria encontrar uma teoria capaz de elucidar a existência de uma forma de conhecimento sobre o sexo (Gutting, ___, p. 20) que não é apenas uma análise da sexualidade, mas um modo de controlá-la e produzi-la de determinada maneira. De acordo com Gutting, a “teoria” do poder de Foucault também teria sido utilizada em outros domínios, como na análise do surgimento da prisão moderna, em “Vigiar e Punir” (Gutting, ___. p. 20). Parece haver consenso entre os analistas que “A História da Sexualidade” e “Vigiar e Punir” constituem livros seminais de Foucault no que diz respeito à sua concepção do poder.

Mais recentemente – e de muito interesse para a presente dissertação –, os cursos do filósofo no “Collège de France” têm sido objeto de análise detida por

aqueles que se interessam pela dimensão de filosofia política da obra de Foucault. De fato, o autor não apenas refletiu profundamente sobre questões de teoria do conhecimento (sobretudo nos primeiros livros), mas, ao privilegiar o nexo poder/conhecimento desde o início de suas investigações, tendeu a aproximar-se crescentemente das preocupações da filosofia política. Absorvido por idéias como o poder, o direito, a justiça, a legitimidade e a soberania, o autor, a partir de determinado momento, aproximou-se crescentemente de um pensamento do político, o que é, certamente, de interesse para uma teoria da Política internacional. É, sobretudo, nos cursos do Collège de France que encontraremos uma discussão sobre o poder e a violência, fenômenos centrais nas sociedades humanas.

De início, procederemos a uma análise do conceito de poder nos textos considerados seminais para a temática e que a abordam de modo mais direto, quais sejam: “Vigiar e punir” e “História da sexualidade I – a vontade de saber”. Nesses livros, Foucault não só contesta as concepções hegemônicas que nossa sociedade tem do poder, mas mostra que o poder deve ser compreendido como algo cuja força determina os próprios sujeitos, eliminando, em grande medida, a possibilidade de resistência.

2.2

Conceito de poder: essencialmente contestado

Mesmo em teorias mais convencionais, preocupadas com o rigor e a constância conceituais, a análise do poder se apresenta como tarefa extremamente complexa. Isto se deve, segundo Steven Lukes, a três fatores principais. Em primeiro lugar, o conceito de poder é primitivo, ou seja, “its meaning cannot be elucidated by reference to other notions whose meaning is less controversial than its own” (LUKES, 2005, 477). Em diversos contextos, por exemplo, os autores recorrem ao conceito de interesse para explicar o poder. O conceito de interesse, entretanto, tem significado tão complexo e polêmico quanto o de poder. Ademais, o conceito de poder é essencialmente contestado, porquanto qualquer julgamento sobre a presença ou não de relações de poder implica “various controversial assumptions, among them assumptions about what is important or significant” (LUKES, 2005, 477). Por fim, a definição de poder é disputada porque se trata de

conceito com efeitos performativos: “how we conceive of power makes a difference to how we think and act in general, and especially in political contexts” (LUKES, 2005, 477).

A análise conceitual proposta por Guzzini, ao investigar os aspectos performativos do conceito de poder, mostra que a utilização desse conceito desempenha papel determinante no discurso político moderno (GUZZINI, 2005, 497): “[a]ttributing power to an issue immediately raises the stakes for political justification (since we could have done things differently) of action or non-action. [...] The definition of power thus becomes part and parcel of politics itself” (GUZZINI, 2005, 497).

No mesmo sentido, Connolly afirma que “to acknowledge power over others is to implicate oneself in responsibility for certain events and to put oneself in a position where justification for the limits placed on others is expected. To attribute power to another, then, is not simply to describe his role in some perfectly neutral sense, but is more like accusing him of something, which is then to be denied or justified” (CONNOLLY, 1993, 97). A identificação do poder em uma relação, portanto, permite pensar a situação na ausência daquele, que, aparece como elemento extrínseco, que desvia as coisas de seu curso natural. Desse modo, o conceito de poder contribui para a politização das relações e abre espaço para a contestação de um determinado estado de coisas. Por ser um conceito que politiza questões e induz ao debate e à justificação, a definição do poder é um ato que, em si, já pertence à polêmica política.

Antes de passar ao conceito específico trabalhado por Foucault, enumeraremos algumas formulações hegemônicas do poder em nossa sociedade. Duas concepções são recorrentes no pensamento político ocidental. A primeira concebe poder como simples capacidade, como a habilidade de A de interferir de algum modo no destino de B e “the capacity that is at issue there concerns the ability of one or more actors to secure their objectives even, as Weber insists, ‘against the resistance of others who are participating in the action’” (HINDESS, 2004, 70). Mais precisamente, trata-se da percepção do poder como “any combination of a remarkably heterogeneous set of attributes which appear to have in common the fact that they may be useful to their possessor in the pursuit of at least some of his or her purposes” (HINDESS, 2004, 23). A segunda, por sua vez, interpreta o poder como “involving not only a capacity but also a right to act, with

both capacity and right being seen to rest on the consent of those over whom the power is exercised” (HINDESS, 2004, 1).

A primeira concepção, aparentemente quantificável, atravessa de modo constante a teoria política ocidental desde Hobbes até os autores envolvidos nos debates sobre poder comunitário nas décadas de 60 e 70 nos Estados Unidos. Esta visão do poder tornou-se tão presente no imaginário político ocidental e, principalmente, norte-americano, que se pode classificá-la da concepção hegemônica em todos os ramos da teoria política, inclusive em RI. Mesmo se, crescentemente, os estudiosos das relações internacionais compreendem as relações de poder como um fenômeno relacional, pode-se afirmar que a teoria realista, predominante na disciplina, enfatizou sobremaneira a idéia de que o poder é equivalente a capacidades materiais, o que, por sua vez, incentivou e continua a incentivar as diversas corridas armamentistas características do sistema estadocêntrico como modo de o Estado sobressair-se em meio aos demais.

Diversas críticas foram levantadas contra o conceito de poder como capacidade quantificável. Em primeiro lugar, muitos autores se insurgem contra a idéia de fungibilidade do poder presente neste conceito (SCHMIDT, 2005, 529). Fungibilidade se refere a “the ease with which power resources useful in one issue-area can be used in other issue-areas” (BALDWIN, 2005, 530), o que nem sempre ocorre e, ademais, é difícil de aferir. Outra crítica comumente levantada é a de que, se o conceito de poder como capacidade fosse adequado, seria possível determinar os resultados de uma relação de poder de antemão. O que ocorre, entretanto, é que “the powers of contending parties and the scopes of those powers cannot always be envisaged in terms of the fixed quantities that the mechanical model requires” (HINDESS, 2004, 31). Outra questão que se coloca é a presunção de que o conhecimento das quantidades de poder existente é suficiente para determinar os resultados, o que ignora o peso que as táticas empregadas durante o conflito pode ter na alteração do resultado. A perspectiva quantificável do poder deixa pouco espaço para a ambigüidade e complexidade humanas, o que levou Hindess a afirmar: “[t]he fundamental problem with the conception of power as quantitative capacity lies in its inability to allow the indeterminacy of conflict. In effect, it treats the outcome of conflict not as something produced in the course of conflict itself, but rather as the simple product of initial conditions – as if all cases

of conflict were really just the working out of their pre-ordained script.” (HINDESS, 2004, 32).

A segunda concepção de poder comumente encontrada na teoria política moderna se refere à idéia de que o poder está baseado em um direito e no consentimento de agentes autônômicos que legitimam as ações daqueles que o exercem. Assim como a definição anterior, esta implica necessariamente a idéia de que o detentor do poder detém igualmente a “capacidade” de implementar a sua decisão. Isto significa que esta segunda visão sobre o poder conjuga o elemento do direito à capacidade: “[w]hile the consent of its subjects, then, is thought to provide the sovereign with the *right* to govern, the attendant obligations on those subjects are supposed to provide the sovereign with the *capacity* to do so” (HINDESS, 2004, 13). Como se verá adiante, uma das principais diferenças entre estas concepções de poder hegemônicas e a de Foucault é o fato deste identificar o poder como fenômeno relacional. Isto é, o poder não é entendido como uma capacidade em si, como algo existente independente de uma relação entre dois indivíduos, mas como algo que somente pode ser percebido e exercido em uma relação. Isto é, o poder é sempre o poder de uns sobre os outros.

Nesta segunda perspectiva, o que mais interessa para a discussão posterior sobre o poder em Foucault é a idéia de legitimidade. A noção de legitimidade constitui um dos pilares da teoria e da prática política modernas. Como se sabe, é principalmente com o advento da Modernidade no século XVIII que a justiça do poder começa a ser questionada e, em certos casos, rejeitada. A Modernidade política adquiriu contornos por meio das várias conquistas de direitos – as primeiras das quais ocorreram na Inglaterra – que asseguravam a limitação do poder do soberano, antes absoluto. Nesse sentido, a idéia de que o poder apenas é aceitável quando ele é legítimo constitui uma importante forma de “empoderamento” da sociedade perante os governantes. O requisito da legitimidade levou-os a ter de justificar suas ações perante os governados, o que introduziu instrumento de controle sobre o poder.

Além da dimensão do controle, a idéia de legitimidade implica a existência de um julgamento político, o que, por sua vez, reintroduz o elemento valorativo no campo político (COICAUD, 2002, 1). Conforme se verá adiante, o conceito de legitimidade pertence a um vocabulário político que considera importante

distinguir entre o bem e o mal na política e afirma que julgamentos de valor constituem dimensão essencial da ação política. Tal concepção rompe com a busca pela “neutralidade ética” na política, almejada por autores como Maquiavel, Hobbes e outros autores que inspiraram profundamente o realismo político. Ao privilegiarem a eficiência da ação política, tais autores marginalizaram a questão do julgamento ético da esfera política, relegando-a à esfera privada das pessoas.

Entretanto, abordar o elemento de legitimidade presente na segunda concepção de poder implica enfrentar, novamente, dificuldades relacionadas à natureza contestada do conceito. De fato, pode-se dizer que não só os diversos modos de conceber o poder dependem da presença ou não da idéia de legitimidade, mas definir o que é legítimo e ilegítimo não se restringe a uma luta por definição conceitual, mas constitui batalha por valores e crenças políticas. Mesmo assim, a inclusão deste elemento na segunda concepção de poder que ora analisamos é extremamente relevante, pois não se pode dispensar deste conceito central para a teoria política contemporânea. Afinal, a questão da legitimidade está intimamente ligada à do poder, pois diz respeito ao “direito de governar”. Nesse sentido, haveria um poder mediado pelo direito e, por isso, mais palatável. Segundo Coicaud, “the idea of legitimacy concerns first and foremost the right to govern. Legitimacy is the recognition of the right to govern. In this regard, it tries to offer a solution to a fundamental political problem, which consists in justifying simultaneously political power and obedience” (COICAUD, 2002, 10). Assim, trata-se de conceito que permite vislumbrar o exercício de um poder suportável, que não depende da coerção para agir, idéia que difere daquela encontrada na obra de Foucault.

Legitimidade pressupõe, ademais, a capacidade dos governados para consentir: “[t]o define legitimacy as the right to govern assumes that consent plays a major role therein” (COICAUD, 2002, 10). O poder legítimo, portanto, se insere em perspectiva que não só aceita o exercício do poder como algo necessário mas que pressupõe o livre arbítrio dos indivíduos, capazes de consentir ou rejeitar tal exercício. Vemos que, conforme ensina Connolly, todo conceito está imbuído de determinada filosofia que o antecede. O confronto entre as diferentes concepções de poder, conseqüentemente, não é uma comparação entre conceitos, mas o confronto entre visões de mundo.

Ainda no que tange ao consentimento, Coicaud nota que “[t]o consent is to accept a situation that includes a measure of renunciation, which is manifested in the duty to obey” (COICAUD, 2002, 13), o que estabelece a existência de uma relação de autoridade política. Coicaud cita Hannah Arendt para diferenciar relações de autoridade de meras relações de força: “authority precludes the use of external means of coercion; where force is used, authority itself has failed... If authority is to be defined at all, then, it must be in contradistinction to... force. The authoritarian relation [...] rests... on... the hierarchy itself, whose rightness and legitimacy both recognise” (COICAUD, 2002, 13).

Conforme já vimos, a possibilidade de consentimento, por sua vez, implica a existência de agentes autônomos, capazes de utilizar sua razão para elaborar a lei – moral ou outra – pela qual serão regidos. Conforme a define John Locke (HINDESS, 2004, 16), legitimidade requer “o consentimento racional dos governados”. Para que esse consentimento exista, é preciso, portanto, que haja uma comunidade de agentes autônomos com livre arbítrio para escolher racionalmente obrigar-se diante dos governantes.

Ademais, o conceito de legitimidade contribui para a reintrodução da questão da moralidade na política. Na Teoria de RI, onde o realismo político foi claramente hegemônico entre os anos 30 e os 90, houve tendência a excluir questões ligadas à moralidade como preocupações inúteis para um formulador de política externa. Profundamente influenciado por autores como Maquiavel e Hobbes, o realismo político nas RI tendeu a privilegiar a ação política eficiente visando, particularmente, a sobrevivência do Estado. Essa ênfase em uma ação política meramente instrumental precluiu por muito tempo a atenção à questão da normatividade. Esta retorna ao palco das RI apenas com o Terceiro Debate e, sobretudo, por meio do programa avançado por teóricos influenciados pela Escola de Frankfurt, como Andrew Linklater (LINKLATER, 1998), Molly Cochran (COCHRAN, 2000) e Richard Shapcott (SHAPCOTT, 2000). Conforme exemplificado pelo livro de Shapcott, “Justice, Community and Dialogue in International Relations”, a inserção de preocupações morais na política traz a questão da justiça à tona, produzindo perspectiva política em que o exercício do poder é indissociável da busca pela justiça. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que concepções da política que excluem a questão da legitimidade tendem a excluir

considerações ligadas à justiça de seu âmbito e a operar dentro de certo relativismo moral.

A negligência de questões como a legitimidade e a moralidade nas RI, até pouco tempo atrás, fundamentava-se igualmente no corte efetuado entre o nacional e o internacional pela própria disciplina. O autor que melhor elucida esta problemática é R.B.J. Walker, autor de “Inside/Outside: International Relations as Political Theory” (WALKER, 1993), que mostra de que modo o Estado traça uma fronteira definitiva, nas RI, entre o político (que ocorre no seu interior) e o âmbito de meras relações estratégicas que caracteriza as relações entre Estados. Segundo Walker, “[t]he state, after all, affirms the illegitimacy, indeed the impossibility, of any transcendent ground from which the political might be engaged. Politics is that which occurs within the state” (WALKER, “From International Relations to World Politics”, “From International Relations to World Politics,” in Joseph Camilleri, et al, eds., *The State in Transition*, (Boulder: Lynne Rienner, 1995, p. 24). De acordo com esse pressuposto, dentro do Estado teríamos uma sociedade e até mesmo um contrato que permite que o poder seja exercido de modo regado, sem violência. Enquanto o meio internacional seria caracterizado pelo exercício de um poder estatal fortíssimo, equivalente, sobretudo, à capacidade militar, a sociedade residindo dentro das fronteiras do Estado estaria sujeita ao poder legítimo.

Vemos, por conseguinte, que o princípio da legitimidade subjaz à concepção de sociedade dos autores contratualistas: mediante um contrato, agentes autônomos outorgam – conscientemente e livremente – poder a um soberano. Essa cessão constitui um poder legítimo. Para Thomas Hobbes, esse contrato é de tal modo permeado por justiça, que sequer pode ser revogado. Já John Locke considera que a legitimidade do poder não é estabelecida de uma vez por todas por meio do contrato inicial, mas deve ser constantemente aferida pela população. Segundo o filósofo inglês, quando alguém utiliza o poder sem ter direito ou quando o utiliza para atingir objetivos alheios ao bem comum, a comunidade, a fim de garantir a sua autonomia, pode resistir, retirando a legitimidade do governante e destituindo-o de seu cargo. Para Locke, ainda mais do que para Hobbes, a legitimidade é o pilar que sustenta o poder e que o diferencia da mera opressão.

A concepção presente na filosofia contratualista, misto de direito e capacidade, implica uma visão da relação entre governantes e governados “as if it

could normally be seen as a matter of right, consent and obligation” (HINDESS, 2004, 56). Pode-se afirmar que legitimidade pertence ao tema da justiça, referindo-se à questão do poder justo, uma vez que “[l]egitimacy functions as the glue that binds a rule(r) and its right, and directs the behaviour of subjects according to what is right” (MULLIGAN, 2005, 375). A relação intrínseca entre poder e justiça, contida no conceito de legitimidade, implica a existência de uma relação política *de jure*, em que autoridade e obediência fundamentam-se em princípios livremente escolhidos pela comunidade.

De acordo com Mulligan, “we may pass legitimacy to whom we please, but within this juridical discourse we cannot escape the very human condition legitimised by the concept itself: the condition of rightful rule” (MULLIGAN, 2005, 369). Necessariamente, essa visão do poder não o classifica como algo condenável, mas busca rodeá-lo de limites e cuidados para que não escorregue na violência: “[t]he mechanism of political legitimacy aims at establishing recognition for the right to govern. It is therefore not a matter of doing away with the existence of power” (COICAUD, 2002, 26).

De acordo com Coicaud, legitimidade implica três elementos: diferenciação política, responsabilidade política e julgamento político (COICAUD, 2002, 26). O pressuposto da diferenciação política significa, por um lado, que a legitimidade se propõe a julgar os critérios de acordo com os quais a divisão entre governantes e governados reflete relação de autoridade justa (COICAUD, 2002, 26). Por outro lado, a diferenciação política sublinha a essencialidade da representação política para a compreensão do poder legítimo, uma vez que, “for political differentiation to be legitimate, the governors have to possess a representative status vis-à-vis the community” (COICAUD, 2002, 30). É com base no fato de os governantes representarem os interesses e os valores dos governados que a diferenciação política é tida como aceitável pela comunidade. Assim, é necessário que “the rules embody the interests of the group and that, in the main, these interests guide their actions” (COICAUD, 2002, 31). É de se ressaltar, ademais, que a representação política está relacionada à afirmação da identidade do grupo, por meio dos representantes. Com efeito, representação é “an existential reality that concerns the overall identity of society. [...] It is the concrete figure the group adopts, for lack of being able to manifest itself directly;

it is the presence of the entire community qua political unity and political will” (COICAUD, 2002, 31).

Uma vez que, na política, as ações do representante somente são tidas como justificadas se obedecem a um interesse público, surge a necessidade de o representante ser responsabilizado por suas ações. Para Coicaud, a responsabilidade consiste em uma “manifestation of a power that accepts the constraints imposed by the right to govern” (COICAUD, 2002, 33). Para que o poder seja considerado legítimo, deve-se considerar que “[e]very political ruler who seeks to prove he possesses the right to govern has to satisfy, to try to satisfy, or to pretend to satisfy the needs of the members of the community. Responsibility is a function of group service, which rests upon the rights of individuals and is expressed by a feeling of duty that is tied to the exercise of a public trust” (COICAUD, 2002, 34). Mais precisamente, responsabilidade consiste em “the evaluation of governmental action and in the defence, within the limits imposed by the identity of society and by its relation of forces, of what they consider to be their rights and their freedom” (COICAUD, 2002, 39).

Por fim, o terceiro elemento que compõe o conceito de legitimidade é o julgamento político. Este, por sua vez, pode ser desdobrado em duas etapas. A primeira diz respeito à avaliação política, ao julgamento em si (COICAUD, 2002, 40), enquanto a segunda se refere ao status daquele que emite o julgamento (COICAUD, 2002, 40). O julgamento político busca aferir se a relação de poder sob análise pode ser vista como relação baseada no direito, como relação *de jure*. Antes de passar a destrinçar os requisitos para um julgamento político, é necessário ressaltar que este conceito vai de encontro às tendências positivistas das ciências sociais no presente. A preocupação das Teorias Críticas, nas RI, com a questão da legitimidade, portanto, constitui mais um elemento a afastá-las do positivismo que predominou na disciplina até recentemente.

Com efeito, a Modernidade inaugurou uma visão de mundo marcada pela inexistência de padrões éticos universais capazes de fundamentar o julgamento político. Para resolver esse problema de uma era “desencantada”, diagnosticada por Max Weber, a tendência nas ciências sociais é adotar o positivismo como guia principal para obtenção do conhecimento. Desse modo, tenta-se excluir a esfera dos valores daquela do conhecimento, tentando purificar este e outorgar-lhe uma

neutralidade e objetividade capaz de garantir sua estabilidade ao longo do tempo e do espaço.

O positivismo, entretanto, se choca diretamente com a questão da legitimidade, uma vez que esta está relacionada à questão do dever ser, à coerência da realidade com determinados princípios. O julgamento político é uma prática valorativa. E o fenômeno da valoração envolve, necessariamente, a adoção prévia de princípios normativos para basear a ação adequada. A opção por determinados princípios, por sua vez, será sempre apenas isso: uma escolha, fenômeno subjetivo, que ocorre desde perspectiva situada e, portanto, não pode impor-se absolutamente.

Portanto, qualquer concepção do poder que aborde a questão de sua legitimidade deve aceitar o tema do julgamento como intrínseco à filosofia política. Poder-se ia dizer que, até mesmo a discussão contemporânea em torno do decisionismo inerente à concepção do político de Carl Schmitt pressupõe o julgamento político, pois uma decisão só pode ser emitida após a escolha entre diversos possíveis, isto é, após a conclusão do próprio julgamento político. Se os critérios que o fundamentam são arbitrários ou não é outra questão. O que importa é que mesmo concepções da política que consideram toda escolha política infundada, baseada apenas em um “golpe de força” (como faz o filósofo francês Jacques Derrida em seu famoso ensaio “Force of Law”) ou em uma decisão (como o jurista alemão Carl Schmitt) devem, necessariamente, reconhecer a centralidade do julgamento político quando se trata de pensar o fenômeno político.

Voltando aos elementos que compõem o julgamento político, a primeira etapa deve consistir em determinar quais os princípios fundamentais que determinam “at once the origin and the horizon of signification and validity to which potential reality has to conform in order to be legitimate” (COICAUD, 2002, 41). Os princípios fundamentais devem possuir dimensão normativa, capaz de prescrever ações, bem como dimensão descritiva, isto é, eles já devem estar, de alguma maneira, difundidos na comunidade para que o julgamento político possa ocorrer (COICAUD, 2002, 41). A segunda etapa do julgamento político é, segundo Coicaud, a tarefa de relacionar a realidade política com os princípios originários e avaliar se existe correspondência entre os dois (COICAUD, 2002, 41). Após esta etapa, pode-se passar ao julgamento político, que permitirá aferir se o poder está sendo exercido de modo legítimo ou ilegítimo. Ou seja, a percepção

de que determinado arranjo político é legítimo pressupõe a existência de um ideal normativo, uma espécie de utopia que se busca alcançar por meio do exercício do poder.

A possibilidade de aferir a legitimidade do poder é o que caracteriza esta segunda concepção. Conforme se pôde depreender do exposto acima, um poder legítimo é um poder fundado em valores e princípios abraçados como “bons” e “certos” pela comunidade política. Daí que uma perspectiva teórica que vislumbre a possibilidade de a sociedade ser permeada por um poder justo não pode adotar epistemologia completamente relativista, ou seja, não pode negar a possibilidade de chegar-se a um acordo sobre critérios e normas que constituam a própria identidade da sociedade e, assim, sirvam de fundamento para o julgamento político. Conforme se verá adiante, a epistemologia adotada por Foucault, bem como sua opção política, o impossibilitaram de considerar a existência de um poder legítimo e, portanto, o levaram a pensar o poder apenas como instrumento de dominação.

2.3

Foucault

Já se afirmou, neste capítulo, que a identificação de um conceito unívoco de poder na obra de Foucault é tarefa extremamente polêmica e árdua. Polêmica porque a obra de Foucault não possui coerência interna suficiente para permitir ao analista afirmar a constância do significado dos conceitos-chaves do autor. Ademais, conforme já se explicitou, a inconstância do pensamento foucaultiano decorre da crença do autor na construção de conhecimentos contextualizados e particulares, sempre atentos à problemáticas determinadas. Ao afastar-se das grandes narrativas totalizantes, como o marxismo e o liberalismo, Foucault buscou criar conceitos que serviriam de instrumentos para problematizar determinados sistemas de inteligibilidade.

Mesmo o poder, tema que permeia toda a obra do filósofo, passou por transformações durante o desenvolvimento de seu pensamento. Em que pese à fluidez dos conceitos foucaultianos, esta dissertação pressupõe que se pode identificar uma visão do poder razoavelmente constante em sua obra, visão essa

que constitui a espécie de motor por trás de Foucault. Como diria Deleuze, “l’on pense sous la contrainte de quelque chose qui nous force à penser”.

Para entender a importância de uma análise aprofundada do conceito de poder de Foucault para as relações internacionais, é preciso recordar o impacto que tal conceito teve na disciplina nos últimos anos. No contexto da Teoria de RI, o debate pós-positivista, que tomou conta da disciplina por ocasião do chamado Terceiro Debate, trouxe a questão do poder para o centro das discussões. Isto porque o domínio da epistemologia positivista e de seus critérios de validação foram percebidos, a partir de determinado momento, como forma de opressão de visões alternativas das relações internacionais.

Com efeito, as duas vertentes do racionalismo que durante muito tempo prevaleceram nas RI – e contra as quais se insurgiram os teóricos do outro lado do Terceiro Debate –, o realismo estrutural de Waltz (WALTZ, 1979) e a teoria da interdependência de Keohane (KEOHANE, “After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy”, Princeton University Press, First Princeton Classic Edition, 2005)), legitimavam suas interpretações nem sempre otimistas das relações internacionais com base na infalibilidade de sua epistemologia científica. Por meio da formulação de leis supostamente capazes de capturar a lógica ahistórica da ação dos Estados, o positivismo nas RI se refletiu em um conhecimento que previa “variations in technologies and in the relative capabilities of actors, but not in either their basic nature (power seeking) or in their mode of interaction (power balancing)” (COX, “Robert W. Cox, “Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. In Neorealism and its critics. Keohane, 1986, p. 243). Ao consagrar o realismo e o liberalismo como as principais teorias possuindo autoridade para interpretar as relações internacionais, a epistemologia positivista excluiu uma série de vozes que reivindicavam visão alternativa das RI. De acordo com George, a hegemonia dessas teorias e, sobretudo, do realismo, acarretou visão em que “the external world is seen as imposing its reality upon the policymaker who then has to work according to the ‘art of the possible’” (George, “Understanding International Relations After the Cold War: Probing Beyond the Realist Legacy,” in: Shapiro (5), pp. 33-79. __, p. 42). É nesse contexto que a questão do poder e, mais precisamente, do poder do conhecimento se torna central na Teoria de RI.

Conforme afirma George, tanto a ontologia quanto a epistemologia são essenciais para a melhor compreensão do mundo, pois a prática política está profundamente imbricada na discussão mais profunda sobre as formas modernas de ser e de pensar (GEORGE, *Understanding IR after cold war*, p. 40).

Para contestar o predomínio das teorias hegemônicas, autores críticos foram levados a contestar a legitimidade da epistemologia positivista, vista como poder institucionalizado. À luz do embate entre diferentes formas de conhecimento que caracterizou o Terceiro Debate das RI, o poder tornou-se o foco do pensamento dos autores críticos. O pensamento de Foucault sobre o nexo poder/conhecimento foi determinante nesse contexto. Com efeito, ao concentrar diversos de seus estudos sobre o modo como os discursos possuem regras internas que constituem o dizível e o indizível, Foucault chamou a atenção para o poder intrínseco às ciências humanas. A filosofia de Foucault passou a ser utilizada por alguns autores críticos como um instrumento de “resistência” contra a “realidade” que o realismo instituía a cada interpretação do mundo. Ao ressaltar a existência de sistemas que disciplinam as nossas concepções do que é normal e anormal, pensável ou impensável, o conceito de poder de Foucault lançou uma luz incômoda sobre o sistema de produção de conhecimento na Teoria de RI. Ao contrário do que o pensamento hegemônico pleiteava, não se tratava de sistema neutro e universal, mas sim de uma visão particular do mundo. Entretanto, seja em suas manifestações como poder disciplinar, seja em seus múltiplos desdobramentos na esfera global, o poder, palavra-chave de uma disciplina que se quer ciência da “Power Politics”, revelou-se conceito pouco pensado até então.

No novo cenário que se desenhou na disciplina a partir dos anos 80, autores de RI influenciados pelo pósmodernismo despontaram como os mais combativos e que mais se distanciavam da teoria realista. Além de sua ênfase no poder explicitado pela epistemologia positivista, o pensamento de Foucault, incorporado por alguns desses teóricos, contribuiu para que a Teoria de RI atentasse para a existência de diversas fontes de poder além do Estado. Com efeito, Foucault sublinhou os modos pelos quais os discursos sobre a saúde mental, a sexualidade e a criminalidade constituem meios de exercer poder sobre o imaginário da sociedade e sobre a esfera privada da vida das pessoas. Se, antes, o poder era predominantemente entendido como fenômeno característico do

Estado e do soberano, o pós-estruturalismo mostrou que o poder está nos lugares mais insuspeitos.

É nesse sentido que Foucault afirma que a teoria política ainda não cortou a cabeça do soberano. Isso significa que, para o filósofo francês, o pensamento político moderno continua trabalhando com concepção que identifica o poder no âmbito do Estado, o que seria incorreto, dado que o poder se manifesta em uma multiplicidade de locais. A teoria política deve, para Foucault, desistir de pensar o poder como se ele fosse fenômeno exclusivo da esfera pública, para pensá-lo como fenômeno que, antes de mais nada, condiciona divisões como a que institui uma esfera pública da política de uma outra esfera, privada, de relações familiares não-politizáveis. Por apontar a existência de inúmeros *loci* de poder na vida em sociedade, diversos autores adotaram o conceito de Foucault como ferramenta conceitual para criticar instituições e normas hegemônicas. A ênfase desses autores geralmente recaiu sobre o nexos poder/conhecimento, que será o foco da análise a seguir.

Teóricos como Richard Ashley utilizaram a filosofia de Foucault para criticar duramente alguns dos pressupostos fundamentais da teoria de RI. Ashley mostrou o modo pelo qual a disciplina de RI constrói narrativas que contrapõem o nacional, esfera supostamente ordenada e homogênea, ao internacional, âmbito da desordem e da heterogeneidade a ser controlado (Ashley, Richard and Walker, R.B.J., "Reading Dissidence/Writing the Discipline: Crisis and the Question of Sovereignty, in *International Studies Quarterly* 34 (september 1990); 368-70). A construção do internacional como fenômeno anárquico e violento, segundo Ashley, legitima práticas que enfatizam a necessidade de segurança e da manutenção do *status quo*. Tal construção, por sua vez, apenas é possível pelo domínio de um pensamento que considera impossível haver ordem na anarquia e, portanto, que as perspectivas para a cooperação e a harmonia no meio internacional seriam desalentadoras. As teorias mais influentes de RI, portanto, seriam, para Ashley, meios de disciplinar e processar as ambigüidades e multiplicidades que caracterizam toda vida em sociedade. Nesse sentido, o conceito de poder de Foucault e sua ênfase no nexos poder/conhecimento constitui instrumento de análise importante, pois possibilitou a elucidação dos modos por meio dos quais a narrativa disciplinar constrói seus objetos e conforma os possíveis dentro dos quais os estudiosos da política global se movem.

2.4

O poder em Foucault

Este item tratará de expor a visão de poder presente na obra de Foucault por meio da análise de dois livros que abordam, primordialmente, a história das disciplinas: “Vigiar e Punir” e “História da Sexualidade”. O exame desses textos permitirá expor de que modo Foucault apaga as fronteiras normativas entre violência e poder ao conceituar este último. Conforme afirma Beatrice Hanssen, em “Critique of Violence”, “Foucault’s extensive body of work demonstrated the multiple ways in which the boundaries between violence and power proved untenable, even permeable” (HANSSEN, 2000, 10).

É a hipótese central desta dissertação que, no decorrer de seu percurso filosófico, Foucault apagou as fronteiras conceituais entre poder e violência. Se a idéia de violência não aparece, muitas vezes, de modo explícito e pode surpreender alguns, a concepção de poder trabalhada por Foucault implica a idéia de dominação. Desse modo, o conceito de poder adquire contornos extremamente negativos, como algo que deve ser resistido na maior parte das vezes e que indica a submissão de alguns à vontade de outros. Com efeito, dominação se refere a uma situação em que A consegue obrigar B a fazer o que o primeiro deseja por meio da força. Seja ela uma força física, seja uma força psicológica, o essencial é que um ser humano exposto à dominação dificilmente pode resistir a ela. Nesse sentido, a dominação sugere o aviltamento da dignidade do ser a ela submetido, que tem sua liberdade gravemente tolhida.

É nesse sentido que Foucault concebe o poder como fenômeno violento, que condiciona o sujeito de modo relativamente completo. Chamamos de violência ao que Foucault quer considerar como poder, pois se trata de um fenômeno que mutila as possibilidades do sujeito, que o relega a uma existência determinada pelos objetivos, pela finalidade de um poder que lhe é exterior. A impossibilidade de o sujeito furtar-se à heteronomia que esse poder impõe à sociedade moderna o torna um elemento que deve ser combatido sempre que possível. Na concepção de poder de Foucault, como se verá, há raros momentos de harmonia, pois não há legitimidade ou consentimento capaz de fundar o poder. A filosofia de Foucault não permitiu o surgimento de uma concepção de poder imanente, constituído a partir do plano do presente e da sociedade global, que

poderia representar a realização do potencial da sociedade. O poder é, em vez disso, um elemento exterior que instrumentaliza o ser humano.

É, principalmente, durante o período em que Foucault utilizou o método genealógico que se pode observar a confluência entre poder e violência. A genealogia, método inspirado na filosofia de Friedrich Nietzsche, busca mostrar a ausência de fundamento de nossas crenças e valores por meio de uma análise histórica, que enfatiza “the sedimentation of relations of force in moral norms and nomenclature, which turned out to be the petrified code words for what originally proved to be techniques of self-coercive imposition” (HANSSEN, 2000, 45). Rompendo com as tradições filosóficas que buscam algum ponto metafísico a partir do qual julgar a existência, a genealogia foucaultiana enfatizou o modo pelo qual “[t]he forces at play in history neither obey a destiny nor a mechanism, but rather submit to the chance character of struggle” (HANSSEN, 2000, 47).

Em “Nietzsche, Genealogy, History”, texto em que Foucault expõe seu método genealógico, ele se opõe à idéia de que é possível descrever a história da moralidade como gradual aperfeiçoamento dos costumes e busca da liberdade (FOUCAULT, 2003, 351). Essa visão das normas e dos princípios hegemônicos em nossa sociedade ignora, de acordo com o filósofo, “that the world of speech and desires has known invasions, struggles, plundering, disguises, ploys” (FOUCAULT, 2003, 351). Com isso, Foucault busca mostrar a instabilidade das normas, o acaso que as sustenta e, desse modo, a possibilidade e problematizar os padrões naturalizados que regem nossos modos de ser e de pensar.

Afinal, as normas que estabelecem o que é normal e o que não é, em nossa sociedade, seriam apenas o resultado instável e transitório de lutas, e não a decorrência necessária de uma evolução social. Nesse sentido, a genealogia seria o método que, enfatizando o desvelamento do poder e das violências que este inscreve no real, permite aos discursos subjugados mostrar a ilegitimidade dos discursos dominantes. De fato, o objetivo principal do método genealógico é buscar o poder ilegítimo que se manifesta por trás dos acontecimentos históricos para, então, permitir novos tipos de contestação a essa força. Segundo o autor, “[I]’enjeu de toutes ces généalogies [...] est celui-ci : qu’est-ce que ce pouvoir, dont l’irruption, la force, le tranchant, l’absurdité sont concrètement apparus au cours de ces quarante dernière années [...] ? Qu’est-ce que le pouvoir ?” (FOUCAULT, 1997, 13). Ou seja, o método genealógico visa essencialmente a

análise do poder. Para Foucault, “[d]ans le domaine spécialisé de l’érudition comme dans le savoir disqualifié des gens gisait la mémoire des combats, celle, précisément, qui a été jusqu’alors tenue en lisière. Et s’est ainsi dessinée ce qu’on pourrait appeler une généalogie, ou se sont ainsi dessinées plutôt des recherches généalogiques multiples, à la fois redécouverte exacte des luttes et mémoire brute des combats” (FOUCAULT, 1997, 9). De acordo com o filósofo, a genealogia seria um método que permite a constituição de um conhecimento histórico das lutas e, ao mesmo tempo, a incorporação desse saber para potencializar táticas atuais (FOUCAULT, 1997, 10).

Para tanto, o método genealógico permite a rejeição de “metahistorical deployment of ideal significations and indefinite teleologies. It opposes itself to the search for ‘origins’” (FOUCAULT, 2003, 352). Referindo-se à luta de Nietzsche contra o pensamento das origens, ou seja, contra a metafísica que por tanto tempo condicionou a filosofia ocidental, Foucault justifica sua própria rejeição das origens: “because it is an attempt to capture the exact essence of things, their purest possibilities, and their carefully protected identities; because this search assumes the existence of immobile forms that precede the external world of accident and succession” (FOUCAULT, 2003, 353). Trata-se da negação da busca por uma essência, característica que marcou toda a história da metafísica ocidental e que permanece viva, na visão de Foucault, na tentativa de encontrar uma razão capaz de emitir julgamentos independente do contexto a que ela pertence. Ou seja, o que está por trás das coisas é “not a timeless and essential secret but the secret that they have no essence, or that their essence was fabricated in a piecemeal fashion from alien forms. [...] What is found at the historical beginning of things is not the inviolable identity of their origin; it is the dissension of other things. It is disparity.” (FOUCAULT, 2003, 353). O genealogista, portanto, deve conseguir “recognize the events of history, its jolts, its surprises, its unsteady victories and unpalatable defeats – the basis of all beginnings, atavisms, and heredities” (FOUCAULT, 2003, 354).

A genealogia estuda dois momentos na formação dos conceitos, o do *Herkunft*, a descendência, e o da *Entstehung*, da emergência. No primeiro momento, o genealogista tentará mostrar que não existe origem por trás das coisas, que elas não têm essência e que portanto, é preciso buscar as lutas e as vitórias casuais que se ocultam por trás da identidade e dos discursos

supostamente coerentes. Já a emergência diz respeito à manifestação da descendência no presente: “emergence designates a place of confrontation” (FOUCAULT, 2003, 358), ou melhor, repara Foucault, designa um não-lugar, pois “the adversaries do not belong to a common space” (FOUCAULT, 2003, 358). Esse plano de emergências, descrito por Foucault, parece constituir o tempo presente, o mundo de agora permeado por normas e valores. Trata-se, entretanto, de um presente permeado pela violência:

“only a single drama is ever staged in this ‘nonplace,’ the endlessly repeated play of dominations. The domination of certain men over others leads to the differentiation of values; class domination generates the idea of liberty [...]. This relationship of domination is no more a ‘relationship’ than the place where it occurs is a place; and, precisely for this reason, it is fixed throughout its history, in rituals, in meticulous procedures that impose rights and obligations. It establishes marks of power and engraves memories on things and even within bodies” (FOUCAULT, 2003, 358).

O trecho acima mostra a equivalência entre poder e opressão no pensamento foucaultiano pois refere-se, sem diferenciar os termos, a idéias como “play of dominations” e “marks of power”. Ao caracterizar o presente, resultado provisório das batalhas que compõem o campo social, como jogo de dominação e como momento marcado pelo poder, Foucault associa o significado de poder ao de dominação. Disso se depreende que a genealogia pressupõe que os sujeitos se movem em arena caracterizada por múltiplos campos de força. Além dessa associação entre poder e dominação, recorrente durante os estudos foucaultianos sobre as disciplinas, o parágrafo revela a concepção do filósofo francês de que o direito está permeado por violência. Contrapondo-se à tradição liberal, que enxerga no direito e nas instituições a melhor forma de suprimir a violência na sociedade, Foucault considera o direito como portador silencioso da violência e, por isso, o autor “eliminated normativity from all political, legal contracts or pledges of consent for being riddled with the vestiges of a lingering violence” (HANSSEN, 2000, 98). Conforme o autor afirma em “Nietzsche, Genealogy, History”:

“It [the play of dominations] makes itself accountable for debts and gives rise to the universe of rules, which is by no means designed to temper violence, but rather to satisfy it. It would be wrong to follow traditional beliefs in thinking that total war exhausts itself in its own contradictions and ends by renouncing violence and submitting to civil laws. On the contrary, the law is the calculated

pleasure of relentlessness. It is the promised blood, which permits the perpetual instigation of new dominations and the staging of meticulously repeated scenes of violence.” (FOUCAULT, 2003, 358).

Conforme nota Hanssen, “[s]urrendering himself to the hazardous chance play of *aleatory* history, the genealogist evidently was not concerned with the critical acts of separation performed by the law in normative decisions, just as little as he was preoccupied, one must assume, with the moral repertoire of acts involving existential decision making” (HANSSEN, 2000, 49). Uma vez que a história crítica, proposta por Foucault em “Nietzsche, Genealogy, History”, objetiva mostrar que por trás de situações e conceitos se encontram apenas lutas e vitórias sempre injustas, é possível classificar o método genealógico como uma genealogia do poder.

Hanssen nota, nesse sentido, que, por conceber a história como superfície em que estão inscritas inúmeras violências, Foucault propõe uma história crítica, ou história efetiva, como método adequado para desvelar as injustiças escondidas sob o manto da legitimidade. Trata-se, para Foucault, de reverter o uso da história, de usá-la contra ela mesma (HANSSEN, 2000, 52). O perigo dessa concepção, no entanto, está em que “in advocating that traditional history’s tools be wielded against themselves, Foucault also espoused the forceful rhetoric of revolutionary counterviolence (*Gegengewalt*)” (HANSSEN, 2000, 52).

Ou seja, apesar de a filosofia foucaultiana constituir uma crítica à visão tradicional marxista da luta de classes, ela termina por aproximar-se desta ao pleitear, de modo semelhante, que o ciclo de violência somente pode ser interrompido por uma violência revolucionária, capaz de contrapor-se aos mecanismos sociais opressivos. De acordo com Hanssen: “despite Foucault’s outspoken, often strident critique of Hegel, one must be prepared to ask whether there doesn’t emerge a dialectical residue in his thought, inherited from German idealistic philosophy, according to which [...] the negative may turn into a positive. Dispensed in sufficient quantities, counterviolence will redeem itself” (HANSSEN, 2000, 52).

Estudiosos da teoria de poder presente em Foucault, com base no próprio autor, denominam a fusão entre os conceitos de poder e dominação de a hipótese nietzscheana. Conforme exposto acima, esta surgiu já no texto “Nietzsche, Genealogy, History” e foi aprofundada, pela primeira vez em “Vigiar e Punir”,

onde o método genealógico foi inaugurado. A seção a seguir buscará explicitar de que modo o estudo das disciplinas de Foucault produziu uma concepção de poder que, ao deixar pouco espaço para a resistência, se confunde com a dominação.

2.4.1

Vigiar e Punir

Por meio da utilização do método genealógico em “Vigiar e Punir”, Foucault pôde expor “his first comprehensive typology of power relations, of which sovereign power, or “the power of the law,” and disciplinary power, or “the power of the norm,” were just two possible modulations” (HANSSEN, 2000, 113). O livro levou Foucault a examinar diversos regimes de punição e a mostrar como todos eles são, no fundo, operadores políticos, inscritos em sistemas de poder que encontram diversas maneiras de expressar-se.

De acordo com Foucault, o sistema de suplícios, por exemplo, era “révélateur de vérité et opérateur de pouvoir”, uma vez que “il fait du corps du condamné le lieu d’application de la vindicte souveraine, le point d’ancrage pour une manifestation du pouvoir, l’occasion d’affirmer la dissymétrie des forces” (FOUCAULT, 1975, 67). Tratava-se de sistema em que operava “une certaine mécanique du pouvoir : d’un pouvoir qui non seulement ne se cache pas de s’exercer directement sur les corps, mais qui s’exalte et se renforce de ses manifestations physiques ; d’un pouvoir qui s’affirme comme pouvoir armé, et dont les fonctions d’ordre ne sont pas entièrement dégagées des fonctions de guerre ” (FOUCAULT, 1975, 69).

Por volta do século dezoito, entretanto, o advento da Modernidade modificou a percepção da sociedade acerca do antigo sistema de punições. Gradualmente, os reformadores, que pretendiam implementar os ideais iluministas nas instituições sociais, começaram a considerar os suplícios como algo que ultrapassava o exercício legítimo do poder (FOUCAULT, 1975, 88). Inicialmente, surgiu na sociedade um apelo para que toda punição respeitasse um mínimo de humanidade. Foucault, nota, entretanto, que “en cette époque des Lumières ce n’est point comme thème d’un savoir positif que l’homme est objecté à la barbarie des supplices, mais comme limite de droit : frontière légitime du pouvoir de punir” (FOUCAULT, 1975, 88), ou seja, um homem-medida do poder.

Segundo Foucault, a transformação das práticas penais que ocorre na passagem da época clássica para a Modernidade diz respeito mais à necessidade de maior controle sobre o corpo social do que a uma verdadeira sensibilização da comunidade: “[c]e qui se dessine, c’est sans doute moins un respect nouveau pour l’humanité des condamnés – les supplices sont encore fréquents même pour les crimes légers – qu’une tendance vers une justice plus déliée et plus fine, vers un quadrillage pénal plus serré du corps social” (FOUCAULT, 1975, 93). Prova disso seria, para Foucault, o fato de os reformadores reclamarem que a irregularidade e a existência de múltiplas instâncias concorrentes no sistema penal se neutralisassem e fossem, assim, incapazes de abarcar todo o corpo social (FOUCAULT, 1975, 94). Ou seja, “plutôt que de faiblesse ou de cruauté, c’est d’une mauvaise économie du pouvoir qu’il s’agit dans la critique des réformateurs” (FOUCAULT, 1975, 95).

Portanto, o verdadeiro objetivo da humanização do direito penal foi, e continua sendo, para Foucault,

“établir une nouvelle ‘économie’ du pouvoir de châtier, d’en assurer une meilleure distribution, [...] qu’il soit réparti en circuits homogènes susceptibles de s’exercer partout, de façon continue et jusqu’au grain le plus fin du corps social. La réforme du droit criminel doit être lue comme une stratégie pour le réaménagement du pouvoir de punir, selon des modalités qui le rendent plus régulier, plus efficace, plus constant et mieux détaillé dans ses effets” (FOUCAULT, 1975, 96).

Contrariando a idéia de que o abrandamento das penas faz parte do processo iluminista de tomada de consciência da importância do ser humano, Foucault vê nesse movimento apenas a adaptação do poder a uma sociedade em constante mutação e que, para ser domesticada, requer a adequação dos instrumentos de poder. Por isso, com a crescente rejeição das ideologias absolutistas, “le droit de punir a été déplacé de la vengeance du souverain à la défense de la société” (FOUCAULT, 1975, 107). Para o filósofo francês, a reforma do sistema penal levou à crescente objetificação dos criminosos (FOUCAULT, 1975, 121). O criminoso se torna um objeto a ser conhecido de acordo com critérios específicos e esses processos de “objectivation naissent dans les tactiques mêmes du pouvoir et dans l’aménagement de son exercice” (FOUCAULT, 1975, 121). A reforma penal traz à tona a constituição de um novo sujeito, talhado para o sistema capitalista contemporâneo: o homo oeconomicus.

Por conseguinte, “[u]n travail sur l’âme du détenu doit être fait aussi souvent que possible. La prison, appareil administratif, sera en même temps une machine à modifier les esprits” (FOUCAULT, 1975, 148).

O modelo de punição que se impôs foi o do exercício físico da punição, isto é, o do controle sobre os corpos. Isto se deveu, segundo Foucault, à descoberta, na época clássica, do corpo como objeto e alvo de poder, como corpo que pode ser treinado e cujas forças podem ser multiplicadas com vistas a fins determinados. O novo poder vai buscar maximizar a docilidade dos corpos, sua passividade, para que desempenhem suas funções de maneira perfeita. Esse novo homem, que viverá sob um novo sistema penal, “est à la fois une réduction matérialiste de l’âme et une théorie générale du dressage, au centre desquelles règne la notion de ‘docilité’ qui joint au corps analysable le corps manipulable. Est docile un corps qui peut être soumis, qui peut être utilisé, qui peut être transformé et perfectionné” (FOUCAULT, 1975, 160).

O contexto do surgimento das disciplinas é o de grande crescimento demográfico, durante o século dezoito, e o de forte crescimento do aparelho produtivo. Segundo Foucault, fez-se necessária a constituição de um novo tipo de poder, capaz de ordenar e controlar as novas massas, mas também de maximizar o seu potencial, utilizando-o para expandir ainda mais a capacidade produtiva da sociedade capitalista, isto é, “les disciplines sont des techniques pour assurer l’ordonnance des multiplicités humaines” (FOUCAULT, 1975, 254). As disciplinas são um instrumento para a concretização de um objetivo, como, por exemplo, o de reduzir os obstáculos à manipulação de um grande número de pessoas para sua transformação em algo útil ao sistema capitalista.

O principal meio pelo qual a nova economia de poder começou a operar sobre os indivíduos foi o sistema de disciplinas. Foucault define estas da seguinte maneira: “méthodes qui permettent le contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l’assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité” (FOUCAULT, 1975, 162). As disciplinas visam, segundo Foucault, majorar a utilidade dos corpos. Trata-se da constituição de uma relação de poder que é um instrumento para tornar os corpos úteis, por meio da “manipulation calculée de ses éléments, de ses gestes, de ses comportements” (FOUCAULT, 1975, 162). A utilização da expressão “manipulation calculée”

denota claramente a perspectiva de Foucault de que o poder exerce uma dominação sobre o sujeito.

A concepção de poder apresentada por Foucault constrói este fenômeno como algo total, que se exerce sobre toda a pessoa do sujeito, sem deixar margem para a liberdade. Essa visão totalitária do poder se reflete, ainda, na afirmação do filósofo de que o poder “fabrica” os sujeitos:

“[l]a discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps ‘dociles’. La discipline majore les forces du corps (en termes économiques d’utilité) et diminue ces mêmes forces (en termes politiques d’obéissance). D’un mot : elle dissocie le pouvoir du corps ; elle en fait d’une part une ‘aptitude’, une ‘capacité’, qu’elle cherche à augmenter ; et elle inverse d’autre part l’énergie, la puissance qui pourrait en résulter, et elle en fait un rapport de sujétion stricte. Si l’exploitation économique sépare la force et le produit du travail, disons que la coercion établit dans le corps le lien contraignant entre une aptitude majorée et une domination accrue” (FOUCAULT, 1975, 162).

Afinal, se o sistema de disciplinas vigente em nossas sociedades fabrica os indivíduos, isto quer dizer o que indivíduo é determinado por um poder que lhe é exterior e que essa determinação se refere inclusive à faculdade da razão. Desse modo, a insurreição desse sujeito dócil é praticamente impossível, pois até sua capacidade de reflexão e crítica é limitada pelas disciplinas.

As disciplinas são concebidas como forma de poder tão completa por Foucault que dominam até mesmo o tempo. Isso porque a “mise en série des activités successives permet tout un investissement de la durée par le pouvoir : possibilité d’un contrôle détaillé et d’une intervention perpétuelle [...] en chaque moment du temps” (FOUCAULT, 1975, 188). Esse processo acarretou a constituição de um tempo linear e evolutivo e, por conseguinte, do progresso. O fato de Foucault afirmar que a noção de progresso é consequência direta das técnicas de poder que surgem para melhor controlar os corpos na Modernidade indica, igualmente, uma concepção em que resta pouco espaço para a liberdade do sujeito. Afinal, se até mesmo o tempo for produto de uma relação de poder, a própria existência do sujeito, que se desenvolve na temporalidade, estaria totalmente submetida a uma lógica que lhe é extrínseca.

Outro aspecto que reflete a natureza violenta da concepção de poder que Foucault apresentada em “Vigiar e Punir” é a utilização de palavras como “estratégia” e “tática” para referir-se ao poder. Esses vocábulos pertencentes ao

registro da guerra sugerem métodos violentos e essencialmente instrumentais, relacionados à dominação, e não ao registro do consenso e do acordo. No que diz respeito à tática, por exemplo, Foucault assevera que “c’est la tactique qui permet de comprendre l’armée comme un principe pour maintenir l’absence de guerre dans la société civile” (FOUCAULT, 1975, 198).

Ou seja, para Foucault, se a guerra foi pensada, por autores como Carl von Clausewitz, como a continuação da política por outros meios, o modelo de organização baseado no exército foi concebido como “une technique et un savoir qui peuvent projeter leur schéma sur le corps social” (FOUCAULT, 1975, 197). A época clássica constitui, portanto, o palco do surgimento da “minutieuse tactique militaire et politique par laquelle s’exerce dans les États le contrôle des corps et des forces individuelles” (FOUCAULT, 1975, 198). Esse desejo de ordem e disciplina presente nas ideologias humanistas dos reformadores, de acordo com Foucault, refletiria um sonho militar de sociedade. Mais precisamente,

“[l]e songe d’une société parfaite, les historiens des idées le prêtent volontiers aux philosophes et aux juristes du XVIIIe siècle ; mais il y a eu aussi un rêve militaire de la société ; sa référence fondamentale était non pas à l’état de nature, mais aux rouages soigneusement subordonnés d’une machine, non pas au contrat primitif, mais aux coercitions permanentes, non pas aux droits fondamentaux, mais aux dressages indéfiniment progressifs, non pas à la volonté générale mais à la docilité automatique” (FOUCAULT, 1975, 198).

Em “Vigiar e Punir”, Foucault considera a coexistência de dois ímpetus na sociedade moderna: um, aparentemente liberal e, outro, claramente militarista. Conforme o filósofo ressalta, “[p]endant que les juristes et les philosophes cherchaient dans le pacte un modèle primitif pour la construction ou la reconstruction du corps social, les militaires et avec eux les techniciens de la discipline élaboraient les procédures pour la coercition individuelle et collective des corps” (FOUCAULT, 1975, 199). Como se verá adiante, a percepção de que existe algo de profundamente militar na sociedade civil guiará a concepção de poder de Foucault até o fim de sua vida.

No que diz respeito ao modo pelo qual o poder disciplinar concretiza seus objetivos, isso se dá pela conjugação da supervisão hierárquica com a sanção normalizadora, as quais se combinam no procedimento do exame (FOUCAULT, 1975, 201). De acordo com o filósofo, o olhar hierárquico segue o modelo do campo militar, o que, mais uma vez insere seu conceito de poder no vocabulário

bélico. Nesse sentido, o campo seria “le diagramme d’un pouvoir qui agit par l’effet d’une visibilité générale” (FOUCAULT, 1975, 202) e o seu princípio consiste no “emboîtement spatial des surveillances hiérarchisées” (FOUCAULT, 1975, 202). As sanções normalizadoras, por outro lado, se referem ao surgimento, na Modernidade, do poder da norma (FOUCAULT, 1975, 216), ou seja, o processo por meio do qual “le Normal s’établit comme principe de coercition” (FOUCAULT, 1975, 216).

Assim, por meio do olhar supervisor e das práticas de normalização, as disciplinas produziram, a partir do século XVIII, um indivíduo fictício que é peça-chave na representação liberal e contratualista da sociedade. Para Foucault, “[l]’individu, c’est sans doute l’atome fictif d’une représentation ‘idéologique’ de la société ; mais il est aussi une réalité fabriquée par cette technologie spécifique de pouvoir qu’on appelle la ‘discipline’” (FOUCAULT, 1975, 227). Desse modo, Foucault sublinha que o poder não é somente repressivo, mas, principalmente, produtivo. Ao inscrever no real códigos que dividem os indivíduos e seus modos de vida entre normais e anormais, por exemplo, o poder produz possibilidades determinadas em que devem encaixar-se os indivíduos. Nesse sentido, o poder produz o real: “[i]l faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il ‘exclut’, il ‘réprime’, il ‘refoule’, il ‘censure’, il ‘abstrait’, il ‘masque’, il ‘cache’. En fait le pouvoir produit ; il produit du réel ; il produit des domaines d’objets et des rituels de vérité. L’individu et la connaissance qu’on peut en prendre relèvent de cette production” (FOUCAULT, 1975, 227).

Para Foucault, a Modernidade inaugura uma sociedade de homens livres, mas cuja liberdade nunca é plena, mas cerceada por um poder que, ao produzi-la, delimita o próprio modo de o ser humano ser livre. Assim, as disciplinas constituem um poder que produz a liberdade adequada à sociedade liberal, uma liberdade disciplinada: “si d’une façon formelle, le régime représentatif permet que directement ou indirectement, avec ou sans relais, la volonté de tous forme l’instance fondamentale de la souveraineté, les disciplines donnent, à la base, garantie de la soumission des forces et des corps. [...] Les ‘Lumières’ qui ont découvert les libertés ont aussi inventé les disciplines” (FOUCAULT, 1975, 258). Essa passagem indica que, para Foucault, o potencial emancipatório do liberalismo político, um dos pilares da Modernidade política, é neutralizado pelo surgimento concomitante das disciplinas, que seriam uma espécie de “contra-

direito”, cujo papel seria o de “introduire des dissymétries insurmontables et d’exclure des réciprocités” (FOUCAULT, 1975, 259).

Ao longo de seus estudos genealógicos, Foucault classifica o liberalismo como um sistema de poder tão opressivo como qualquer outro. A diferença entre ele e outros modos de opressão seria apenas o fato de ele pleitear o status de governo legítimo por excelência, uma vez que se trataria, supostamente, de regime que garante a liberdade do ser humano e que reflete a sua auto-determinação. Ao consistir em regime que assegura o pleno livre arbítrio dos membros da comunidade política, o liberalismo adquire a “aparência” de legitimidade, para Foucault, por dois motivos principais. Por um lado, ele protege um dos valores que inauguram o advento da Modernidade, a autonomia do ser humano. Por outro, essa autonomia do ser humano permite compreender a autoridade política e a obediência que dela decorre como resultando de uma escolha racional e livre da comunidade política.

Entretanto, o liberalismo, que surge como promessa de autonomia para o ser humano a partir do século XVIII, não faz senão produzir uma liberdade condicionada, e não a completa auto-determinação que a superação de modos tradicionais e religiosos de pensar prometia no início do movimento iluminista. Em vez de autonomia, o que se tem, segundo Foucault, é a persistência da heteronomia, que se traduz na ação permanente de um poder que determina o próprio conceito de liberdade. Daí ser estéril pensar o mundo e a política com base no pressuposto da autonomia do sujeito. Para Foucault, esse pressuposto deve ser abandonado e substituído pela percepção de que o poder está inextricavelmente ligado com a produção do real em que nos movemos.

2.4.2

História da sexualidade I – A vontade de saber

Se em “Vigiar e Punir” Foucault enfatiza o aspecto disciplinador e normalizador do poder, a sua faceta produtiva, já identificada em tal estudo, é aprofundada no primeiro volume de seus estudos sobre a sexualidade, “História da sexualidade I – A vontade de saber”. É nesse estudo que Foucault faz a análise mais detida e substancial do conceito de poder e, por isso, ele será extensamente analisado adiante.

Em “História da Sexualidade I”, Foucault parece estar mais consciente de que a complexidade do conceito de poder requer a consideração das principais hipóteses sobre a sua “natureza”. Portanto, o filósofo analisa, inicialmente, a hipótese que ele considera como a mais difundida no imaginário das sociedades ocidentais: a de um poder repressivo. De acordo com essa visão, a essência do poder é reprimir (FOUCAULT, 1976, 17) o seu objeto, é atuar de modo negativo, impondo uma limitação à liberdade do seu objeto. Nesse sentido, o autor desenvolve a relação entre o poder e o sexo para ilustrar tanto os problemas das antigas concepções de poder quanto os benefícios de sua nova abordagem.

De acordo com Foucault, em torno do século XIX, surgiu uma incitação política e econômica a falar-se do sexo. Isto é, o discurso sobre o sexo passou a ser alvo de interesse público e isso devido a “des mécanismes de pouvoir au fonctionnement desquels le discours sur le sexe [...] est devenu essentiel” (FOUCAULT, 1976, 33). Tratou-se de movimento por meio do qual o sexo deixou de ser apenas objeto de um discurso moral e passou a ser objeto de conhecimento, ou seja, passou a ser tratado por meio de um discurso de racionalidade.

Gradualmente, o sexo foi inserido dentro da lógica utilitarista: “[l]e sexe, ça ne se juge pas seulement, ça s’administre” (FOUCAULT, 1976, 35). O sexo passa a requerer, então, procedimentos de gestão, passa a ser objeto de políticas públicas visando a “majoration ordonnée des forces collectives et individuelles” (FOUCAULT, 1976, 35). Portanto, a crescente centralidade do sexo para o Estado esteve intimamente ligada ao problema da população que se exacerbou com a explosão demográfica da era industrial. Com efeito, “[a]u coeur de ce problème économique et politique de la population, le sexe: il faut analyser le taux de natalité, l’âge du mariage, [...]” (FOUCAULT, 1976, 36). Trata-se de um discurso “où la conduite sexuelle de la population est prise à la fois pour objet d’analyse et cible d’intervention” (FOUCAULT, 1976, 37). E, mais importante, o sexo passou a constituir uma questão essencial na relação entre o Estado e a comunidade política: “[e]ntre l’État et l’individu, le sexe est devenu un enjeu, et un enjeu public; toute une trame de discours, de savoirs, d’analyses et d’injonctions l’ont investi” (FOUCAULT, 1976, 37).

Assim, ao contrário do pensamento corrente de que o sexo, até os dias de hoje, teria sido objeto de repressão, Foucault quer mostrar que “[c]e qui est propre

aux sociétés modernes, ce n'est pas qu'elles aient voué le sexe à rester dans l'ombre, c'est qu'elles se soient vouées à en parler toujours" (FOUCAULT, 1976, 49). O fato de o sexo ser objeto constante de debate, nas sociedades ocidentais, leva Foucault a afirmar que o poder não age só por meio da repressão, mas que age, principalmente, produzindo discursos e verdades que constituem os horizontes do possível e, portanto, a realidade vivida por todos.

Desse modo, em determinado momento, o poder de punir se transformou a fim de adaptar-se à nova realidade e cumprir funções diferentes. O discurso sobre o sexo também obedece a certos objetivos, como o de "chasser de la réalité les formes de sexualité qui ne sont pas soumises à l'économie stricte de la reproduction" (FOUCAULT, 1976, 50). Portanto, de acordo com essa visão, o sexo só cumpriria sua verdadeira função se fosse capaz de "assurer le peuplement, reproduire la force de travail, reconduire la forme des rapports sociaux; bref, aménager une sexualité économiquement utile et politiquement conservatrice" (FOUCAULT, 1976, 51).

Para Foucault, a hipótese repressiva não se confirma, uma vez que os discursos sobre o sexo analisados em "História da sexualidade I" não se destinam a excluir o sexo do real. Trata-se, ao contrário, de um poder que, por meio de um olhar medical, disciplina o sexo, provoca uma nova especificação dos indivíduos e contribui para uma nova relação entre prazer e poder, pois "[l]e pouvoir qui, ainsi, prend en charge la sexualité [...] prend à bras-le-corps le corps sexuel. Accroissement des efficacités sans doute et extension du domaine contrôlé. Mais aussi sensualisation du pouvoir et bénéfice de plaisir" (FOUCAULT, 1976, 61). Ou, mais precisamente, conforme enuncia Foucault, "[l]e pouvoir fonctionne comme un mécanisme d'appel, il attire, il extrait les étrangetés sur lesquelles il veille. Le plaisir diffuse sur le pouvoir qui le traque ; le pouvoir ancre le plaisir qu'il vient de débusquer" (FOUCAULT, 1976, 61).

Essa conjugação entre prazer e poder produziu o aumento das perversões que, por meio da proliferação de atividades como a psiquiatria, a prostituição, a pornografia, entre outras, levou ao aumento dos benefícios econômicos de uma indústria voltada para extrair lucro do sexo. Afinal, "[p]laisir et pouvoir ne s'annulent pas; ils ne se retournent pas l'un contre l'autre ; ils se poursuivent, se chevauchent et se relancent. Ils s'enchaînent selon des mécanismes complexes et positifs d'excitation et d'incitation" (FOUCAULT, 1976, 67). Foucault conclui

que é preciso abandonar a hipótese repressiva, já que o poder que recai sobre o sexo, em nossas sociedades, “assure, par un réseau de mécanismes qui s’enchaînent, la prolifération de plaisirs spécifiques et la multiplication des sexualités disparates” (FOUCAULT, 1976, 67).

Convém ressaltar a presença do nexo poder/conhecimento, já identificado por Foucault em “Vigiar e Punir”, na relação entre poder e sexualidade: “[l]’important, c’est que le sexe n’ait pas été seulement affaire de sensation et de plaisir, de loi ou d’interdiction, mais aussi de vrai et de faux, que la vérité du sexe soit devenue chose essentielle, utile ou dangereuse, précieuse ou redoutable, bref, que le sexe ait été constitué comme un enjeu de vérité” (FOUCAULT, 1976, 76). É nesse contexto que ganha relevância a existência de um poder produtivo sobre o sexo, pois se se tratasse apenas de interdição, negação, não se teria a produção de um discurso que enuncia verdades com respeito a esse tema. Com relação ao sexo, Foucault afirma: “[l]a société qui se développe au XVIIIe siècle [...] a mis en oeuvre tout un appareil pour produire sur lui des discours vrais. Non seulement elle a beaucoup parlé de lui et contraint chacun à en parler; mais elle a entrepris d’en formuler la vérité réglée” (FOUCAULT, 1976, 92). O discurso moderno sobre o sexo, conseqüentemente, é um meio de afirmar o que é certo e o que é errado nessa esfera da vida humana e, para tanto, o conhecimento é imprescindível. Conforme se verá adiante, o sexo é, nesse contexto, apenas mais um instrumento para o poder exercer controle sobre a vida.

Em “História da sexualidade I”, Foucault propõe, explicitamente, uma analítica do poder, que consiste na definição do domínio específico delimitado pelo poder e na especificação dos meios de análise desse poder (FOUCAULT, 1976, 109). Para que tal análise do poder seja concretizada, entretanto, o filósofo afirma que é necessário livrar-se da representação jurídico-discursiva do poder (FOUCAULT, 1976, 109). De acordo com Foucault, é essa representação que está subjacente à hipótese repressiva do poder. Para melhor explicar essa concepção, Foucault ilustra como se conceberia, a partir dela, a relação entre o poder e o desejo: como “promesse d’une ‘libération’ si le pouvoir n’a sur le désir qu’une prise extérieure” ou “l’affirmation: vous êtes toujours déjà piégés” (FOUCAULT, 1976, 109).

Com base em “História da sexualidade I”, é possível elencar alguns pressupostos da representação jurídico-discursiva do poder. De início, Foucault

ressalta que ela estabelece uma relação negativa (de rejeição, exclusão e ocultação) entre o poder e seu objeto. Tratar-se-ia de um poder que produz apenas ausências, lacunas. Além disso, a instância da regra permeia esse discurso. Ou seja, o poder estabelece uma lei com relação ao seu objeto, ele prescreve uma ordem a partir da qual o objeto pode ser decifrado. O ciclo do proibir também é um elemento dessa representação, pois, nela, o poder apenas proíbe coisas a seu objeto e, para tanto, utiliza a punição como instrumento. Igualmente relacionada à proibição, essa representação do poder inclui a lógica da censura: “[l]a logique du pouvoir sur le sexe serait la logique paradoxale d’une loi qui pourrait s’énoncer comme injonction d’inexistence, de non-manifestation et de mutisme” (FOUCAULT, 1976, 111). Por fim, Foucault afirma que a representação jurídico-discursiva pressupõe a “unidade do dispositivo”, que sugere um poder exercido de modo homogêneo em todos os níveis: “il agirait de façon uniforme et massive” (FOUCAULT, 1976, 111). Além disso, Foucault diz, sobre a idéia de que o poder é homogêneo, que “cette, forme, c’est le droit, avec le jeu du licite et de l’illicite, de la transgression et du châtiment” (FOUCAULT, 1976, 112).

Assim, essa representação do poder produz o seguinte discurso: “on schématise le pouvoir sous une forme juridique ; et on définit ses effets comme obéissance. En face d’un pouvoir qui est loi, le sujet qui est constitué comme sujet – qui est ‘assujéti’ – est celui qui obéit” (FOUCAULT, 1976, 112). Trata-se de representação que identifica o poder a uma lei e o sujeito a um indivíduo obediente, constantemente submetido aos seus efeitos, “[p]ouvoir législateur d’un côté et sujet obéissant de l’autre” (FOUCAULT, 1976, 112). Isto ocorre, em última análise, por ser o direito o modelo sobre o qual foi construída a representação jurídico-discursiva: “c’est un pouvoir dont le modèle serait essentiellement juridique, centré sur le seul énoncé de la loi et le seul fonctionnement de l’interdit. Tous les modes de domination, de soumission, d’assujétissement se ramèneraient finalement à l’effet obéissance” (FOUCAULT, 1976, 113).

Um dos principais motivos por trás da hegemonia dessa representação é que, por meio dela, o poder age no silêncio, reprimindo e dissimulando, em vez de afirmar e produzir efeitos de modo aberto. De acordo com Foucault:

“[l]e secret n’est pas pour lui de l’ordre de l’abus; il est indispensable à son fonctionnement. Et non pas seulement parce qu’il l’impose à ceux qu’il soumet, mais peut-être parce qu’il est à ceux-ci tout aussi indispensable : l’accepteraient-ils, s’il n’y voyaient une simple limite posée à leur désir, laissant valoir une part intacte – même si elle est réduite – de liberté ? Le pouvoir, comme pure limite tracée à la liberté, c’est, dans notre société au moins, la forme générale de son acceptabilité” (FOUCAULT, 1976, 114).

Ou seja, para ser eficaz, o poder não pode ser aparente, deve dissimular-se sob a fórmula da negatividade e da repressão constantemente. Ele deve permitir que os indivíduos pensem que têm um espaço de manobra, que caso as limitações impostas pelo poder sejam resistidas, o que restará será a mais pura liberdade.

O direito não seria, nesse contexto relatado por Foucault, um instrumento de limitação do poder ilegítimo, mas sim um meio para o poder exercer sua dominação: “[l]e droit n’a pas été simplement une arme habilement maniée par les monarques; il a été pour le système monarchique son mode de manifestation et la forme de son acceptabilité. Depuis le Moyen Age, dans les sociétés occidentales, l’exercice du pouvoir se formule toujours dans le droit” (FOUCAULT, 1976, 115). Na ótica de Foucault, portanto, o direito não seria mais do que uma manifestação do poder, um instrumento que postula legitimidade a fim de controlar o seu objeto sem despertar resistências e tentativas de libertação.

Segundo Foucault, o nosso imaginário político vive, até hoje, dominado por uma concepção que situa o poder do lado do arbitrário, do “não-direito” (FOUCAULT, 1976, 115). De acordo com esse pressuposto, o direito seria o meio adequado para limitar o poder e torná-lo tolerável. Foucault lembra, contudo, que as próprias monarquias absolutistas foram construídas como sistemas de direito. Isto é, desde os seus primórdios, o poder esteve intimamente imbricado com o direito (FOUCAULT, 1976, 115). Para o filósofo, mesmo se o direito não capta a essência do fenômeno do poder, ele “est le code selon lequel il se présente et prescrit lui-même qu’on le pense. L’histoire de la monarchie et le recouvrement des faits et procédures de pouvoir par le discours juridico-politique ont été de pair” (FOUCAULT, 1976, 116).

Foucault condena essa representação do poder, pois ela é a responsável por impossibilitar o fenômeno de “dégager le juridique de l’institution monarchique et [...] libérer le politique du juridique” (FOUCAULT, 1976, 116). Este último trecho, referente à necessidade de libertar o político do jurídico é extremamente

importante para mostrar de que modo o conceito de poder foucaultiano desemboca em certa concepção da política que a contrapõe ao direito e às instituições. Por isso, para Foucault, as críticas ao poder que utilizam o direito como recurso para a resistência são completamente ineficazes, pois elas esquecem de contestar “le principe que le droit doit être la forme même du pouvoir et que le pouvoir [doit] toujours s’exercer dans la forme du droit” (FOUCAULT, 1976, 116).

Apesar da ineficácia das críticas do poder que utilizam o direito como instrumento de contestação, outra vertente de crítica ao poder surgiu, no século XIX, abandonando o discurso jurídico. Muito pelo contrário, essa forma de crítica, baseada no pensamento de Karl Marx, afirmava que o sistema de direito não era senão “une manière d’exercer la violence, de l’annexer au profit de certains, et de faire fonctionner, sous l’apparence de la loi générale, les dissymétries et les injustices d’une domination” (FOUCAULT, 1976, 117). O problema dessa perspectiva, para Foucault, é que, apesar de aparentemente mais aguda e lúcida do que a anterior, baseada no direito, ela “se fait encore sur fond du postulat que le pouvoir doit par essence, et idéalement, s’exercer selon un droit fondamental” (FOUCAULT, 1976, 117). Por isso, Foucault diz que é preciso “cortar a cabeça do rei” (FOUCAULT, 1976, 117), isto é, devemos substituir essa representação do poder por outra, mais precisa. Os mecanismos de poder contemporâneos seriam, para o filósofo, mecanismos que se ampararam da vida dos homens a partir do século XVIII, ou seja, do advento da Modernidade (FOUCAULT, 1976, 117).

Foucault atribui à representação jurídico-discursiva do poder o fato de que as discussões sobre sua natureza giram, até hoje, em torno de problemas como o direito e a violência (FOUCAULT, 1976, 117). O conceito de poder proposto por Foucault, por sua vez, visa mostrar como os termos ligados ao discurso jurídico não servem para traduzir um poder que contrapõe a técnica, a normalização e o controle ao direito, à lei e ao castigo (FOUCAULT, 1976, 118). Ademais, não se trata de um poder centralizado e soberano, localizado no Estado, como quer a representação jurídico-discursiva, mas de um fenômeno que permeia todas as instâncias da sociedade. Em suma, trata-se de uma sociedade “où le juridique peut de moins en moins coder le pouvoir ou lui servir de système de représentation” (FOUCAULT, 1976, 118). Ao contrário do que presume essa visão juridicizante,

os objetos sobre os quais o poder se aplica não lhe são estranhos, mas são constituídos por esse poder.

Mesmo se a concepção marxista, ao enfatizar que o direito é um instrumento de poder, mostra-se mais satisfatória do que a liberal, ambas padecem do que Foucault chama de “economicismo” na teoria do poder (FOUCAULT, 1997, 14). No caso da concepção liberal, o seu economicismo pode ser visto no modo com que ela entende o poder como algo que pode ser objeto de cessão ou de contrato. Assim, “[l]e pouvoir, c’est celui, concret, que tout individu détient et qu’il viendrait à céder, totalement ou partiellement, pour constituer un pouvoir, une souveraineté politique” (FOUCAULT, 1997, 14). Desse modo, o poder político é constituído por meio de uma transação jurídica nos moldes de um contrato, “[a]nalogie, par conséquent, [...] entre le pouvoir et les biens, le pouvoir et la richesse” (FOUCAULT, 1997, 14). Já a teoria marxista possui um elemento economicista porquanto ela compreende o poder como fenômeno que possui uma funcionalidade econômica (FOUCAULT, 1997, 14), pois ele se destinaria meramente a manter relações de produção e a assegurar uma dominação de classe. Assim, “le pouvoir politique trouverait dans l’économie sa raison d’être historique” (FOUCAULT, 1997, 14). Ambas concepções economicistas, apesar de muito difundidas, são incapazes de captar o que é específico no poder, o que o define.

O autor considera que existem apenas duas alternativas à concepção economicista do poder: uma que diz que a função do poder é, primordialmente, a de reprimir (hipótese repressiva) e outra que afirma que o poder consiste em uma relação de forças. A hipótese repressiva, segundo Foucault, é a alternativa comumente encontrada na sociedade ocidental e se manifesta, por exemplo, nas teses que o filósofo contesta em “História da sexualidade I”, segundo as quais a sexualidade teria sido objeto de repressão e, portanto, deveria ser libertada das diversas proibições que lhe foram impostas. A hipótese segundo a qual o poder consiste em relação de forças, por sua vez, teria sido pouco trabalhada na história do pensamento ocidental. Apenas um filósofo, segundo Foucault, teria chegado a formular essa visão alternativa: Nietzsche. Conseqüentemente, Foucault denomina essa idéia, que ele adotará a partir do curso “Il faut défendre la société” (FOUCAULT, 1997), de “hipótese nietzscheana”.

Assim como, em “Vigiar e Punir”, Foucault já esboçava uma concepção produtiva do poder, em que este, muito mais do que reprimir o seu objeto, o constituía e determinava completamente, em “História da sexualidade I”, o filósofo formula a hipótese de que “l’analyse historique ait révélé la présence d’une véritable ‘technologie’ du sexe, beaucoup plus complexe et surtout beaucoup plus positive que le seul effet d’une ‘défense’” (FOUCAULT, 1976, 119). Por isso, Foucault busca um vocabulário que possibilite a compreensão do poder conforme ele o vê: “il s’agit à la fois, en se donnant une autre théorie du pouvoir, de former une autre grille de déchiffrement historique; et, en regardant d’un peu plus près tout un matériau historique, d’avancer peu à peu vers une autre conception du pouvoir. Penser à la fois le sexe sans la loi, et le pouvoir sans le roi” (FOUCAULT, 1976, 120).

Ao abordar mais diretamente sua proposta para uma nova análise do poder, Foucault ressalta que tanto as formas jurídicas quanto a idéia de um poder global devem ser abandonadas. Deve-se, ao contrário, compreender o poder como

“la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s’exercent et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d’affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales” (FOUCAULT, 1976, 122).

O parágrafo acima contém a definição de poder proposta por Foucault em “História da sexualidade I”. Por meio dela, o filósofo enfatiza que o poder não deve ser buscado em um ponto central, mas no “socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables” (FOUCAULT, 1976, 122). O que chama a atenção nessa citação não é apenas o fato de o poder ser algo descentralizado e, portanto, difícil de apontar e resistir, mas de ele ser constituído por “relações de força”. Além disso, tratar-se-ia, para o filósofo, de relações de força onipresentes, pois o fenômeno político está presente o tempo todo em todos os lugares, uma vez que o poder se manifesta constantemente em nossas vidas.

Partindo da concepção do poder como uma relação de força, Foucault afirma que “les rapports de pouvoir, tels qu’ils fonctionnent dans une société comme la nôtre, ont essentiellement pour point d’ancrage un certain rapport de force établi à un moment donné, historiquement précisable, dans la guerre et par la guerre” (FOUCAULT, 1997, 16). Esta idéia do poder cristalizado em relações e até mesmo em instituições está relacionada ao método genealógico, cuja principal função é revelar essas relações de poder.

De acordo com Foucault, o poder constitui uma situação estratégica complexa. A partir dessa constatação, ele sugere a inversão da fórmula clausewitziana de que a guerra seria a política por outros meios. Derivando de seu conceito de poder a hipótese, sugere que a política não seria mais do que a continuação da guerra por outros meios (FOUCAULT, 1976, 123). Com efeito, o autor afirma:

“[l]e pouvoir politique, dans cette hypothèse, aurait pour rôle de réinscrire perpétuellement ce rapport de force, par une sorte de guerre silencieuse, et de le réinscrire dans les institutions [...]. [L]a politique, c’est la guerre continuée par d’autres moyens : c’est-à-dire que le politique, c’est la sanction et la reconduction du déséquilibre des forces manifesté dans la guerre. Et le retournement de cette proposition [de Clausewitz] voudrait dire autre chose aussi : à savoir que, à l’intérieur de cette « paix civile », les luttes politiques, les affrontement à propos du pouvoir, avec le pouvoir, pour le pouvoir, les modifications des rapports de force – accentuation d’un côté, renversements, etc. –, tout cela, dans un système politique, ne devrait être interprété que comme les continuations de la guerre” (FOUCAULT, 1997, 16).

Mais precisamente, o autor afirma:

“si on veut toujours maintenir un écart entre guerre et politique, devrait-on avancer plutôt que cette multiplicité des rapports de force peut être codée – en partie et jamais totalement – soit dans la forme de la ‘guerre’, soit dans la forme de la ‘politique’; ce seraient là deux stratégies à basculer l’une dans l’autre pour intégrer les rapports de force déséquilibrés, hétérogènes, instables, tendus” (FOUCAULT, 1976, 123).

Conforme se depreende da citação acima, a nova conceituação do poder proposta por Foucault o leva não só a inovar no que tange à teoria do poder, mas também à concepção do que constitui o fenômeno político. Se, no liberalismo, o político se refere ao espaço institucionalizado da esfera pública, a filosofia foucaultiana concebe o fenômeno político como caracterizado por relações de

força. O filósofo francês inverte a fórmula clausewitziana para mostrar que, ao contrário da crença corrente de que a política e a guerra seriam de natureza distinta, as duas se caracterizam pela presença da força e pelo antagonismo.

Assim, a partir da inversão da proposição clausewitziana, Foucault propõe sua nova formulação do poder como fenômeno que se exerce em múltiplos pontos concomitantemente. Afirma, ainda, que as relações de poder são imanentes e que, ademais, elas são simultaneamente intencionais e não-subjetivas. Aqui, o autor ressalta que não adianta buscar a fonte do poder em um *locus* determinado, pois a racionalidade do poder se explicita mais no nível limitado em que atua e, principalmente, nos dispositivos de poder (tais como as instituições psiquiátricas) que cria. É, no fundo, nesses dispositivos que a intencionalidade aparece mais claramente: “là la logique est encore parfaitement claire, les visées déchiffrables, et pourtant, il arrive qu’il n’y ait plus personne pour les avoir conçues et bien peu pour les formuler : caractère implicite des grandes stratégies anonymes, presque muettes, qui coordonnent des tactiques loquaces dans les ‘inventeurs’ ou les responsables sont souvent sans hypocrisie” (FOUCAULT, 1976, 125).

Mesmo se, para Foucault, o poder é onipresente, o autor considera a possibilidade de resistência. Essa resistência não se faz, entretanto, por meio do recurso a algum elemento fora do poder, como no caso da concepção liberal. Como já foi visto, a tradição do liberalismo político utiliza, principalmente, o direito como instrumento de resistência e de limitação do poder. A fim de que tal instrumento seja eficaz, contudo, ele não pode encontrar-se submetido ao poder, mas deve ter com ele uma relação de exterioridade. É por isso que, nessa tradição, a autonomia da razão é um pressuposto essencial, que permite a utilização da crítica (no sentido de rejeição do *status quo* por meio do uso da razão) como meio de contestação do poder. Trata-se, no fundo, de instrumento que dispensa a violência e busca contrapor-se ao poder com base na argumentação.

Já para Foucault, a resistência é imanente ao poder, ou seja, ela só pode existir dentro do próprio campo estratégico das relações de poder (FOUCAULT, 1976, 126). Isso não quer dizer que a resistência seja passiva, apenas que ela constitui “l’autre terme, dans les relations de pouvoir; elles s’y inscrivent comme l’irréductible vis-à-vis” (FOUCAULT, 1976, 127). Nesta nova representação, poder e resistência compõem, juntos, um campo de força em que uma clivagem, um antagonismo, contribui para a conformação de uma estrutura política binária.

De acordo com Foucault, “[c]’est dans ce champ des rapports de force qu’il faut tenter d’analyser les mécanismes de pouvoir. Ainsi, on échappera à ce système Souverain-Loi qui a si longtemps fasciné la pensée politique” (FOUCAULT, 1976, 128).

Foucault formula quatro regras que devem guiar a análise do poder: a regra da imanência, a das variações contínuas, a do condicionamento duplo e a da polivalência tática dos discursos. A primeira regra implica que não existe, por exemplo, nenhum setor da sexualidade que não esteja submetido aos efeitos do poder (FOUCAULT, 1976, 129). A regra das variações contínuas quer dizer que as relações de poder não são estanques, mas que os detentores e aqueles submetidos ao poder mudam de posição constantemente (FOUCAULT, 1976, 131). A regra do condicionamento duplo consiste no seguinte: “il faut plutôt penser au double conditionnement d’une stratégie par la spécificité des tactiques possibles, et des tactiques par l’enveloppe stratégique qui les fait fonctionner” (FOUCAULT, 1976, 132). O autor exemplifica por meio do dispositivo da família, o qual serviu de base para grandes estratégias ligadas ao controle maltusiano da natalidade. A última regra, por fim, diz respeito ao fato de os discursos deverem ser compreendidos como “une série de segments discontinus, dont la fonction tactique n’est ni uniforme ni stable” (FOUCAULT, 1976, 133). Assim, não se deve pensar o mundo como se este estivesse dividido entre discursos de poder e aqueles produzidos por esses discursos, mas como sendo composto por uma “multiplicité d’éléments discursifs qui peuvent jouer dans des stratégies diverses” (FOUCAULT, 1976, 133).

Em que pese à noção de poder como violência que Foucault elabora em “História da sexualidade I”, há a introdução de um espaço para resistência, conforme já foi notado. Assim, o discurso, que para ele era antes apenas instrumento de poder, se torna também um meio de resistência ao poder (FOUCAULT, 1976, 133). Na verdade, “[I]es discours sont des éléments ou des blocs tactiques dans le champ des rapports de force” (FOUCAULT, 1976, 133). De acordo com Foucault, não se deve buscar por uma teoria ou manobra coerente por trás dos vários discursos presentes num campo de força, mas sim “les interroger aux deux niveaux de leur productivité tactique (quels effets réciproques de pouvoir et de savoir ils assurent) et de leur intégration stratégique (quelle

conjoncture et quel rapport de force rend leur utilisation nécessaire en tel ou tel épisode des affrontements divers qui se produisent” (FOUCAULT, 1976, 135).

Conforme já se comentou, a referência a elementos táticos e estratégicos revela o modelo estratégico do poder que Foucault começou a esboçar em “Vigiar e Punir” e que formulou, mais claramente, na “História da sexualidade I”. Conforme afirma o autor, trata-se de um modelo que privilegia o objetivo do poder, a sua eficácia tática e a análise de um campo de forças dinâmico em que efeitos globais de dominação são produzidos (FOUCAULT, 1976, 135). Para Foucault, deve-se privilegiar “[I]e modèle stratégique, plutôt que le modèle du droit. Et cela, non point par choix spéculatif ou préférence théorique ; mais parce qu’en effet, c’est un des traits fondamentaux des sociétés occidentales que les rapports de force qui longtemps avaient trouvé dans la guerre, dans toutes les formes de guerre, leur expression principale se sont petit à petit investis dans l’ordre du pouvoir politique” (FOUCAULT, 1976, 135).

3

Visão do político como antagonismo

3.1

Introdução

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2

Foucault e a inversão da proposição de Clausewitz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3

Mouffe: por uma política democrática radical

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4

Conclusão

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4

Cosmopolitismo: introdução geral ao tema

4.1

Introdução

Este capítulo visa apresentar uma visão do político alternativa àquela decorrente da filosofia de Michel Foucault. Se o principal motor desta dissertação foi buscar as conseqüências para uma visão do político que adviriam da adoção desta ou daquela teoria alternativa, este capítulo busca expor uma outra possibilidade que se coloca na crítica ao *mainstream*. Além dos construtivistas e dos pós-estruturalistas, uma outra vertente que se insurgiu contra os pressupostos do mainstream positivista na Teoria de RI foi aquela que se inspirou na filosofia da Escola de Frankfurt.

O trabalho da Escola de Frankfurt, movimento que se iniciou na filosofia com os alemães Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, teve importantes desdobramentos em outras áreas das ciências sociais, inclusive na teoria de RI. Se, de início, o principal objetivo dos autores foi elaborar uma crítica de esquerda – influenciada pelo pensamento marxista - à racionalidade instrumental que passou a predominar na Modernidade, o principal expoente da Segunda Fase da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas, pregava a reconstrução da Teoria Crítica com base no reconhecimento da importância de princípios morais universais para resolver reivindicações conflitantes (LINKLATER, “ The Question of the Next State in International RElations Theory – a critical-theoretical point of view, Andrew Linklater, “International Relations” Volume IV, Florence, KY, USA: Routledge, 2000, p. 1636). Nesse sentido, uma perspectiva frankfurtiana nas RI buscará, a despeito da crítica aos pressupostos universalistas do positivismo, resgatar, pelo menos em parte, a importância do universal para a vida política.

Os desdobramentos da Escola de Frankfurt nas RI, que passaremos a chamar de Teoria Crítica, tendem a desembocar em um pensamento do cosmopolitismo. Isso ocorre porque uma das preocupações dos teóricos críticos é questionar as inclusões e exclusões que existem na política global. Nesse

contexto, o Estado é visto como o elemento principal de exclusão e inclusão na teoria de RI, pois é ele que institui dicotomias como as do estrangeiro/cidadão (LINKLATER, mesmo artigo em amarelo acima artigo teoria II, pag ?). Com efeito, ao separar uma esfera supostamente anárquica – a internacional – de um ambiente regrado e homogêneo – a política nacional –, o Estado permite traçar uma fronteira que restringe o âmbito da política harmoniosa, isto é, de uma política que se quer diálogo, ao interior do Estado. Por sua vez, a política global, que é o objeto principal de estudo das RI, é considerada como esfera de meras relações estratégicas e instrumentais. O cosmopolitismo, projeto político que tem raízes imemoriais, busca desconstruir essa dicotomia que exclui o político do internacional. Visa, portanto, resgatar uma política que vislumbra a possibilidade do diálogo entre os variados atores internacionais.

O cosmopolitismo, como principal desdobramento da Escola de Frankfurt nas RI, busca continuar o processo de emancipação do ser humano que teve início com o Iluminismo. Ou seja, trata-se de continuar o projeto da Modernidade, e não de abortá-lo. Autores como Andrew Linklater e Seyla Benhabib consideram a questão do pertencimento político essencial para concretizar-se verdadeiramente a emancipação do ser humano. Hoje em dia, esse é o tema que deveria concentrar os esforços dos pensadores progressistas em RI, pois até mesmo os direitos humanos continuam obedecendo uma visão estadocêntrica segundo a qual é necessário pertencer a determinada comunidade política a fim de ter suas garantias fundamentais – aquelas que, pela sua suposta universalidade, deveriam transcender questões de nacionalidade – asseguradas.

A crítica ao mainstream nas RI expôs os perigos do universalismo. Um primeiro perigo consiste nos pressupostos embutidos no positivismo, que excluem visões alternativas da política internacional e justificaram, durante grande parte do século XX, a hegemonia de visões violentas das RI como aquela reivindicada pelo realismo político. O perigo universalista não é eliminado, entretanto, por meio da mera adoção de uma perspectiva crítica. Isso porque teorias influenciadas pela Escola de Frankfurt, a qual consiste no foco deste capítulo, não desejam desvencilhar-se totalmente da abordagem universal da comunidade política. Pleiteiam, ao contrário, a construção de consensos universais – mínimos ou não – que possibilitem a fluidez do diálogo entre os atores internacionais, que, têm entre si um abismo cultural e histórico. Ao mesmo tempo em que se buscará explorar

essas novas possibilidades de se pensar a política internacional de um ponto de vista “universalista”, será preciso identificar os limites de tal universalismo, bem como o fato de que todo universal será sempre uma construção circunstancial e dinâmica, passível de mudança. Trata-se da busca por arranjos temporários, mas que facilitem o diálogo.

Este capítulo, portanto, buscará apresentar uma introdução geral ao tema do cosmopolitismo como forma de contraponto ao pós-estruturalismo na Teoria de RI. O cosmopolitismo é tema recorrente no pensamento filosófico e político da tradição ocidental, apesar de ter sido, na maior parte das vezes, esquecido em detrimento de modos de organização da comunidade política mais particularistas. Já no diálogo platônico “Protagóras”, Hípias, o sofista, deseja “estender a igualdade e a fraternidade a todos os seres que têm o rosto humano” (JAEGER, 2001, 380). Nussbaum lembra que os estoicos desenvolveram, mais tarde, o conceito do

“*komsou politês* (world citizen) arguing that each of us dwells, in effect, in two communities – the local community of our birth, and the community of human argument and aspiration that ‘is truly great and truly common, in which we look neither to this corner nor to that, but measure the boundaries of our nation by the sun’ (Seneca, *De Otio*). It is this community that is, fundamentally, the source of our moral obligations.” (NUSSBAUM, 1996, p. 7)

A idéia de que todos os homens compartilham da mesma natureza humana está presente nesses primeiros esboços do cosmopolitismo na Grécia Antiga. Já nesses tempos, o pensamento cosmopolita se insurgia contra a noção de que as fronteiras do Estado (ou a cidade-Estado, no caso grego) delimitam o espaço exclusivo da política. Por isso, o pensamento sofista cosmopolita visava problematizar a contradição entre lei – atrelada à comunidade política particular – e natureza que por vezes se observava, bem como legitimar a criação de novas leis adaptadas à natureza das coisas. A noção de natureza humana atuava como recurso crítico para a contestação do *status quo* mediante o apelo a uma natureza cuja autoridade se sobrepunha à da lei: “havia no naturalismo declarado deste pensamento uma ameaça indireta contra a ordem existente, pois, com a aplicação sistemática das suas medidas, minava a autoridade das normas vigentes” (JAEGER, 2001, 381).

A unidade da natureza humana seguiu presente no universalismo subjacente à cultura cristã e permitiu que surgisse no Ocidente, com a Revolução Iluminista e o advento da Modernidade no século XVIII, um pensamento do ser humano como sujeito de direitos e obrigações universais – o jusnaturalismo. É, principalmente, numa concepção iluminista – porém modificada – do homem e de seu viver em comunidade que os cosmopolitas de hoje vão buscar sua inspiração. Em que pese ao surgimento do jusnaturalismo na Modernidade, a conformação de um sistema de Estados autônomos por meio da Paz de Vestfália, em 1648, atuou como freio à concretização das idéias cosmopolitas. A partir desse momento, a valorização da *raison d'Etat*, tida como superior à qualquer razão natural ou universal, ofuscou a idéia de uma razão universal compartilhada por todos os homens. A *raison d'Etat* se apresentava como a lógica do particular, como o instrumento adequado para que uma comunidade política específica pudesse sobreviver e, se possível, sobrepor-se às outras.

Apesar da aparente vitória do pensamento particularista, continuou a existir tensão entre os valores do particularismo e do universalismo, a qual perdura até os dias de hoje na cultura ocidental. Na disciplina de Relações Internacionais (RI), a valorização do Estado como entidade moralmente desejável reflete a supervalorização do valor do particularismo, enquanto a busca por normas e instituições supra-nacionais (exemplificada por organismos como a Organização das Nações Unidas – ONU –, entre outros) mostra a permanência do pendor universalista. Neste ponto, também, existe tensão entre as teorias pós-estruturalista e a Teoria Normativa inspirada pela Escola de Frankfurt. Isso porque, se esta última defende a busca de padrões universais de emancipação na política global, o pós-estruturalismo, conquanto extremamente crítico da *raison d'Etat* que norteia grande parte do pensamento realista, defende, por sua vez, a primazia do particular sobre o universal. Trata-se, é verdade, de um particular mais atrelado às narrativas e formas culturais particulares, mas, ainda assim, que se opõe à idéia de que uma certa emancipação universal é possível. O pós-estruturalismo, nas RI, vê com extrema desconfiança todas as reivindicações por uma política cosmopolita, pois considera que ela poderia ter como conseqüência a opressão de visões de mundo específicas por meio da unificação de pontos de vista. A hegemonia de determinados valores sobre outros seria definida, de acordo com os pós-estruturalistas, por meio de luta crua pelo poder. A narrativa vitoriosa,

nesse sentido, não seria fruto de um consenso ou de um acordo entre os diversos atores globais, mas de uma vitória aleatória cujo único fundamento seria a violência.

A discussão sobre o cosmopolitismo, todavia, não é central na Teoria de RI. Isso pode ser explicado por vários fatores. Em parte, a marginalização da perspectiva liberal nas RI por meio da suposta vitória do realismo político durante o “Primeiro Grande Debate” da disciplina precluiu o aprofundamento de projetos políticos cosmopolitas. Com efeito, o liberalismo político pregado por Woodrow Wilson após o fim da Primeira Guerra Mundial carregava sementes cosmopolitas caras ao pensamento Moderno. Do mesmo modo, a flagrante ausência do pensamento marxista na teoria de RI é outro fator que explica o exotismo do tema cosmopolita na disciplina. Afinal, mesmo se o marxismo, com o tempo, adquiriu tons nacionalistas, o pensamento de esquerda sempre foi, por seu igualitarismo, um pensamento universalista. Conforme lembra Andrew Linklater, para Marx, “the destruction of small bounded communities and the dramatic acceleration of the universalisation of social and economic relations were extraordinary dimensions of human history” (LINKLATER, 1998, p. 36). Assim, as duas perspectivas teóricas que poderiam ter contribuído para a valorização do cosmopolitismo na teoria de RI foram, por muito tempo, silenciadas pelo realismo, teoria que dita o senso comum sobre relações internacionais até hoje.

A longa hegemonia do realismo político que teve início nos anos quarenta impediu que se vislumbrasse a articulação da idéia cosmopolita tanto na prática quanto na teoria. Influenciado pelo desencantamento do mundo anunciado por Max Weber, o teórico Hans J. Morgenthau considerava que, dada a pluralidade de esferas éticas existentes no mundo, seria impossível e indesejável que normas universais fossem criadas para reger as relações globais. Na esteira do realismo,

“[m]ost discourses of IR have cited the presence of radical cultural difference as one of the principal obstacles to the development of cosmopolitan tendencies in the states-system. For example, one of the standard arguments attributed to Realism is that the diversity of moral standards in different states contributes to the conflict accompanying the international anarchy and to the impossibility of moving beyond an international state of nature.” (SHAPCOTT, 2001, 7).

Desse modo, o cosmopolitismo foi tido como pensamento utópico e afeto à área da filosofia, enquanto a disciplina das RI estaria preocupada em resolver questões práticas como a guerra e a paz.

A aceleração da globalização após o fim da Segunda Guerra Mundial, entretanto, e, principalmente, o fim da bipolaridade que caracterizou a política global durante grande parte do século XX, ampliaram o espaço conceitual para se pensar o projeto cosmopolita. Tendo em vista que parte do ressurgimento do pensamento cosmopolita, nos dias de hoje, se deve a transformações sociais por que passou a humanidade, este capítulo analisará o potencial realmente existente para a construção de comunidade global.

4.2

Globalização

Nos dias de hoje, o debate acerca do cosmopolitismo ganhou relevância devido às transformações trazidas pelo fim da Guerra Fria. Após permanecer subordinada à lógica bipolar por quase meio século, a política internacional e a teoria de RI passam por momento em que são abertas diversas possibilidades de reformulação da ordem mundial. Num momento de mudanças profundas, a tensão entre as tendências ao particularismo e ao universalismo na política global se acirram e a idéia de uma comunidade global, baseada no cosmopolitismo, torna-se foco de contestação e debate.

Um dos principais fatores que favoreceu o ressurgimento do projeto cosmopolita, conforme já se afirmou, é o aprofundamento da globalização. As revoluções nos transportes e nas telecomunicações permitiram o que muitos globalistas denominam da compressão do espaço e do tempo. Se alguns autores criticam a crescente velocidade de transmissão de idéias e informações que caracteriza a época atual (CONNOLLY, 2000, 596) como algo nefasto para a democracia global, outros consideram que a globalização representa uma oportunidade única de democratização política. Connolly ressalta que os autores mais pessimistas menosprezam o

“positive role speed can play in desanctifying closed and dogmatic identities in the domains of religion, sensuality, ethnicity, gender, and nationality, and he remains so committed to the memory of the nation as the place where democratic

deliberation occurred that he dismisses the productive possibilities (I do not say probabilities) of cosmopolitanism in the late-modern time” (CONNOLLY, 2000, 597)

A crescente irrelevância das barreiras geográficas causada pelas revoluções nos meios de telecomunicações é extremamente importante para a política internacional, que, desde a configuração do sistema de Estados em 1648, baseia muitos de seus princípios no isolamento territorial de unidades políticas estatais. A idéia de comunidade nacional claramente separada e diferente das outras formas de vida circundantes só adquire sentido se o Estado for pensado como unidade com fronteiras claramente delimitadas e impermeáveis: a compressão das distâncias desafia e contesta as fronteiras espaciais.

Outra característica da globalização que torna urgente a reflexão acerca de novos modos de organizar-se a comunidade política global é a transformação nos modos de expressão do poder no nível global. O aprofundamento da globalização sugere que as teorias alternativas ao mainstream devem buscar não só substituir o paradigma realista devido a suas implicações normativas, mas também devido ao fato de a aceleração da globalização tornar urgente a busca por novos instrumentos de análise para compreender esse fenômeno. No que tange, mais especificamente, ao poder, a negligência das transformações nos modos e *loci* de sua expressão retardam o encontro de instrumentos capazes de disciplinar o poder e limitar seus efeitos na esfera global.

Para estudiosos da globalização, “[g]lobalization is taken to express the expanding scale on which power is organized and exercised” (HELD e MCGREW, 2003, 8). Isso significa que, com a crescente capacidade de penetração do poder em espaços antes resguardados pelo Estado-nação, as relações assimétricas caracterizam-se cada vez mais pela separação espacial entre os detentores do poder e aqueles que estão submetidos a ele. Cosmopolitas como Held e McGrew, que enfatizam a adequação do instrumental cosmopolita para compreender transformações empíricas globais, fundamentam-se nas inovações de modo e natureza do poder para justificar o projeto cosmopolita. Em parte, é possível afirmar que até mesmo os adeptos da Escola de Frankfurt nas RI, ao adotarem o cosmopolitismo como perspectiva teórica, baseiam-se igualmente – ainda que não exclusivamente – no papel que normas e instituições podem desempenhar para limitar a arbitrariedade do poder global.

Esta questão constitui, conforme se viu nos capítulos anteriores, um dos principais pontos de tensão entre os adeptos da Teoria Crítica nas RI e os pós-estruturalistas. Isso porque, se os primeiros pleiteiam a formulação de normas mais justas e legítimas para disciplinar as novas modalidades de poder que existem na política global, os teóricos influenciados por Foucault, por considerarem que toda norma é, em si mesma, mera expressão de um poder e de uma perspectiva particular se opõem a soluções normativas e institucionais para os problemas que a globalização exacerbou. Esta divergência teórica se confunde com aquela que diz respeito ao conceito de poder, pois, de fato, se os pensadores pós-estruturalistas são contrários à criação de uma rede normativa para amenizar as assimetrias globais, é sobretudo com base na concepção pessimista de Foucault sobre as normas. Ao interpretar toda norma como símbolo de uma vitória aleatória precedida por uma luta entre pontos de vista opostos e igualmente ilegítimos, Foucault descarta a possibilidade de que um diálogo global venha a possibilitar o surgimento de normas mais democráticas e mais eficazes. O projeto cosmopolita da Teoria Crítica, por sua vez, pleiteia justamente isso: a ênfase em normas e instituições como os direitos humanos e o diálogo como meio de obtenção da legitimidade.

Ainda a respeito das novas realidades do poder global, o surgimento de um abismo entre os pontos emissores e receptores de poder tem restringido grande parte da política doméstica a escolhas prévias no âmbito global. Isto tem causado, como já se assinalou, a erosão da soberania e do princípio territorial, já que, instituições e princípios internacionais como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e a Responsabilidade de Proteger interferem cada vez mais nas decisões dos Estados. Esse fenômeno tem levado, por outro lado, à erosão da legitimidade do Estado, que, atado em suas escolhas por decisões supra-nacionais, é incapaz de implementar projetos políticos ou socioeconômicos que satisfaçam as necessidades dos cidadãos. Dessa forma, a razão de ser do Estado é cada vez mais colocada em questão na atualidade. Conforme afirma Walker,

“[q]uite how states, with their fixed territories, are supposed to respond to economies, technologies, and cultures that are obsessed more by speed and temporality than by distance and territoriality is a question that pushes the capacities of the modern political imagination beyond its carefully bounded limits.” (WALKER, 1995, 30).

Com a capacidade do Estado de organizar a vida em comunidade colocada em questão, o projeto cosmopolita tem adquirido inúmeros adeptos. Se a divisão espacial dos Estados não parece mais fazer sentido, tampouco fazem sentido divisões como aquelas consagradas entre cidadãos e estrangeiros, bem como a segmentação de direitos fundamentais de acordo com a geografia estadocêntrica. Nesse context, o cosmopolitismo poderia consagrar-se como a perspectiva teórica mais apropriada para se pensar a nova política global: “[c]osmopolitan democracy is a political project which aims to engender greater public accountability in the leading processes and structural alterations of the contemporary world” (ARCHIBUGI, HELD e KÖHLER, 1998, p. 4). O cosmopolitismo, projeto teórico que vê na extensão da política para além do Estado o melhor modo de atingir a democracia e a justiça globais, pressupõe que,

“[d]eliberative and political decision-making centres beyond national territories are justified when cross-border or transnational groups are affected by a public matter, when ‘lower’ levels of decision-making cannot resolve the issues in question and when the issue of the accountability of a matter in hand can only itself be understood and redeemed in a transnational, cross-border, context.” (ARCHIBUGI, HELD e KÖHLER, 1998, 7).

O projeto cosmopolita baseia-se na necessidade de democratizar a política global onde, crescentemente, são traçados os rumos da humanidade.

4.3

Cosmopolitismo existente

A tradicional divisão de tarefas entre as disciplinas de política e sociologia consolidou visão em que o cosmopolitismo é tido como assunto exclusivo da filosofia política. Nessa concepção, a perspectiva cosmopolita surgiria de revolta com relação à configuração social excludente naturalizada pelas cidades-Estado ou, mais tarde, pelo próprio Estado-nação. Tratar-se-ia, portanto, de projeto que buscava opor o dever ser ao ser, o ideal ao real. Esta seção busca mostrar que, recentemente, alguns sociólogos têm-se insurgido contra essa repartição do trabalho para mostrar que o cosmopolitismo não é apenas objeto do pensamento filosófico-normativo, mas também fenômeno que caracteriza a realidade social contemporânea.

Ao contrário do que ocorre na filosofia política e na teoria de RI, a importância do cosmopolitismo para a sociologia reside não tanto no ideal que ele encerra, mas no fato de constituir realidade observável e passível de ser estudada por essa disciplina. A abordagem sociológica sugerida por Ulrich Beck, entre outros, e baseada na idéia de uma ciência social cosmopolita, problematiza o nacionalismo metodológico que guia as análises sociológicas tradicionais (BECK, 2006). De acordo com Beck, “social scientists in doing research or theorizing take it for granted that society is equated with national society” (BECK, 2006, 2). O principal objetivo dessa crítica é mostrar que “national organization as a structuring principle of societal and political action can no longer serve as the orienting reference point for the social scientific observer” (BECK, 2006, 4). A proposta de uma ciência social cosmopolita, por conseguinte, visa revolucionar o nível de análise da sociologia, bem como confrontá-la com a realidade que crescentemente transborda o Estado-nação:

“[a]gainst the background of cosmopolitan social science, it suddenly becomes obvious that it is neither possible to distinguish clearly between the national and the international, nor, correspondingly, to make a convincing contrast between homogeneous units. National spaces have become denationalized so that the national is no longer national, just as the international is no longer international. New realities are arising: a new mapping of space and time, new co-ordinates for the social and the political are emerging which have to be theoretically and empirically researched and elaborated” (BECK, 2006, 6).

O ponto de vista sociológico é relevante para a presente dissertação por dissociar a abordagem normativo-filosófica própria do cosmopolitismo defendido por teóricos habermasianos – a qual será explorada adiante – da perspectiva empírica-analítica. Esta última, ao enfatizar a existência de certo grau de cosmopolitização na sociedade global atual, contribui para mostrar que o projeto cosmopolita não possui apenas dimensão normativa – que, comumente é confundida com impulsos utópicos – mas possui raízes profundas na sociedade.

De acordo com Beck, a atualidade apresenta momento propício ao florescimento do cosmopolitismo normativo, uma vez que a sociedade é permeada por um cosmopolitismo não-intencional (BECK, 2006, 7). A noção de cosmopolitização desenvolvida pelo autor, “is designed to draw attention to the fact that the emerging cosmopolitanization of reality is also, and every primarily, a function of coerced choices or a side-effect of unconscious decisions” (BECK,

2006, p. 7). Ao ressaltar a existência do cosmopolitismo causado por consequências não-intencionais, Beck mostra a importância da criação de instituições normativas capazes de regular uma realidade já vivenciada. Ou seja, não se trata da escolha entre um mundo cosmopolita e outro não-cosmopolita, mas da opção entre um cosmopolitismo desregrado e outro negociado por atores políticos participando de uma política global. Para Beck,

“There can be no doubt that a cosmopolitanism that is passively and unwillingly suffered is a deformed cosmopolitanism. The fact that really-existing cosmopolitanization is not achieved through struggle, that it is not chosen, that it does not come into the world as progress with the reflected moral authority of the Enlightenment, but as something deformed and profane, cloaked in the anonymity of side-effects – this is an essential founding moment within cosmopolitan realism in the social sciences.” (BECK, 2006, 8)

A fim de livrar-se do tradicional nacionalismo metodológico, a ciência social cosmopolita deve suspender o pressuposto de que a sociedade existe apenas dentro das fronteiras do Estado-nação e, assim, abrir espaço para o estudo das relações de interdependência que caracterizam a sociedade global há tanto tempo. O foco da análise deve consistir no estudo da transnacionalidade como marca principal do processo real de cosmopolitização (BECK, 2006, 9). Conforme lembra o sociólogo,

“[c]osmopolitanization thus includes the proliferation of multiple cultures (as with cuisines from around the world), the growth of many transnational forms of life, the emergence of various non-state political actors (from Amnesty International to the World Trade Organization), the paradoxical emergence of global protest movements, the hesitant formation of multi-national states (like the European Union) etc.” (BECK, 2006, 10)

Para explicar a constituição de um verdadeiro momento cosmopolita na atualidade, Beck recorre à teoria que desenvolveu em “World Risk Society” (BECK, 1999). A hipótese do autor é a de que, num mundo onde o Estado-nação é crescentemente atravessado por diversas redes interdependentes, “a new historical reality arises, a ‘cosmopolitan outlook’ in which people view themselves simultaneously as part of a threatened world and as part of their local situations and histories” (BECK, 2006, 11).

De acordo com o autor, quatro temas principais contribuem para o crescente sentimento de interconexão experimentado por membros de diversas

comunidades políticas: o ecológico, o econômico, o relacionado ao terrorismo e o moral, ligado à questão dos direitos humanos (BECK, 2006, 11). Crises e riscos associados a tais temáticas têm a capacidade de “sharpen global consciousness, generate global publics and promote a cosmopolitan outlook” (BECK, 2006, 11). Questões como essas estão indubitavelmente tornando-se parte das preocupações morais de pessoas do mundo inteiro (BECK, 2006, 11) e estão, desse modo, consolidando a existência de “comunidades de risco transnacionais” (BECK, 2006, 11), onde atores se identificam por conceber o risco de modo semelhante, formando redes de solidariedade que ultrapassam as fronteiras do Estado. Ao mesmo tempo, essas comunidades transnacionais podem criar sentimentos de oposição com relação a outros atores que não partilham da mesma concepção de risco, gerando conflitos entre grupos transnacionais que não são passíveis de resolução no âmbito político doméstico. De certo modo, trata-se do surgimento de relações políticas transnacionais. Assim, a percepção de que a sociedade global está sujeita a riscos que atingem a todos indistintamente é importante pois

“[w]ith the conceptualization and recognition of threats on a cosmopolitan scale, a shared space of responsibility and agency bridging all national frontiers and divides is created that can (though it need not) found political action among strangers in ways analogous to national politics. This is the case when recognition of the scale of the common threats leads to cosmopolitan norms and agreements and thus to an institutionalized cosmopolitanism.” (BECK, 2006, 12)

Outro ponto relevante ressaltado por Beck é que, antes mesmo da formação de concordância global sobre normas para neutralizar os riscos, existe a etapa de surgimento de concordância relacionada ao que consiste um risco. Para o autor, esse momento consistiu, em si, importante etapa da formação de normas cosmopolitas. Mais precisamente:

“[a]lready prior to any cosmopolitan institution formation, global norms are produced by outrage over circumstances that are felt to be intolerable. The emergence of global norms is not necessarily contingent on the conscious efforts of ‘positive’ norm formation but can be fuelled ‘negatively’ by the evaluation of global crises and threats to humanity.” (BECK, 2006, 12)

A formação de consensos na sociedade global acerca do que ameaça o seu futuro é, por conseguinte, indica a existência de um cosmopolitismo efetivo na atualidade.

Além disso, cabe ressaltar que um dos fenômenos que possibilita a formação de consensos globais e que constitui índice adicional do cosmopolitismo existente é o crescimento da mobilidade, tanto física quanto imaginária, dos seres humanos. Não só o turismo internacional tem aumentado vertiginosamente (SZERZYNSKI e URRY, 2006, 116), como outros tipos de mobilidade tem fortalecido o contato intercultural, contribuindo para a crescente relativização das crenças e dos valores de comunidades particulares.

Nesse sentido, pode-se enumerar duas mobilidades além da física que indicam a existência de certo cosmopolitismo na sociedade global: a mobilidade virtual e a imaginária (SZERZYNSKI e URRY, 2006). A virtual, que consiste na transcendência da distância entre duas ou mais pessoas por algum meio de comunicação, já existia no passado sob a forma de cartas, mas tem sido acentuada pelo uso intensivo do telefone, do e-mail e de videoconferências (SZERZYNSKI e URRY, 2006, 117). Já a mobilidade imaginária, decorrente da disseminação maciça de televisões no mundo inteiro, permite que o telespectador viaje para lugares distantes sem sair de sua casa. Essa mobilidade transforma as referências tradicionais das pessoas e contribui para a criação de símbolos que enfatizam idéias como a existência de uma humanidade comum, riscos globais, entre outras.

“[t]elevisión is not important here simply for its cognitive effects or its ideological bias, but in terms of its circulation of symbolic resources, and its flow-like form as a medium. It circulates images and narratives – images of places, brands, peoples and the globe itself” (SZERZYNSKI e URRY, 2006, 120)

Desse modo, meios de telecomunicação como a televisão permitem que milhares de pessoas vivenciem acontecimentos globais em tempo real, criando símbolos e memórias universalmente reconhecíveis. A crescente mobilidade física, virtual e imaginária dos seres humanos é, por conseguinte, outro fator indicativo do crescente cosmopolitismo da sociedade global.

4.4

Cosmopolitismo como teoria normativa de RI

Motivados tanto pelas transformações provocadas pela globalização na sociedade global quanto pela necessidade de construir teorias de RI menos

centradas no conflito, alguns teóricos críticos de RI têm adotado o cosmopolitismo como proposta normativa de RI. Com efeito, a longa hegemonia do realismo político contribuiu para a criação de um senso comum que afirma a esfera internacional como espaço da violência, em que o pressuposto da anarquia representa impedimento à realização da comunidade política. Por impedir que os atores globais sejam coagidos a obedecer às normas internacionais, a anarquia geraria relações caracterizadas pela política de poder e pela força. Assim, o estado de natureza hobbesiano do meio internacional legitimaria a busca pelo poder em detrimento da ética e do direito por parte dos Estados.

É no contexto das críticas a essa visão da realidade constituída pelo realismo que se insere a teoria normativa cosmopolita. Para os teóricos críticos que se insurgiram contra a hegemonia do realismo nos anos oitenta, dois passos seriam necessários para desnaturalizar a visão da política global como conflito. Por um lado, seria essencial mostrar as falhas do positivismo e de sua suposta apreensão neutra da realidade. Por outro, após a polêmica eminentemente epistemológica que caracterizou o que se convencionou chamar de “Terceiro Grande Debate” da disciplina, os críticos do realismo tiveram que formular novas teorias capazes de produzir novas visões de mundo sobre a esfera internacional.

Esta parece ser a etapa mais árdua para os críticos do realismo, uma vez que há grande desacordo no que tange à teoria mais adequada para guiar os atores políticos no presente. Enquanto pós-estruturalistas tendem a evitar teorias normativas por preferirem uma “estética da existência” e, portanto, “the creation of a style of life without the fixity of moral codes, on the one hand, or epistemological guarantees, on the other” (OSBORNE, 1999, p. 46), os teóricos críticos da Escola de Frankfurt acreditam na importância de uma teoria normativa capaz de avaliar a legitimidade das normas. Ao contrário da perspectiva claramente anti-normativa dos teóricos pós-estruturalistas, os teóricos críticos consideram a dimensão normativa como um dos principais pilares da justiça. Isto é, para eles, a justiça será atingida pela construção de normas que emancipem crescentemente o ser humano, ou seja, que concretizem progressivamente o ideal da liberdade. O grande tema da justiça, para a Teoria Crítica, diria respeito ao debate a legitimidade das normas, e não à rejeição destas como apenas mais uma manifestação do poder.

Conforme se buscou demonstrar ao longo do capítulo sobre Foucault, o pensamento pós-estruturalista considera que as normas contêm uma dimensão de opressão. Essa concepção impede que se vislumbre uma esfera global em que normas legítimas e instituições garantam a efetiva democracia para além do Estado. Para o filósofo francês e seus adeptos, normas são uma forma de poder que visa instituir padrões de normalidade no real, criando modos de normalização entre os quais o direito, seja ele doméstico ou internacional, é apenas mais uma forma de exercer o poder.

Essa visão anti-normativa se opõe a alguns movimentos importantes em prol da concretização da justiça no âmbito global. É interessante notar que entre as teorias que surgiram durante o Terceiro Debate – cujo espectro abarca desde a Teoria Crítica até as várias correntes do construtivismo –, grande parte reivindica a construção de um arcabouço normativo mais justo no âmbito global como meio de se obter resultados mais legítimos. Inerente a essa visão está a idéia de que os seres humanos podem, por meio de sua vontade, escolher normas que permitam a continuação do projeto emancipatório intrínseco à Modernidade. Ademais, a visão normativa considera possível a construção de normas legítimas mesmo em meio ao mundo plural e diverso em que vivemos. Isto é, o elemento de universalismo contido nas normas não seria um empecilho à construção de um mundo mais justo. Segundo a perspectiva anti-normativa de Foucault, entretanto, normas são os elementos que governam e organizam a produção dos discursos (DEBRIX, 2003, 16). Estes, por sua vez, determinam tanto as condições do dizível e do indizível quanto a existência de um poder disciplinar. As formações discursivas, além disso, são o que permite classificar e redistribuir discursos de modo a privilegiar certos sentidos (DEBRIX, 2003, 16) e a produzir subjetividades que enfatizam determinadas características em detrimento de outras.

A norma, todavia, possui importância não apenas como instrumento de concretização da justiça, mas como parâmetro para a atividade crítica. As próprias teorias alternativas ao *mainstream* precisam basear-se em padrões normativos para criticar o realismo. Nesse sentido, a normatividade está presente até mesmo nas teorias pós-estruturalistas, as quais precisam posicionar-se de algum modo para desconstruir o *mainstream*. A discussão sobre se as teorias pós-estruturalistas possuem dimensão normativa, entretanto, permanece inconclusiva na teoria de RI até os dias hoje.

Neste contexto, o importante é ressaltar a normatividade explícita da Teoria Crítica e sua crença na emancipação do ser humano como princípio da sociedade, seja ela nacional ou global. Se a emancipação do indivíduo é o ideal normativo que guia os herdeiros da Escola de Frankfurt nas RI, a hegemonia do Estado-nação é vista como um dos principais obstáculos à justiça global. Com efeito, a fronteira traçada pelo Estado não só preclui a realização da comunidade política além do Estado, mas impede que normas essenciais como os direitos humanos não sejam adequadamente implementadas. Por isso, um dos principais objetivos da Teoria Crítica é questionar a relevância moral dos Estados (COCHRAN, 2000, 10). Isso porque os teóricos críticos, herdeiros do Iluminismo, acreditam que todo ser humano é moralmente livre para escolher seus laços sociais (COCHRAN, 2000, 12) e, portanto, a soberania do Estado não tem a mesma relevância que tem para os chamados comunitaristas. Para estes, a forma estatal adquire relevância por permitir ao indivíduo atingir “freedom and self-realization in one’s identification with a social totality” (COCHRAN, 2000, 12). A Teoria Crítica, no entanto, que é o objeto central deste capítulo, abraça de modo crítico os pendores universalistas da Modernidade.

A Teoria Crítica, herdeira da Escola de Frankfurt, tem como pilares essenciais o resgate do projeto da Modernidade e a crítica à razão instrumental. Esses dois princípios influenciaram autores como Andrew Linklater e Seyla Benhabib a teorizar o cosmopolitismo como proposta normativa na disciplina de RI e na teoria política, respectivamente. Para Linklater e Benhabib, o pensamento normativo se justifica tendo em vista a necessidade de adaptar o imaginário social e político às novas necessidades da sociedade, bem como a urgência de introduzir-se preocupações morais na política global. Conforme já se mencionou, reforçar o teor moral da disciplina de RI significaria, em primeiro lugar, questionar o valor moral do Estado e das divisões que ele delinea no espaço. Para Cochran:

“[c]osmopolitans seek to interrogate and complicate the value conferred upon sovereign states in the contemporary international system, since cosmopolitans take individuals, not states, to be the starting point for moral consideration. They question the way in which boundaries of state authority serve as the boundaries of obligation owed among individuals in international practice. [...] For cosmopolitans, what is at issue here is the possibility of justice in an international system of states” (COCHRAN, 2000, 21)

Assim, ao contrário do realismo, que considera o Estado a unidade essencial da teoria de RI, os cosmopolitas consideram que, em diversos momentos, as divisões entre o interior e o exterior traçadas pelo Estado tornam este um empecilho à concretização da justiça global.

O aspecto normativo do cosmopolitismo se manifesta na rejeição de teorias que pretendem apenas refletir a realidade para, após ter descoberto sua essência, manipulá-la de modo mais eficiente. Deve-se, aqui, voltar à já clássica distinção entre teorias *problem-solving* e teorias críticas feita por Robert Cox. Para este último, teorias *problem-solving* seriam aquelas que são “a guide to help solve the problems posed within the terms of the particular perspective which has the point of departure” (COX, 1986, 208). Já as teorias críticas e, dentro dessa categoria, principalmente as normativas, seriam aquelas que visam

“become clearly aware of the perspective which gives rise to theorising, and its relation to other perspectives (to achieve a perspective on perspectives); and to open up the possibility of choosing a different valid perspective from which the problematic becomes one of creating an alternative world” (COX, 1986, 208)

A orientação da política global por meio de teorias *problem-solving* é um dos fatores que explicam a característica violenta da política global. Isto porque, ao diagnosticar as origens da ubiqüidade da agressão na sociedade internacional por meio de teorias que pretendem refletir com precisão científica a realidade, o realismo, assim como outras teorias racionalistas, deu início a um tipo de “profecia auto-realizadora” (WENDT, 1999, 186). Idéias como as propagadas pelo realismo nas RI determinaram, em parte, a realidade que vivemos. Isto se deu principalmente por compartilharmos entendimentos acerca da realidade e agirmos com base nas percepções que conformaram nossas ações, as quais, por sua vez, constituíram em um segundo momento as percepções dos atores envolvidos. Conforme assevera Linklater, “[f]or realists, the endemic struggle for security and survival means that the question of political community is effectively closed” (LINKLATER, 1998, 215).

A incapacidade de ver o internacional como comunidade política constitui uma das mais sérias deficiências da teoria de RI. Os capítulos anteriores refletiram a busca no pós-estruturalismo por um quadro teórico que permita o surgimento de um verdadeiro pensamento político, isto é, que neutralize a tradicional visão do

internacional como esfera de meras relações. O pós-estruturalismo, no entanto, pela sua rejeição das normas e de qualquer sombra de universalismo, desemboca em paradigma político que parece repetir o do realismo – que é o que se quer evitar – em vez de propor uma visão nova do político. Por isso, este capítulo busca na Teoria Crítica uma fonte para se pensar normativamente a política global de um modo inovador.

Nesse sentido, teorias normativas como a de Linklater e a de Benhabib podem servir de instrumentos para contestar a naturalização da violência por meio do questionamento da dicotomia sujeito-objeto e da sugestão do cosmopolitismo como maneira de transformar a prática pela teoria. Inspirado pelo marxismo, o cosmopolitismo da Escola de Frankfurt pleiteia que a função da teoria é a transformar a prática e que, portanto, seu principal objetivo é político. Tal idéia justifica a teoria crítica desde sua concepção por Max Horkheimer, quem

“returned to Marxist foundations when in 1938 he wrote a manifesto titled “Traditional and Critical Theory,” which would become defining for what later was to be called the Frankfurt School. In it, he clearly differentiated between a (neo-Kantian) traditional theory, on the one hand, and a Marxist, immanent, critical theory, on the other, which no longer occupied an Archimedean position outside its object. Bad theory – to extrapolate from Horkheimer’s essay – is, much like his conception of traditional theory, fraught with suspect epistemological split between object and subject, while critical theory assumes the mutual enmeshment of both, all the while being painfully aware of its own implication in power” (HANSSEN, 2000, 240).

4.4.1

O cosmopolitismo de Linklater: por uma comunidade dialógica

Linklater apresenta seu projeto cosmopolita como continuação do projeto inacabado da Modernidade (HABERMAS, 1990) e como meio de responder às rápidas mudanças globais. A globalização e o decorrente aumento da interconexão de pessoas tiveram como efeito tornar explícita a ética da exclusão (LINKLATER, 1998, 33) que atua como principal fundamento da política internacional contemporânea. Ao mesmo tempo em que a crescente interdependência econômica, cultural e política leva grande parte da população mundial a sentir as barreiras traçadas pelo Estado-nação como artificiais, a vontade de transcender tais limitações é frustrada pela prática soberanista que caracteriza a política global. Lógicas estadocêntricas, que impedem a

incorporação de trabalhadores estrangeiros ou refugiados como cidadãos plenos em diversos países, constituem importantes desafios à concretização da justiça no âmbito global. Ao concentrar-se na crítica à ética da exclusão, Linklater pretende abrir espaço no imaginário da sociedade global para a extensão da política para além do Estado:

“Exclusion has been justified because of commitments to ascriptive criteria which convert differences of gender, class, religion, ethnicity and race into morally relevant features of social and political organization. Judgments about the morality of systems of exclusion based on these differences clearly vary from place to place and alter over time. Societies have different moral criteria for defending the modes of exclusion around which they are organized.” (LINKLATER, 1998, 114)

Tendo em vista a incompatibilidade atual entre as necessidades da política global e a estrutura normativa que gera as regras e instituições dessa realidade, Linklater propõe teoria normativa que visa a transformação da concepção de comunidade política atual por meio da crítica a três de seus pilares fundamentais: 1) a distribuição do pertencimento; 2) a distribuição da cidadania; e 3) a distribuição das responsabilidades globais (LINKLATER, 1998, 33). O autor explica que tais elementos estão intrinsecamente ligados à ética da exclusão e especifica cada um deles da seguinte forma:

“[t]he first of these questions is concerned with what Walzer calls the distribution of membership – the principles by which political communities decide who to admit and who to exclude from their ranks; the second with what can be called the distribution of citizenship – the principles which define the subjects of citizenship rights and the nature of these rights; the third with the distribution of global responsibilities – the principles which govern decisions about the responsibilities of separate states to the rest of humankind.” (LINKLATER, 1998, 33)

A contestação dos critérios predominantes de pertencimento político é um dos passos mais importantes rumo ao projeto cosmopolita, com o qual contrasta a visão adotada por Mouffe. De fato, se para esta última o político é constituído por meio de demarcações entre o eu e o outro e, portanto, as fronteiras que dividem os cidadãos dos não-cidadãos são essenciais, muitos autores cosmopolitas lamentam o fato de que, apesar da crescente interligação do destino da humanidade, o pertencimento a uma comunidade continua sendo condição para a existência da

política. A norma de que entrelaça a possibilidade de participar das decisões ao pertencimento, entretanto, é incoerente com a situação que ocorre hoje.

Com efeito, grande parte das decisões tomadas por grupos indiferentes aos que estão fora das fronteiras do Estado têm desdobramentos que afetam a humanidade como um todo. Assim, é preciso universalizar o acesso à formulação de tais decisões para criar, finalmente, verdadeira política global. Os critérios vigentes de pertencimento político, no entanto, determinam a exclusão e inclusão de pessoas com base em elementos contingentes como o nascimento em uma localidade específica ou a origem étnica. O cosmopolitismo de Linklater busca transformar a concepção tradicional de comunidade política a partir da universalização do pertencimento político. Ao contestar as exclusões perpetradas pelo Estado e pelo critério da nacionalidade, o cosmopolitismo abre espaço para importantes reformulações políticas.

Por meio da teoria normativa cosmopolita, Linklater pretende efetuar a tripla transformação da comunidade política, a qual consiste na construção de arranjos institucionais mais universalistas, mais atentos à diferença, bem como às desigualdades socioeconômicas globais (LINKLATER, 1998, 106). A construção de instituições e normas mais universalistas é requisito para ampliar a distribuição do pertencimento político a pessoas que se encontram fora da comunidade delimitada pelo Estado. Ao mesmo tempo em que o universalismo é instrumento importantíssimo para contestar a restrição do pertencimento àqueles que habitam o Estado, o cuidado com a diferença do outro e com os particularismos culturais é imprescindível para que os arranjos universalistas não se tornem modos de opressão cultural. Ademais, o cosmopolitismo de Linklater considera que instituições engajadas com a diminuição da pobreza global são requisito para a evolução de sociedade global cosmopolita.

Em que pese à previsão neo-realista de que o Estado-nação e o sistema de Estados se reproduzirão indefinidamente ser bastante improvável devido ao grau de globalização atual do mundo (LINKLATER, 1998, 34), o projeto cosmopolita de Linklater não visa a abolição imediata do Estado para substituí-lo por entidade universal tal qual um governo mundial. Por causa da hierarquia e concentração de poder que inevitavelmente caracterizariam tal governo, ele terminaria assemelhando-se a um império e tenderia a esmagar a pluralidade de valores e culturas presente no mundo por meio de uma universalidade violenta. O projeto

cosmopolita não visa substituir um sistema que privilegia a particularidade, como o atual sistema de Estados, por outro que enfatize a universalidade. Trata-se, ao contrário, de buscar diferentes formas de equilibrar uma ética universal com o respeito pela diferença numa ordem pós-Vestfália. Tal ordem deve buscar questionar diversos pilares da soberania e deve problematizar a ligação supostamente intrínseca que une termos como soberania, territorialidade, nacionalidade e cidadania (LINKLATER, 1998, 167).

“a post-Westphalian framework can develop where like-minded societies are keen to establish closer forms of political cooperation to integrate shared ethical norms into the structure of social and political life. Post-Westphalian arrangements differ from a solidarist international society by virtue of the fact that states do not only break with the traditional habits associated with state sovereignty but also relinquish many of their sovereign powers entirely. The principles of international governance which are integral to this framework of action no longer presuppose the commitment to sovereignty, territoriality, nationality and citizenship which differentiates the modern form of political community from all previous forms of human organization” (LINKLATER, 1998, 167)

Pelo questionamento dos critérios de pertencimento político atuais, o cosmopolitismo problematiza o fato de que, no presente, a circulação de pessoas é crescentemente dificultada por mecanismos de controle baseados na soberania. A observação da política internacional mostra que a situação de normalidade prevê Estados com populações fixas e delimitadas espacialmente, contidas em sua autonomia de escolher em que sociedade viver. Uma vez estabelecida a normalidade com base nessa norma, as poucas exceções se justificam apenas na presença de um estado de emergência. Assim, os direitos ao refúgio e ao asilo, que deveriam ser universalizados no cosmopolitismo, estão condicionados à existência de uma urgência ou necessidade que legitime a exceção. Apesar de o conceito de necessidade referir-se, supostamente, a uma situação objetiva, a caracterização da necessidade do estado de exceção é um ato puramente subjetivo, que varia de acordo com os interesses de políticos e estadistas. O cosmopolitismo visa transformar essa norma radicalmente e tornar os direitos ao refúgio e ao asilo direitos humanos universais.

De certo modo, essa idéia já se encontrava no projeto “Para a Paz Perpétua” de Immanuel Kant, que retomou o ideal cosmopolita desenvolvido na Grécia Antiga. Nesse ensaio, Kant formula três condições definitivas para a

obtenção da paz perpétua, quais sejam: “[a] constituição civil em cada Estado deve ser republicana”; “[o] direito das gentes deve ser baseado em um federalismo de Estados livres”; e “[o] direito cosmopolítico deve restringir-se às condições da hospitalidade universal” (KANT 2004, 40, 45 e 50). O projeto “Para a Paz Perpétua” kantiano tem suscitado muito interesse nos últimos tempos, principalmente em vista das transformações globais do final do século XX. Até o presente momento, contudo, o foco esteve predominantemente voltado para a idéia da generalização da forma republicada do Estado ou do federalismo de Estados livres. Pensadores cosmopolitas críticos como Linklater e Benhabib, entretanto, apontam para a importância da hospitalidade universal na configuração do novo cosmopolitismo. Para Kant, a hospitalidade universal consiste em

“um direito de visita, o direito que cabe a todo homem de se propor à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície do globo, eles não podem se espalhar ao infinito, mas precisam por fim suportar um ou outro, pois originariamente ninguém tem o direito mais do que o outro de estar em um determinado lugar da Terra.” (KANT, 2004, 51).

Conquanto o direito à hospitalidade universal sugerido por Kant seja pilar essencial do projeto cosmopolita, ele não busca a universalização do pertencimento político. Isso porque, para Kant, apesar de a hospitalidade dever ser universalizada, o direito de permanência de uma pessoa em um país estrangeiro ainda é uma decisão que cabe exclusivamente a esse país. A questão do pertencimento político, portanto, é considerada como sendo decorrência de decisão unilateral do Estado e não como fruto de um processo dialógico. De fato, a hospitalidade kantiana se refere mais à coexistência civil da humanidade do que ao pertencimento a uma comunidade universal.

“Kant envisages a world condition in which all members of the human race become participants in a civil order and enter into a condition of lawful association with one another. Yet this civil condition of lawful coexistence is not equivalent to membership in a republican polity. Kant’s cosmopolitan citizens still need their individual republics to be citizens at all” (BENHABIB, 2004, 39)

Apesar de não satisfazer completamente aos anseios de cosmopolitas contemporâneos como Linklater e Benhabib, o ideal kantiano representa

importante fonte de inspiração para aprofundar o grau de universalismo da sociedade global.

Linklater lembra que a idéia cosmopolita está presente no Projeto da Modernidade desde seus primórdios, quando Kant e, depois Marx, articularam suas visões de uma sociedade global universalista e inclusiva. Naquela época, a visão do futuro se baseava nas transformações causadas pelo comércio e a industrialização, mas também nos princípios da igualdade e da liberdade que sustentaram as revoluções políticas do Iluminismo: “Kant assumed that the possibility of new forms of political community was anchored in the ideas of liberty and equality which were intrinsic to modernity” (LINKLATER, 1998, 37). Isso mostra o aspecto eminentemente moderno do projeto cosmopolita, que, por meio da ênfase nos princípios de igualdade e liberdade, busca contestar estruturas de poder que perpetuam a exclusão.

O projeto da Modernidade, entretanto, é constantemente confrontado com a contradição que eventualmente surge quando o mesmo peso é dado à igualdade e à liberdade. Trata-se da tensão entre universalidade e diferença que Linklater pretende solucionar por meio da transformação da comunidade política. Tal tensão consiste no fato de que o desejo de concretizar o ideal da igualdade puxa a Modernidade incessantemente na direção da universalidade, enquanto a implementação do princípio da liberdade gera múltiplas diferenças que desnivelam, novamente, a universalidade conquistada. Se a conciliação desses dois ideais motivou os maiores projetos ideológicos do século XX, algumas teorias, como o pós-estruturalismo, parecem ter desistido do ideal universalista e igualitário em prol da liberdade de cada um definir sua própria “estética da existência”. Em que pese à dificuldade de obtenção de maiores graus de universalidade concomitantemente com maior respeito à diferença, Linklater acredita que o cosmopolitismo pode completar satisfatoriamente o Projeto da Modernidade.

De acordo com Linklater, a melhor maneira de concluir o Projeto da Modernidade e possibilitar maiores níveis de emancipação na sociedade global é por meio da adoção da Teoria Crítica normativa. As origens marxistas do ideal da Escola de Frankfurt explicam sua ênfase na universalização de direitos e sua busca por maior igualdade de oportunidades socioeconômicas na política global.

Já a retomada do Projeto da Modernidade por teóricos críticos de segunda geração, como Jürgen Habermas, traz de volta o foco para a questão da diferença.

“Habermas argues that reworking the ethical foundations of Marxism involves a sharp break with any substantive vision of the good society which is assumed to have global validity and significance. The emphasis shifts away from universalisable conceptions of the good life to the procedural universals which need to be in place before true dialogue can be said to exist in any social encounter. Theory neither anticipates the outcome of dialogic relations nor assumes that dialogue must culminate in a consensus about the desirable ends of social and political life.” (LINKLATER, 1998, 41)

Reconhecendo que diferentes identidades geram diferentes concepções do bem comum, Habermas substituiu a idéia de princípios substantivos universais pela noção de que procedimentos universais são necessários para permitir o diálogo acerca de matérias substantivas.

Desse modo, a Teoria Crítica aplicada ao cosmopolitismo visa buscar modos que permitam a institucionalização de uma comunidade de comunicação universal (LINKLATER, 1998, 43). Trata-se da busca por critérios universalizáveis para fundamentar o ideal cosmopolita. Para tanto, é preciso “engage the members of culturally different groups as equals in wider communities of discourse” (LINKLATER, 1998, 83), criando ética dialógica inspirada na filosofia de Habermas. Tal ética reivindica a participação de todos os seres humanos em comunidades de discurso onde a validade dos princípios que regem a sociedade global seja discutida em debate aberto a todos aqueles submetidos aos seus efeitos. A ética dialógica prioriza procedimentos por meio dos quais argumentos substanciais possam ser externalizados e negociados, o que deveria abrir espaço para a força do melhor argumento. Para Linklater, “[t]rue dialogue is not a trial of strength between adversaries who are hell-bent on converting others to their cause; it only exists when human beings accept that there is no a priori certainty about who will learn from whom and when all are willing to engage in a process of reciprocal critique as a result” (LINKLATER, 1998, 93). De acordo com Linklater, a ética dialógica é a melhor forma de atingir maiores níveis de universalidade e diferença e permite que todas as pessoas participem democraticamente das decisões que influenciam suas vidas (LINKLATER, 1998, 93). O universalismo dessa proposta se reflete no

envolvimento de todos nas decisões sobre a distribuição do pertencimento, da cidadania e das responsabilidades globais.

Linklater nota que, apesar das duras críticas que o projeto universalista ocidental recebeu por parte de comunitaristas e pós-estruturalistas, não é o universalismo em si que deve ser descartado, mas apenas uma versão específica “in which it is supposed that individual reason can discover an Archimedean moral standpoint that transcends the distortions and limitations of time and place” (LINKLATER, 1998, 48). A visão habermasiana sobre a política global enfatiza, desse modo, a construção de uma democracia centrada sobre o diálogo e o consenso. Diferentemente de visões do político que sobrevalorizam os particularismos, como a de Foucault e Mouffe, trata-se de acreditar na possibilidade de convergência entre diferentes. Esse encontro deve permitir o surgimento de consensos em torno dos arranjos institucionais globais e deve basear-se em alguns princípios mínimos universais, que sejam capazes de garantir o respeito mútuo e o diálogo ininterrupto. É esta visão do político que esta dissertação busca valorizar por meio da problematização da concepção da política como guerra construída por Foucault ao longo de seu pensamento.

As principais críticas direcionadas ao cosmopolitismo decorrem da tensão entre a noção de *Sittlichkeit*, desenvolvida por Hegel, e a idéia kantiana de *Moralität*, relacionada ao universalismo. Esta última pressupõe a capacidade de o ser humano erguer-se acima de sua condição histórica e cultural para emitir juízos universalizáveis: “*Moralität* is the approach to ethics which assumes that the solitary individual can use autonomous reason to discover the normative foundations of a cosmopolitan society” (LINKLATER, 1998, 52). Os adeptos da noção ética hegeliana, entretanto, lembram que toda ética é socialmente constituída: “*Sittlichkeit* refers to the social institutions and norms which precede the individual and lend shape to the subject’s moral life” (LINKLATER, 1998, 52). Assim, se a ética e o próprio modo de pensar das pessoas é socialmente – e, portanto, culturalmente – determinado, não haveria como chegar a um acordo universal nem mesmo no que tange às normas procedimentais mínimas que devem regular o diálogo na esfera global.

A crítica hegeliana é relevante por mostrar que o universal é sempre o *locus* de contestações e que, por conseguinte, “the claim of universality has not been fully or finally made and that it remains to be seen whether and how it will

be further articulated” (BUTLER, 1996, 46). Ao contrário da visão jusnaturalista do universal, que o considera como algo passível de ser apreendido por uma razão universal, acessível a todos, o universalismo do projeto crítico de Linklater se refere à universalização do diálogo, isto é, à inclusão universal de todos no debate que deve caracterizar a política global: “[u]niversality takes the form of a responsibility to engage others, irrespective of their racial, national and other characteristics, in open dialogue about matters which impinge on their welfare” (LINKLATER, 1998, 101). Trata-se de um universalismo que visa apagar as fronteiras que demarcam os que podem participar do diálogo dos que não podem, numa tentativa de constituir esfera ilimitada de diálogo.

Em que pese à pertinência da crítica hegeliana à perspectiva kantiana, a *Moralität* não deve ser completamente descartada do pensamento cosmopolita, pois encerra potencial emancipatório:

“The importance of *Moralität* was its requirement that unreflective social moralities should place rational deliberation rather than the reliance on custom and convention at the heart of social and political life. *Moralität* articulated the claim that individuals have the right to lead free lives and to expect that social and political institutions will submit to the imperative of rational criticism and open debate. *Moralität* played a central role in promoting the decisive transition from unreflective to reflective social moralities which enlarged the domain in which individuals could exercise their freedom.” (LINKLATER, 1998, 52)

A *Moralität* ressalta a capacidade de o ser humano usar a razão para criticar a ilegitimidade de estruturas de poder e emancipar-se. Ao passo que os filósofos da Escola de Frankfurt de primeira geração viam a razão de modo extremamente pessimista, Habermas, sob a influência da concepção kantiana de *Moralität*, pretende resgatar a relevância da razão para o projeto crítico.

Com efeito, Habermas contesta a idéia apresentada por Adorno e Horkheimer em “A dialética do Esclarecimento” de que a razão moderna teria como função primordial a promoção do auto-interesse e da sobrevivência, pois a concepção da razão como algo meramente instrumental terminaria por solapar a própria possibilidade da reflexão crítica. O que Habermas buscará fazer, nesse contexto, é substituir o paradigma da razão como origem de uma ação instrumental pelo da ação comunicativa.

O resgate da razão ocorre, no pensamento habermasiano, tanto por meio da idéia de uma razão comunicativa quanto pela crença na capacidade de auto-

reflexão do ser humano. A auto-reflexão permite a utilização da crítica, no sentido de *critique*, para contestar práticas, crenças e instituições internalizadas como sendo certas e inevitáveis. Ela pressupõe a possibilidade de o ser humano se destacar de sua própria cultura para avaliar se ela é compatível com certos ideais normativos de justiça. Conforme já se afirmou, a igualdade e a liberdade são alguns dos ideais normativos centrais da Modernidade. Tais ideais dão substância particular à razão e permitem que ela atue como um instrumento de contestação e de luta contra a opressão. Por meio da idéia de um direito universal à igualdade e à liberdade, diversos grupos encontraram um vocabulário propício para a articulação de revoluções sem recorrer à violência.

A possibilidade da auto-reflexão se explica a partir de processos de aprendizado moral em que, segundo Habermas, são criados padrões mais complexos para testar a legitimidade das instituições da sociedade. Para Linklater, o projeto habermasiano “focuses on how human subjects learn more complex means of assessing the legitimacy of their political arrangements” (LINKLATER, 1998, 117). Aplicado ao cosmopolitismo, a idéia de aprendizado moral consiste em “recognizing the injustice of many of the social and political barriers to involvement in open dialogue” (LINKLATER, 1998, 120).

Uma vez que o Estado é um dos principais obstáculos à universalização do diálogo na política global, para a perspectiva cosmopolita, a auto-reflexão deve direcionar-se ao questionamento da importância moral do Estado. Esse recurso é extremamente importante para desnaturalizar as exclusões feitas em nome do Estado e as práticas soberanistas que afirmam que somente aqueles que se encontram dentro do Estado-nação são cidadãos dignos de direitos e de solidariedade. Linklater lembra que, para Charles Beitz, o cerne do cosmopolitismo “is captured by the belief that all human beings possess equal moral standing” (LINKLATER, 1998, 57). Mais precisamente, a base do cosmopolitismo consiste em enfatizar que “political communities should widen their ethical horizons until the point is reached where no individual or group interest is systematically excluded from moral consideration” (LINKLATER, 1998, 57). O fato de a auto-reflexão contribuir para a crítica da restrição do fenômeno ético ao Estado-nação faz dela um elemento essencial para qualquer projeto crítico nas RI. Trata-se do apelo à prática crítica como instrumento de resistência às exclusões existentes na política global:

“a reflective morality with the following two sensitivities to unjust exclusion is possible: the first is the recognition that the construction of identity needs to avoid the negative representation of alien cultures; the second is the acknowledgement that the right of communal self-determination has to be exercised in ways which accept the cosmopolitan moral principle that the welfare of insiders does not have any automatic privilege over the interests of outsiders and that good reasons have to be offered for treating equals unequally” (LINKLATER, 1998, 61)

Por sua vez, a crença no poder da auto-reflexão como instrumento de resistência reflete a reabilitação do Projeto da Modernidade defendida por teóricos críticos como Linklater e Habermas. A Modernidade, ao envolver crescente racionalização, isto é, maior diferenciação entre a esfera da natureza e a da cultura (HABERMAS, 1984, 48), ampliou o espaço de discussão e contestação das visões de mundo hegemônicas. De início, a nova clivagem entre os setores da natureza e da cultura foi celebrada como progresso, pois permitiu a crítica a exclusões antes naturalizadas em um mundo onde a religião e o dogma eram as principais fontes de verdade:

“mythical worldviews prevent us from categorically uncoupling nature and culture, not only through conceptually mixing the objective and social worlds, but also through reifying the linguistic worldview. As a result the concept of the world is dogmatically invested with a specific content that is withdrawn from rational discussion and thus from criticism” (HABERMAS, 1984, 51)

O pensamento de Max Weber, entretanto, deu início ao processo de auto-reflexão acerca das conquistas da própria Modernidade. Caracterizando esta última como um processo de “desencantamento do mundo”, Weber chamou a atenção para o fato de que “[p]olitical applications of developments in the technical instrumental sphere increased the potential for surveillance and control” (LINKLATER, 1998, 121). Weber abriu espaço para uma onda de críticas ao Projeto da Modernidade, as quais se bifurcaram em duas direções. Por um lado, as críticas de Weber à crescente racionalização da sociedade foram incorporadas por Max Horkheimer e Theodor W. Adorno em sua obra seminal, “A dialética do Esclarecimento”, onde os autores aprofundaram a crítica à razão instrumental iniciada por Weber. Por outro, Michel Foucault retomou a crítica à Modernidade e “provided detailed anatomies of the logics of normalization and regulation in allegedly more free societies” (LINKLATER, 1998, 121), o que, mais tarde, o levou a reconhecer os “links that bound him to the German tradition – from the

Young Hegelians to the Frankfurt School – with its critique of positivism, objectivism, rationalization, *techné*, and technicization and the center” (HANSSEN, 2000, 60).

Os teóricos críticos de segunda geração, como Habermas e Linklater, desejam resgatar o projeto crítico do Iluminismo das críticas que pareciam ter condenado a razão a um mero instrumento de interesses particulares. Em “O projeto inacabado da Modernidade”, Habermas pretende mostrar como as críticas de Adorno e Horkheimer e de Foucault desconsideram um aspecto importante da razão: o seu potencial comunicativo. Linklater afirma que

“[t]he notion of communicative action lies at the heart of Habermas’s analysis of social learning. His pivotal observation is that human subjects make claims about the truth, rightfulness, sincerity and intelligibility of their views whenever they are involved in an attempt to arrive at an understanding with each other” (LINKLATER, 1998, 119)

De acordo com Habermas, haveria uma racionalidade comunicativa inerente à linguagem. Esta exibiria a capacidade de formar consensos:

“[t]he presumption here is that there is a difference between consensual agreement and simple compliance and Habermas grounds this presumption in a reconstruction of the pretheoretical knowledge of competent speakers and actors. Competent speakers and actors can themselves distinguish the cases in which they are attempting to come to agreement with others from cases in which they are using any means possible to bring about compliance, including deceit, manipulation, or outright coercion. Moreover, according to Habermas even this capacity to force compliance can be shown to rest on the possibility of acting communicatively. That is, the “communicative” use of language to reach agreement is the “original” mode of language use upon which its “strategic” use to bring about compliance ‘is parasitic’” (WARNKE, 1995, 120)

Desse modo, Habermas pretende mostrar que os seres humanos não agem apenas de modo estratégico, buscando impor seus interesses por meio do poder. A linguagem possui um aspecto comunicativo que visa atingir o entendimento entre as partes e em que a argumentação visando a compreensão desempenha papel essencial. A argumentação, por sua vez, depende da apresentação de razões por parte das pessoas, pois “by defending their opinions with reason their opinions become more reasoned” (CHAMBERS, 1995, 239). A idéia de “razões”, no sentido usado por Habermas, diz respeito às pretensões de validade que cada ator apresenta quando se comunica com outro. De acordo com o filósofo, “[a] speaker

owes the binding force of his illocutionary act not to the validity of what is said but to the coordinating effect of the warranty that he offers: namely to redeem, if necessary, the validity claim raised with speech act” (WARNKE, 1995, 122).

O conceito de razão na acepção comunicativa possibilita a formação de consensos em torno de normas e instituições numa comunidade política:

“[t]he conversion of a pseudo, and potentially undermining, consensus into a genuine consensus requires a rationalized public debate motivated by an interest in mutual understanding. Rationalization involves a reflective and critical approach to opinion formation; it involves reasons for and against norms being given and publicly assessed; it involves public participation in which communication is raised to a discursive level. A rationalization of the process through which culture, social integration, and socialization is reproduced allows citizens to reflectively reproduce or change those aspects of their shared lifeworld for which they think there are or are not good reasons” (CHAMBERS, 1995, 246).

Desse modo, o resgate da razão comunicativa pode abrir espaço para a criação de uma comunidade dialógica de discurso universal, onde o uso da razão comunicativa prevaleça sobre o uso da razão instrumental. Além disso, por meio da razão comunicativa será possível testar se as exclusões feitas pelo Estado-nação em termos de pertencimento e cidadania são justificáveis perante a comunidade universal de discurso.

4.4.2

O cosmopolitismo de Benhabib: pertencimento e cidadania

Outra abordagem cosmopolita interessante como alternativa à perspectiva pós-estruturalista é aquela desenvolvida por Seyla Benhabib em “The Rights of Others”. Benhabib incorpora diversos elementos da filosofia habermasiana, mas os refina por meio de uma sensibilidade mais aguçada no que tange a questões de gênero e da condição situada de todo sujeito de conhecimento. Nesse sentido, a visão cosmopolita da autora nos oferece um esquema conceitual mais sensível às diferenças e, ao mesmo tempo, muito lúcido em termos do tipo de política global que é possível concretizar no mundo contemporâneo.

Em “The Rights of Others”, a autora favorece uma nova concepção do político no âmbito global ao favorecer a ampliação dos “subnational as well as supranational spaces for democratic attachments and agency” (BENHABIB, 2004,

3) que estão surgindo no presente. Assim como Linklater, Benhabib afirma que para que espaços de democracia sejam ampliados na esfera global, é preciso abordar a questão dos critérios de pertencimento (BENHABIB, 2004, 3). É plausível afirmar que o problema do pertencimento não se colocaria para um autor pós-estruturalista, uma vez que os critérios que regem essa categoria seriam considerados *a priori* aleatórios. Desse modo, não haveria espaço para se pensar a adequação ou inadequação dos critérios que definem o pertencimento e a questão estaria fechada à problematização. De acordo com Benhabib, no entanto, a questão é central, uma vez que as regras estadocêntricas que regem o pertencimento precluem o surgimento de um espaço político global, acessível a todos os seres humanos:

“[s]uch just membership entails: recognizing the moral claim of refugees and asylees to first admittance, a regime of porous borders for immigrants; an injunction against denationalization and the loss of citizenship rights; and the vindication of the right of every human being “to have rights,” that is, to be a legal person, entitled to certain inalienable rights, regardless of the status of their political membership” (BENHABIB, 2004, 3)

Benhabib aponta para a necessidade de reconhecer-se o direito ao pertencimento político, o que inevitavelmente leva ao questionamento da doutrina da soberania estatal. Ao contestar a idéia de que apenas são membros da comunidade política constituída pelo Estado aqueles que nascem dentro de suas fronteiras, Benhabib reivindica a ampliação da distribuição do pertencimento. Além disso, na esteira de Hannah Arendt, que mostrou o nexos intrínseco entre cidadania e direitos humanos, Benhabib afirma também a necessidade de ampliar a distribuição da cidadania, pois o “right to have rights” constitui o cerne da cidadania até os dias de hoje. Desse modo, a autora aprofunda dois temas cosmopolitas que foram tratados por Linklater: a distribuição do pertencimento e a distribuição da cidadania.

No que tange à questão da distribuição do pertencimento, Benhabib nota que questões de inclusão e exclusão sempre foram um problema para a teoria do discurso elaborada por Habermas. Isso se deve à metanorma intrínseca a tal teoria:

“[t]he basic premise of discourse ethics states that ‘only those norms and normative institutional arrangements are valid which can be agreed to by all concerned under special argumentation situations named discourses’. I call this

principle a *metanorm*, in that more specific norms that can be deemed valid need to be tested through procedures that can meet this criterion. In my interpretation, this metanorm presupposes the principles of *universal moral respect* and *egalitarian reciprocity*. *Universal respect* means that we recognize the rights of all beings capable of speech and action to be participants in the moral conversation; the principle of egalitarian reciprocity, interpreted within the confines of discourse ethics, stipulates that in discourses each should have the same rights to various speech acts, to initiate new topics, and to ask for justification of the presuppositions of the conversations” (BENHABIB, 2004, 13)

A questão do pertencimento aparece como problema para a metanorma da teoria do discurso uma vez que pertencimento necessariamente diz respeito a inclusões e exclusões que o pressuposto habermasiano da universalidade do diálogo tem dificuldade em resolver. Benhabib explica que a questão do “discursive scope” é problemática para a teoria do discurso, pois

“[s]ince discourse theory articulates a universalist moral standpoint, it cannot limit the scope of the moral conversation only to those who reside within nationally recognized boundaries; it must view the *moral conversation* as potentially extending to all of humanity” (BENHABIB, 2004, 14).

Com efeito, de acordo com a teoria do discurso, todo agente potencialmente afetado pelas minhas ações e suas conseqüências deve participar de um diálogo moral comigo. É característico desse diálogo moral que as ações dos participantes sejam justificadas por meio de razões no sentido habermasiano do termo (BENHABIB, 2004, 14).

Assim, o dilema enfrentado pela teoria do discurso é o fato de que toda norma de pertencimento implica em que “those who are affected by the consequences of these norms and, in the first place, by criteria of exclusion, *per definitionem*, cannot be party to their articulation” (BENHABIB, 2004, 15). Nesse caso, conforme afirma Benhabib, “either a discourse theory is simply irrelevant to membership practices in that it cannot articulate any justifiable criteria of exclusion, or it simply accepts existing practices of exclusion as morally neutral historical contingencies that require further validation” (BENHABIB, 2004, 15).

Em “The Rights of Others”, entretanto, Benhabib mostra que o dilema da teoria do discurso pode ser superado pela “necessary disjunction as well as the necessary mediation between the moral and the ethical, the moral and the political” (BENHABIB, 2004, 16). Por um lado, a disjunção entre a moralidade e a ética é necessária para tornar possível a contestação de práticas de cidadania e

pertencimento decorrentes de concepções éticas particularistas. Por outro lado, a distinção entre a moralidade e a política é importante para que normas democraticamente produzidas possam ser questionadas quanto a sua dimensão moral (BENHABIB, 2004, 17).

Do ponto de vista da teoria do discurso, segundo Benhabib, alguns fechamentos democráticos são mais justificáveis do que outros (BENHABIB, 2004, 17). No entanto, “potentially all practices of democratic closure are open to challenge, resignification, and deinstitutionalization” (BENHABIB, 2004, 17) para os adeptos da ética do discurso habermasiana. O projeto cosmopolita diz respeito à constante contestação de tais práticas de fechamento democrático e, portanto, automaticamente desafia as fronteiras que determinam que o *locus* da política é o interior do Estado-nação.

A percepção de que a política é algo que ocorre exclusivamente dentro do Estado-nação depende da solução da lacuna conceitual existente nas constituições dos Estados ocidentais (HABERMAS, 1998, 115 e 116) por meio do nacionalismo (BENHABIB, 2004, 18). A lacuna conceitual se refere ao fato de que não existe justificção para a delimitação contingente de uma população como sendo uma comunidade política com direito à auto-determinação. Isto é, a tradicional primeira frase das constituições liberais, “Nós, o povo”, somente pode ser justificada por meio do recurso à ideologia nacionalista. Esta consiste em “a series of imaginary as well as very real demarcations between us and them, we and the others” (BENHABIB, 2004, 18). Essas fronteiras artificialmente construídas têm o papel de justificar por que um grupo de pessoas, constituído como nação, tem o direito de criar normas – como as de imigração, de refúgio e de asilo – que impactam a vida de outros seres humanos sem levar em consideração esses outros, excluídos da comunidade política. Conforme afirma Benhabib, “democratic rule has been based on various constitutive illusions such as the homogeneity of the people and territorial self-sufficiency” (BENHABIB, 2004, 171).

Uma vez que o nacionalismo é considerado por Benhabib como justificção fraca para a existência do Estado constitucional, a autora, junto com Habermas, afirma que os direitos humanos universais e a soberania popular são os verdadeiros pilares das constituições contemporâneas (HABERMAS, 1996, 84-104). Desse modo, as instituições e normas que regulam a política no interior do

Estado retiram sua legitimidade da necessidade tanto de proteção dos direitos humanos universais, quanto de respeito à vontade da população que, por meio da política, exerce o autogoverno. Nesse sentido, vale ressaltar que os direitos humanos, concebidos como garantias universais a que todo ser humano tem direito, representam o elemento universalista das democracias modernas. Já a soberania popular, por constituir o meio pelo qual uma comunidade política se auto-constitui e define a sua identidade, instituindo-se como uma comunidade específica, caracteriza o elemento particularista que encontramos nos Estados democráticos modernos. Até mesmo no interior do Estado constitucional contemporâneo, no entanto, existe tensão entre o universalismo dos direitos humanos e o particularismo da soberania popular. Essa tensão ocorre devido ao fato de a fundamentação do Estado constitucional em direitos humanos universais apelar a direitos que transcendem o contexto e as fronteiras do povo que, em nome do universal, se constitui em comunidade particular. Por conseguinte,

“[t]here is thus an irresolvable contradiction, maybe even a ‘fatal tension’, between the expansive and inclusionary principles of moral and political universalism, as anchored in universal human rights, and the particularist and exclusionary conceptions of democratic closure” (BENHABIB, 2004, 19).

Em que pese à complexidade desse paradoxo democrático, Benhabib sugere o conceito de iterações democráticas (BENHABIB, 2004, 19) para conciliar o universalismo dos direitos humanos com o particularismo da soberania popular. A autora define iterações democráticas do seguinte modo:

“[d]emocratic iterations are complex processes of public argument, deliberation, and learning through which universalist right claims are contested and contextualized, invoked and revoked, throughout legal and political institutions as well as in the public sphere of liberal democracies” (BENHABIB, 2004, 19).

Por meio das iterações democráticas, a comunidade política pode examinar de modo crítico e modificar suas práticas de exclusão: “[w]e can render the distinctions between ‘citizens’ and ‘aliens,’ ‘us’ and ‘them,’ fluid and negotiable through democratic iterations” (BENHABIB, 2004, 21). Desse modo, Benhabib deseja obter uma nova política do pertencimento, a qual deve consistir em “negotiating this complex relationship between the rights of full membership, democratic voice, and territorial residence” (BENHABIB, 2004, 20). Com efeito,

a soberania popular é muitas vezes igualada à soberania territorial no imaginário da disciplina de RI, o que produz concepção restrita da comunidade política, em que ela é espacialmente contida. A acelerada globalização do mundo, no entanto, torna cada vez mais difícil a manutenção dessas divisões espaciais, pois a distância entre comunidades supostamente estanques é crescentemente desafiada pela compressão do espaço. Ou seja, o projeto cosmopolita de Benhabib, assim como o de Linklater, busca ampliar as fronteiras que constituem o *demos* por meio do processo de auto-criação que caracteriza a iteração democrática.

Conforme ensina Benhabib, iterações democráticas permitem a criação de uma cidadania desagregada (BENHABIB, 2004, 174), que constitui etapa essencial da desterritorialização da cidadania e requisito para a extensão da política para além do Estado. Com efeito, um dos principais obstáculos para implementar o projeto cosmopolita é demonstrar que a identidade política não precisa ser concebida em termos estadocêntricos (BENHABIB, 2004, 174), ou seja, que “the boundaries of the civic community and the boundaries of the state territory are not coterminous” (BENHABIB, 2004, 174). A desterritorialização da cidadania, portanto, é dos pilares mais importantes do cosmopolitismo que Benhabib projeta para o futuro.

Vale ressaltar que o conceito de cidadania utilizado por Benhabib está intrinsecamente ligado ao “direito a ter direitos” de Hannah Arendt. Em “The Rights of Others”, Benhabib dissecou a frase acima para analisar o sentido preciso da palavra “direito” em cada uma de suas aparições. Segundo a autora, a primeira instância de “direito” no “direito a ter direitos” arendtiano se refere a uma reivindicação moral ao pertencimento e ao tratamento condizente com o fato de pertencer a uma comunidade (BENHABIB, 2004, 56). Já a segunda instância do termo diz respeito ao uso jurídico-civil, ou seja, a direitos que determinam quais ações são permitidas e quais são proibidas (BENHABIB, 2004, 57). A autora nota, ainda, que a primeira instância de “direito” reflete uma abertura correspondente ao ideal de direitos humanos universais: “in the first mention, the identity of the other(s) to whom the claim to be recognized as a rights-bearing person is addressed remains open and indeterminate” (BENHABIB, 2004, 57). Ou seja, o “direito a ter direitos” diz respeito à humanidade como um todo. Trata-se, portanto, de reivindicação moral, no sentido de que ela se refere a nós “as human beings as such, thus transcending all cultural, religious, and linguistic affiliations

and distinctions that distinguish us from each other” (BENHABIB, 2004, 58). Nesse sentido, a principal tarefa do cosmopolitismo é “develop an international regime which decouples the right to have rights from one’s nationality status” (BENHABIB, 2004, 68). Contudo, a dificuldade em garantir direitos universais em detrimento do princípio da soberania é tão grande que levou Arendt e Kant a afirmarem que a contradição entre direitos humanos universais e estadocentrismo seria “the root paradox at the heart of the territorially bounded state-centric international order” (BENHABIB, 2004, 69).

Apesar do paradoxo democrático que permeia tanto a vida política interna do Estado quanto a das relações internacionais, o “direito a ter direitos” é o principal fundamento do cosmopolitismo de acordo com Benhabib. Para a autora, direitos universais abrigam as sementes do cosmopolitismo por transcenderem as fronteiras políticas contingentes (BENHABIB, 2004, 176) e, dessa forma, possibilitarem que as separações entre o eu e o outro sejam contestadas e renegociadas por meio do apelo à universalidade. Na verdade, “between the norms of international law and the actions of individual democratic legislatures, multiple ‘iterations’ are possible and desirable” (BENHABIB, 2004, 176). Nesse sentido, o processo de iteração democrática deve ser acompanhado pela flexibilização das práticas soberanistas e pela percepção de que toda ação do Estado impacta outros atores que compartilham o mesmo ambiente: “we need to move toward a vision of reflexive acts of constitution-making which are cognizant of the fact that political entities act in a environment crowded with other political actors, and that acts of self-constitution are not unilateral” (BENHABIB, 2004, 176).

O projeto cosmopolita de Benhabib, no contexto global, pode concretizar-se por meio de múltiplas iterações democráticas. Por exemplo,

“[c]osmopolitan norms today are becoming embedded in the political and legal culture of individual polities. Transformations of citizenship, through which rights are extended to individuals by virtue of residency rather than cultural identity, are the clearest indicators of such cosmopolitan norms.” (BENHABIB, 2004, 177)

Conforme já explicitado, iterações democráticas são instâncias de diálogo e deliberação em que “universalist rights claims and principles are contested and contextualized, invoked and revoked, posited and positioned, throughout legal and

political institutions, as well as in the associations of civil society” (BENHABIB, 2004, 179). Trata-se de processo de auto-criação constitucional em que a identidade da comunidade política é definida (BENHABIB, 2004, 177) e redefinida. Por meio das iterações democráticas, por conseguinte, é possível ampliar as fronteiras da comunidade política para além do Estado, tornando possível a criação de uma comunidade política global, isto é, uma cosmopolis. As iterações democráticas permitem que toda a riqueza do paradoxo democrático seja explorada por meio da ampliação das fronteiras do *demos*. Conforme assevera Benhabib, democracias liberais contemporâneas são

“self-limiting collectivities which, at one and the same time, constitute the *demos* as sovereign while proclaiming that the sovereignty of this *demos* derives its legitimacy from its adherence to fundamental human rights principles” (BENHABIB, 2004, 178).

Desse modo, o direito de autodeterminação da comunidade política decorre da necessidade de preservar os direitos humanos universais. Por isso, esses direitos oferecem o melhor caminho para se atingir uma política cada vez mais cosmopolita no âmbito global.

Nesse contexto, a idéia de iteração faz alusão ao fato de que nenhuma repetição de uma norma consegue reproduzir o original, mas é sempre uma forma de variação (BENHABIB, 2004, 179). Portanto, toda iteração é “the reappropriation of the ‘origin’; it is at the same time its dissolution as the original and its preservation through its continuous deployment” (BENHABIB, 2004, 180). Tal processo de iteração democrática gera o que Benhabib denomina de “política jusgenerativa” (BENHABIB, 2004, 181), instrumento sugerido pela autora para resolver adequadamente a tensão entre direitos humanos universais e a soberania popular. Para Benhabib, a política jusgenerativa, “signals a space of interpretation and intervention between transcendent norms and the will of democratic majorities” (BENHABIB, 2004, 181). Desse modo, os direitos humanos universais devem ser vistos como direitos que transcendem as concretizações particulares da vontade popular. Por sua vez, a comunidade política deve reafirmar tais princípios universais e incorporá-los por meio de processo de diálogo e contestação (BENHABIB, 2004, 181).

5

Conclusão

As duas vertentes de cosmopolitismo apresentadas neste capítulo servem como exemplo do que poderia constituir uma visão alternativa do político em RI. Em muitos aspectos, parecida com a visão tradicionalmente identificada com o liberalismo em RI, o cosmopolitismo, no entanto, se diferencia sobretudo por ser um quadro teórico explicitamente normativo.

O cosmopolitismo advogado por Linklater e Benhabib, todavia, não busca tanto a eliminação das fronteiras quanto a difusão do ideal e da sensibilidade cosmopolitas. Uma vez que, no breve prazo, é improvável que o Estado-nação venha a desaparecer, o mero fato de se pensar a política para além do Estado já constitui um gesto emancipatório. Não se trata, conseqüentemente, de reivindicar o fim do Estado, mas de pleitear a volta do político. O político entendido não apenas como as regras e instituições permitem que os seres humanos vivam em comunidade, mas o político como uma concepção de mundo, como disposição constante ao diálogo e à construção de consensos. O segundo aspecto do político não pode, todavia, prescindir do primeiro, pois que o diálogo desregrado corre sempre o risco de desandar e tornar-se antagonismo. Para que o político seja realmente uma esfera privilegiada de diálogo, é preciso, por conseguinte, privilegiar a construção de normas e instituições mais democráticas e mais legítimas, para o que a filosofia habermasiana tem muito a aportar. Habermas não formulou um arcabouço teórico visando apenas uma discussão filosófica, mas buscou construir uma filosofia que pode contribuir para o desenho de instituições mais democráticas e justas. Nesse sentido, ao adotar a Teoria Crítica como paradigma teórico em RI, o estudioso encontrará uma possibilidade de envolver diretamente em debates mais concretos como o desenho ou a reforma de instituições globais.

O fato de o fim do Estado permanecer implausível não deve implicar uma conformidade com os paradigmas convencionais de RI, centrados no Estado, como o realismo e o liberalismo. É preciso, ao contrário, reconhecer a necessidade de tornar mais legítima e democrática a política internacional de hoje – apesar do

Estado. Linklater e Benhabib, de diferentes formas, buscam ampliar os espaços democráticos na política internacional, sem necessariamente reivindicar o fim do Estado. Ao sugerir a construção gradual de uma comunidade universal de discurso, Linklater mostra a importância de que todos aqueles afetados pelas normas globais possam participar de sua confecção. O ideal de uma política internacional cada vez mais assemelhada a uma comunidade dialógica de discurso constitui um horizonte normativo e algo a se concretizar, gradualmente, por meio da abertura de pequenas brechas em um sistema ainda pouco transparente. Nesse sentido, a inclusão de atores não-tradicionais como as Organizações Não-Governamentais e outros agrupamentos políticos nos debates da política internacional consiste em potencial de democratização a ser explorado. Em menor medida, a inclusão de países em desenvolvimento na discussão dos temas candentes da política global também pode ser vista como consolidação crescente da comunidade de discurso. O fato de a Conferência de Annapolis (ocorrida em novembro de 2007, nos Estados Unidos) ter possibilitado a participação de atores não envolvidos, tradicionalmente, na questão do Oriente Médio, já constitui em si um passo rumo a uma maior legitimidade das decisões globais.

É necessário continuar explorando essas oportunidades e ampliando a participação daqueles que, durante muito tempo, foram relegados às margens das decisões internacionais. Isso se refere tanto ao indivíduo, ator tradicionalmente excluído da realidade e da teoria das relações internacionais, quanto aos Estados em desenvolvimento ou pobres, que tiveram de conformar-se a uma ordem ditada pelos detentores do poder. Percebe-se, assim, que uma nova visão do político em RI não pode deixar de examinar a centralidade da inclusão de novos atores. O político, por conseguinte, é mais do que uma atitude existencial de diálogo e construção de consensos entre os diferentes. O político diz respeito, também, àqueles que têm o direito e a legitimidade de falar. Como diria o filósofo Jacques Rancière, talvez o que melhor defina o político seja o ato de traçar uma fronteira entre os que podem falar e participa da política e aqueles que, emudecidos, sofrem as ações dos outros.

De uma perspectiva diferente, esta dissertação objetivou abordar tema relativamente ausente das teorizações de RI: o político. Conforme já se viu, o político, no sentido enfatizado pelo presente trabalho, diz respeito não à busca pelo poder entre os Estados, mas à vida em comum entre os membros de uma

comunidade política. Concebido de acordo com a democracia deliberativa, o político se refere a uma esfera de diálogo e negociação, onde os participantes, utilizando a força do melhor argumento, tentam persuadir seus interlocutores de suas razões. Por outro lado, concebido de acordo com o paradigma pós-estruturalista da política como guerra, o político revela sua essência num antagonismo, numa confrontação entre dois pontos de vista. De acordo com os autores influenciados pelo pensamento de Foucault, tal conflito não pode ser resolvido por meio de uma solução racional ou de um consenso final.

O poder, conforme concebido por Foucault, pode provocar o surgimento de uma concepção do fenômeno político bastante próxima da perspectiva dos pensadores realistas. Isto decorre tanto da confusão entre poder e violência que caracteriza o pensamento de Foucault quanto de seu enfoque sobre o universal. Para Foucault, a impossibilidade de se chegar a uma verdade válida para todos os seres humanos mostra que normas, princípios e instituições que reivindicam universalidade oprimem os particularismo e a diferença. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que grande parte dos teóricos de RI influenciados por Foucault se opõem à construção da política global em torno de categorias universais, capazes de prover um referencial comum, uma ponte de diálogo.

Não foi o objetivo desta dissertação defender o valor do universal em si, pois compartilhamos da opinião de Foucault de que é impossível atingir-se a realidade exceto por meio do emaranhado humano que são a cultura e a linguagem. Buscou-se explicitar, entretanto, de que modo a preclusão do universal – e, sobretudo, de uma série de conceitos ligados ao registro da concordância, como consenso e legitimidade – impossibilita a construção de uma comunidade global, no sentido de seres humanos que compartilham algo em “comum”. Essa comunidade, evidentemente, não deve repousar sobre categorias *a priori*, como a natureza humana ou outras maneiras essencialistas de definir-se o ser humano. Pressupõe-se, aqui, que se pode construir algo em comum por meio do diálogo, por meio do processo deliberativo que deve ser uma democracia global.

Pensar que uma comunidade global é possível não é desprezar a diferença e valorizar a homogeneização. É, apenas, considerar que as diferenças não implicam na incomunicabilidade total, é acreditar que diferenças são traduzíveis em algo palatável para os outros. É, portanto, valorizar a razão comunicativa como um meio de explicitar nossas razões aos outros e, desse modo, abrir-lhes as

portas para a compreensão e o diálogo. Nesse sentido, a crítica ao conceito de poder se dirige ao paradigma do político elaborado por Foucault, o qual preclui o diálogo e desvaloriza a possibilidade de consenso em nome de um confronto político, supostamente, mais autêntico.

A idéia de que a essência do político é ser a guerra continuada por outros meios nos parece equivocada por duas razões. De início, porque buscar uma experiência política autêntica, capaz de captar um fenômeno universal, contradiz, de certo modo, os pressupostos pós-positivistas da filosofia foucaultiana. Por isso, consideramos que o significado do fenômeno político deve ser construído cultural e historicamente. O contexto cultural em que se dá essa construção do político, entretanto, está cada vez mais global e, portanto, o político deve crescentemente lidar com a questão da diferença. Uma das preocupações que motivou esta dissertação foi contestar a utilidade de um paradigma político da guerra para lidar com o tema da diferença. Afinal, se a visão do político de Foucault – e, por conseguinte, de Mouffe – considera que, na impossibilidade de se estabelecer pontes entre diferentes discursos ou formas de apreender o mundo, o que resta é um antagonismo de impossível solução, é de se indagar se essa perspectiva não consagra o imaginário da violência para reger as relações entre os seres humanos. A hegemonia do imaginário beligerante para pensar a diferença deve chegar ao fim o mais rápido possível. Substituir o realismo político pelo pós-estruturalismo talvez retarde o ocaso da concepção violenta da política.

A busca de padrões universais para servir de pontes entre discursos diferentes será sempre elusiva. Os encontros serão sempre transitórios e repousarão sobre equilíbrios delicados. Mas, mesmo se a verdade, em si, é um objetivo impossível de alcançar, para Habermas, todo discurso pretende à verdade, reivindica razão. Todo discurso apresenta pretensões de validade, mas que, de acordo com Habermas, não são reivindicações absolutas: elas podem ser negociadas, flexibilizadas. Aqui está um dos principais pontos que separa Habermas de Foucault. Para Foucault, as pretensões de validade não são passíveis de negociação, pois tudo discurso é produzido pelo poder. Todo discurso é, nesse sentido, reflexo de uma vontade de potência e, portanto, não há, nele, espaço de liberdade para a auto-reflexão, para o questionamento, a contestação. Um discurso que não é nada mais que um poder movido por uma “vontade de saber”, que se afirma pela postulação de uma verdade absoluta, não pode aceitar ser negado,

pois, então, perderia a batalha para um outro discurso. O que ocorre, para Foucault, é um embate pelo poder do saber. Habermas, por sua vez, considera a questão sob outra perspectiva. Para ele, o discurso é e deve ser extrínseco ao poder. Consideramos que, em Foucault, a presença do poder no discurso é o que preclui a possibilidade de um encontro feliz, a possibilidade do diálogo. Acreditamos, com Habermas, que o discurso deve ser ação comunicativa – e não estratégica.

A centralidade da categoria de poder/violência no pensamento de Foucault, e todo o imaginário ligado à estratégia militar que ela suscita constituem empecilhos para pensar o político como diálogo, como um encontro. Ao examinarmos o conceito de poder de Foucault e seu paradigma do político, tentamos mostrar não só a importância de definições conceituais para o pensamento e a *praxis* política, mas também que escolhas normativas não podem ser evitadas. Isto é, até um pensamento como o pós-estruturalista, que pretende evitar quaisquer posicionamentos normativos, incorre neles acidentalmente. Ao tentar posicionar-se acima de escolhas normativas, mantendo-se em território supostamente neutro, em que todos os discursos e, portanto, todas as reivindicações de verdade são igualmente válidas, Foucault torna-se incapaz de distinguir entre discursos legítimos e ilegítimos. Se todo discurso é legítimo, não existe solução para os impasses do político a não ser a força bruta, a vitória aleatória e injusta do um sobre o outro.

Ao examinar o pensamento pós-estruturalista e o paradigma político que este poderia prover para se pensar o político, no nível global, esta dissertação buscou levar o pós-estruturalismo até o seu limite. Consciente de que os paradigmas tradicionais das RI, tais como o realismo ou o liberalismo, foram, até o momento, incapazes de dar respostas políticas apropriadas ao fenômeno da diferença no âmbito global, explorar os paradigmas políticos apresentados pelas perspectivas críticas é urgente. Se, até o momento, grande parte dessas perspectivas se concentra, ainda, não tarefa de desmistificar os mitos fundadores da disciplina e suas categorias hegemônicas, este trabalho enfatizou a proposta política inerente a essas teorias. Com efeito, até o pós-estruturalismo, que evita proposições e imposições, revela, por meio de categoria de poder, um modo de conceber o político e, por isso, um paradigma para reformular a política global.

Esse paradigma, inspirado na inversão clausewitziana de que a política consiste na guerra por outros meios, mostrou-se inadequado. Ao problematizar a concepção do político foucaultiana, esta dissertação buscou abrir espaço conceitual para se pensar esse fenômeno de outras maneiras. Nesse sentido, conforme o último capítulo demonstrou, perspectivas influenciadas pelo pensamento de Habermas parecem bastante promissoras para uma reformulação da política global. A sua aceitação da normatividade e a sua convicção de que o político é caracterizado por um diálogo, por uma deliberação, constituem respostas adequadas para se lidar com a questão da diferença. A busca por direitos e instituições cada vez mais cosmopolitas equivale à construção de pontes cada vez mais sólidas entre nós e os outros. A possibilidade do encontro e do diálogo deve permanecer um horizonte de utopia para a teoria e a prática da política global.

Referências bibliográficas

ARENDDT, H. “**Communicative Power**” in: *Power*. New York: New York University Press, 1986.

———. *On violence*. Fort Washington: Harvest Books, 1970.

ASHLEY, Richard. *The Poverty of Neorealism* in: Keohane, Robert O., Neorealism and its critics. Columbia University Press, 1986.

BENHABIB, S. *Democracy and Difference – Contesting the boundaries of the political*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

———. *Situating the Self*. London: Routledge, 1992.

———. *The Rights of Other: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

———. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

———. *The Communicative Ethics Controversy*. Massachusetts: MIT Press, 1990.

BRADY, J. “No contest? Assessing the agonistic critiques of Jürgen Habermas’s theory of the public sphere” in: *Philosophy & Social Criticism*, volume 30 no 3, pp. 331-354.

COCHRAN, Molly. *Normative Theory in International Relations: a pragmatic approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CONNOLLY, W. *Identity/Difference – Negotiations of a political paradox*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2002.

———. *Pluralism*. Durham: Duke University Press, 2005.

———. *The Terms of Political Discourse*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

DEBRIX, F. *Language, Agency, and Politics in a Constructed World*. London: M. E. Sharpe, 2003.

DEVEAUX, M. “Agonism and Pluralism” in: *Philosophy & Social Criticism*, volume 25, no 4, pp. 1-22.

DIEZ, Thomas e STEANS, Jill, “A useful dialogue? Habermas and International Relations” in: *Review of International Studies* (2005), 31, 127-140.

DREYFUS, Hubert L., e RABINOW, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

EDKINS, Jenny e PIN-FAT, Véronique, “Through the Wire: Relations of Power and Relations of Violence”, in: *Millennium: Journal of International Studies*, (2005) 1, 1-24.

FOUCAULT, Michel, *Philosophie – anthologie*, Paris: Éditions Gallimard, 2004.

———. *Em defesa da Sociedade*, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

———. *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*, Vintage editions (reprint edition), 1995.

———. *The History of Sexuality: an Introduction*, Vintage editions (reissue edition), 1990.

GUZZINI, Stefano, “The Concept of Power: a Constructivist Analysis”, in: *Millennium: Journal of International Studies*, (2005) 3, 495-522.

HABERMAS, Jürgen, “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”, in: *Power*, LUKES, Steven (ed), New York: New York University Press, 1986.

———. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Massachusetts: MIT Press, 2000.

———. *The Theory of Communicative Action, volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, Boston: Beacon Press, 1985.

———. *The Theory of Communicative Action, volume 2: Lifeworld and System: a critique of functionalist reason*, Boston: Beacon Press, 1985.

HANSSSEN, Beatrice, *Critique of Violence – Between Poststructuralism and Critical Theory*, London: Routledge, 2000.

HONIG, Bonnie, *Democracy and the Foreigner*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

———. *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.

KAPOOR, Ilan, “Deliberative democracy or agonistic pluralism? The relevance of the Habermas-Mouffe debate for third world politics” in: *Alternatives* 27 (2002), 459-487.

KELLY, Michael, *Critique and Power – Recasting the Foucault/Habermas debate*, Massachusetts: MIT Press, 1994.

LAPID, Yosef. The Third Debate: On the Prospects of International Theory in a Post-Positivist Era. In: *International Studies Quarterly* (1989), 53, p. 235-254.

LEET, Martin, "Democracy and the individual: Deliberative and existential negotiations" in: *Philosophy & Social Criticism*, volume 29, no 6, pp. 681-702.

LEBOW, Richard, "Power, Persuasion and Justice", in: *Millennium: Journal of International Studies*, (2005) 3, 551-582.

LINKLATER, Andrew, *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Columbia: University of South Carolina Press, 1998, caps. 1-3.

LUKES, Steven, "Power and the Battle for Hearts and Minds", in: *Millennium: Journal of International Studies*, (2005) 3, 477-494.

MCCORMICK, John P., *Carl Schmitt's critique of liberalism: Against politics as technology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MOUFFE, Chantal, *The Challenge of Carl Schmitt*, London: Verso, 1999.

———. "Deliberative democracy or agonistic pluralism", in: *Political Science Series*, dezembro de 2000. Disponível em http://www.ihs.ac.at/publications/pol/pw_72.pdf.

———. "Politics and Passions", Centre for the study of democracy perspectives, maio de 2002. Disponível em <http://www.wmin.ac.uk/ssh/pdf/Mouffe%20PDF%20.pdf>.

——— e LACLAU, Ernesto, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a radical democratic politics*, London: Verso, 1985.

MULLIGAN, Shane P., "The Uses of Legitimacy in IR", in: *Millennium: Journal of International Studies*, (2005) 2, 349-75.

RANCIÈRE, Jacques, "Biopolitique ou politique?" in: <http://multitudes.samizdat.net/Biopolitique-ou-politique.html>.

RENGGER, Nick, e HOFFMAN, Mark, "Modernity, Postmodernism and International Relations", in: "Postmodernism and the Social Sciences", New York: Hafner Publishing Company, 1992.

SHAPCOTT, Richard, *Justice, Community and Dialogue in International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

SHAW, Karen, "Knowledge, foundations, politics", in: *International Studies Review* (2004) 6, 7-20.

VATTER, Miguel, "La politique comme guerre: une formule pour une démocratie radicale?", in: http://multitudes.samizdat.net/La-politique-comme-guerreformule.html?var_recherche=le+politique.

VILLA, Dana, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press, 1999.

WILLIAMS, Michael C., “Words, Images, Enemies: Securitization and International Politics”, in: *International Studies Quarterly* (2003) 47, 511–531.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)