

**REPUBLICANISMO CONFLITUAL
E AGONISMO DEMOCRÁTICO PLURALISTA:
UM DIÁLOGO ENTRE MAQUIAVEL E CHANTAL MOUFFE**

**REPUBLICANISMO CONFLICTUAL
Y AGONISMO DEMOCRÁTICO PLURALISTA:
UN DIÁLOGO ENTRE MAQUIAVELO Y CHANTAL MOUFFE**

**CONFLICTUAL REPUBLICANISM AND DEMOCRATIC PLURALISTIC
AGONISM: A DIALOGUE BETWEEN MACHIAVELLI AND
CHANTAL MOUFFE**

José Luiz Ames

Professor Associado da Unioeste
E-mail: profuni2000@yahoo.com.br

Resumo: O objetivo deste artigo é apontar que a contribuição de Maquiavel pode ir além daquela já entrevista por Skinner, de uma articulação entre liberdade individual e participação cívica. Nosso propósito é mostrar que a contribuição mais fecunda de Maquiavel está na sua concepção do conflito como uma dimensão inerradicável, aspecto negligenciado por Skinner ao reduzi-lo a uma forma entre outras de cultivo da virtude cívica. Vamos analisar alguns desdobramentos desta intuição original valendo-nos das reflexões desenvolvidas nas últimas décadas por Chantal Mouffe. Procuraremos mostrar como a obra de Maquiavel poderia ser pensada a partir das categorias analíticas elaboradas por Chantal e contribuir para uma nova concepção política de democracia na contemporaneidade.

Palavras-chave: Chantal Mouffe; conflito político; democracia; Maquiavel; republicanismo

Resumen: El objetivo de este artículo es señalar que la contribución de Maquiavelo puede ir más allá de la ya entrevista por Skinner, de una articulación entre libertad individual y participación cívica. Nuestro propósito es mostrar que la contribución más fecunda de Maquiavelo está en su concepción del conflicto como una dimensión inerradicable, aspecto negligenciado por Skinner al reducirlo a una forma entre otras de cultivo de la virtud cívica. Vamos a analizar algunos desdoblamientos de esta intuición original valiéndonos de las reflexiones desarrolladas en las últimas décadas por Chantal Mouffe. Buscaremos mostrar la forma en que la obra de Maquiavelo podría ser pensada a partir de las categorías analíticas elaboradas por Chantal y contribuir para una nueva concepción política de democracia en la contemporaneidad.

Palabras-clave: Chantal Mouffe; conflicto político; democracia, Maquiavelo; republicanismo

Abstract: This paper aims to point out that Machiavelli's contribution can go beyond from merely an articulation between individual freedom and civic participation, as viewed by Skinner. It can be showed that Machiavelli's most fruitful contribution is in his conception of conflict as a ineradicable dimension of politics, which is an aspect neglected by Skinner when he reduced it to a form among others of cultivation of civic virtue. Drawing upon reflections developed in the last decades by Chantal Mouffe, this paper analyzes some unfoldings of that Machiavelli's original intuition. Machiavelli's works can be thought through the analytical categories elaborated by Chantal and thus contribute to a new modern politic conception of democracy.

Keywords: Chantal Mouffe; democracy; Machiavelli; political conflict; republicanism

As democracias contemporâneas estão confrontadas com um quadro político pouco animador. O sistema representativo sobre o qual se fundam parece viciado por um caráter oligárquico: um pequeno grupo acumula quase todos os meios de ação, tanto em relação ao governo quanto ao parlamento. A monopolização do poder real de decisão nas mãos de poucos impede a neutralização recíproca dos interesses particulares. Acrescente-se a isso o desencantamento com a política: muitos cidadãos sentem a participação como um fardo que procuram descarregar sobre os ombros daqueles que se mostram dispostos a exercer estas funções. Certamente, há consciência de que o abandono nas mãos de outros da gestão de tarefas que dizem respeito a cada um poderá levar a decisões contrárias ao interesse de todos. Apesar disso, julga-se que é o preço a pagar para gozar livremente das liberdades civis: a participação ativa tomaria o tempo e privaria do gozo dos direitos.

A situação atual mostra que o custo desse comportamento político é, talvez, excessivo. Resumidamente, podemos citar como consequências: separação entre governantes e governados; perda do espírito cívico; passividade em relação às questões comuns; profissionalização excessiva da política (vista como coisa técnica para especialistas) e a corrupção latente que isso gera; fracionamento das sociedades em grupos de pressão; ausência de solidariedade no interior dos grupos humanos; especialização excessiva das funções. Em suma, e paradoxalmente, a renúncia à participação ativa na vida pública em benefício do gozo privado dos direitos compromete muitas vezes a satisfação mesma destes

direitos. Quais remédios podem ser aplicados a estes males? Tanto liberais quanto republicanos têm retornado à Maquiavel¹ em busca de uma resposta mais consistente a estes desafios das democracias contemporâneas.

Em clara oposição às posições do liberalismo e do republicanism, entendemos que o conflito é determinante para a compreensão do republicanism maquiaveliano. O republicanism neorromano, muito embora rompa com a interpretação do republicanism neoateniense, funda sua teoria sobre a idéia do consenso e harmonia. Maquiavel, ao invés disso, coloca no centro de sua teoria o conflito. Por isso, podemos sustentar que ele rompe radicalmente com uma longa tradição, que remonta à filosofia grega, segundo a qual a comunidade civil está fundada na sociabilidade humana, no desejo do bem e do amor à concórdia. No lugar deste ideal Maquiavel coloca o conflito, fundado sobre a oposição dos humores que divide a sociedade em dois grupos antagonicos – grandes e povo – impossíveis de serem saciados conjuntamente. A fraqueza das proposições liberal e republicana para superar os males dos quais padece a democracia atual se deve, no nosso entender, de não captar adequadamente as implicações de uma teoria do conflito tal como se faz presente no pensamento de Maquiavel.

Em certo sentido, uma adequada interpretação da teoria do conflito e de seus desdobramentos para uma filosofia política será capaz de mostrar que é possível recuperar valores defendidos pelo liberalismo aos quais ninguém aceita renunciar (como os da

¹ *Nicolau Maquiavel* nasceu em Florença, Itália, em 1469 e morreu em 1527. Na qualidade de Segundo Secretário da república de Florença no período de 1498 a 1512, conheceu na intimidade o funcionamento do poder político nas principais potências da época, as quais conheceu por meio das mais de vinte missões diplomáticas em que representou os interesses de Florença. Demitido do cargo com o retorno da família Medici ao governo de Florença em 1513, escreve a obra *O Príncipe* na qual examina as condições para a fundação de um Estado unificado na Itália. Em 1519 concluiu sua obra principal, *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio*, na qual mostra que a forma republicana é a única capaz de produzir uma vida política livre. No fundamento da liberdade política está, segundo Maquiavel, o conflito entre as duas forças sociais – “grandes” e “povo” - que dividem todas as sociedades.

liberdade individual e do pluralismo) e articulá-los ao princípio essencial da participação cívica defendido pelo republicanismo. O ganho desta solução em relação à proposta de Skinner (que também pretende isso) é o de mostrar que tanto a liberdade individual e o pluralismo quanto o engajamento cívico têm seu núcleo garantidor na preservação do conflito. Nosso propósito é, pois, mostrar que a contribuição mais fecunda de Maquiavel está na sua concepção do conflito como uma dimensão inerradicável, aspecto negligenciado por Skinner ao reduzi-lo a uma forma entre outras de cultivo da virtude cívica. Vamos examinar esta hipótese valendo-nos das contribuições que Chantal Mouffe² desenvolveu nas últimas décadas. Em nosso esforço interpretativo, vamos situar primeiramente – ainda que apenas de modo muito breve – as apropriações liberal e republicana da obra de Maquiavel e apontar os limites destas para, em um segundo momento, examinar a contribuição de Mouffe à luz da teoria do conflito de Maquiavel.

Apropriação liberal de Maquiavel

Para o liberalismo, não o exercício direto das funções públicas, mas a existência de uma esfera legal asseguradora das liberdades subjetivas é garantia de uma sociedade livre. A ideia de que o interesse privado busca a sua proteção na esfera pública tem como

² *Chantal Mouffe* nasceu em Charleroi, Bélgica, em 1943. Egressa das universidades Católica de Louvain, de Paris e de Essex (Inglaterra), atualmente ensina teoria política na Universidade de Westminster – Inglaterra. Junto com Ernesto Laclau – seu marido –, participou ativamente das lutas sociais dos anos 60, vinculando-se com movimentos sociais e estudantis contestatórios. No plano teórico, isso se traduziu na assunção do marxismo de inspiração gramsciana. Embora com o passar dos anos tenha se distanciado da obra deste autor, conserva a noção de “hegemonia”. Dentro das preocupações teóricas de Mouffe, cobram marcada relevância as temáticas que giram em torno do político – tais como o liberalismo político e a defesa da democracia –, e os antagonismos como chave da existência mesma da sociedade e do social enquanto político. É coautora (junto com seu marido Ernesto Laclau) de *Hegemonia e estratégia socialista: até uma radicalização da democracia* (1987), e autora de *O retorno de o Político* (1993); *O Paradoxo Democrático* (2000) e *Em torno ao político* (2005). Na atualidade, Mouffe elabora uma aproximação não racionalista à teoria política a partir da formulação de um modelo “agônico” de democracia.

resultado uma concepção de cidadania entendida, primordialmente, como exercício da defesa e garantia dos direitos e liberdades individuais. A participação é encorajada em vista da proteção das liberdades individuais e não como ideal de uma vida boa. Para o liberalismo, portanto, a defesa da liberdade não implica ações virtuosas de cidadania voltadas para o bem comum. Contra a objeção de que Maquiavel defenderia a primazia do bem público sobre o privado, o liberalismo argumenta: se Maquiavel faz prevalecer o interesse público sobre o privado não é porque o primeiro é uma forma de altruísmo e o segundo de amor próprio (egoísmo), e sim porque o primeiro é condição para o segundo. Assim, se Maquiavel defenderia que queremos o bem do outro, é porque seria do nosso interesse querê-lo; ou seja, seria da nossa vantagem desejar que ele se realize, pois quanto mais o interesse de cada um for favorecido, tanto mais será o de todos e reciprocamente. Isto é, ainda que o cidadão se empenhe em favor da coisa pública, o faria unicamente enquanto reconhece no resultado desse esforço uma vantagem privada. A grande originalidade de Maquiavel em relação aos seus contemporâneos e à tradição do humanismo cívico, dizem os liberais, é que não existe nenhuma incompatibilidade entre a perseguição do interesse próprio e o amor à liberdade política.

A obra de Maquiavel dá amparo a esta interpretação? Não há dúvidas de que Maquiavel reconhece desejos e ambições dos singulares como motivações para a ação humana (*Discursos* I,16): gozo dos bens, confiança na honra de mulher e filhos, segurança pessoal. Reconhece também o conflito como motivo principal da ação política. No entanto: (1) seria forçar a interpretação conceber o desejo de bens individuais como direitos subjetivos, como para o liberalismo; (2) Maquiavel não reduz a ambição humana à realização dos interesses privados, pois é enfático na necessidade de desenvolver um apego ao bem público, à virtude cívica, não reduzindo a participação política à pura instrumentalidade; (3) o conflito para Maquiavel não é uma oposição de interesses privados dos indivíduos, e sim o confronto de forças sociais, de “partidos”, cujas expectativas políticas são inconciliáveis.

Apropriação republicana de Maquiavel

Aqui é preciso fazer uma distinção entre duas correntes contemporâneas: o republicanismo neoateniense, de base aristotélica e o republicanismo neorromano, de origem ciceroniana.

1) Republicanismo neoateniense. Os partidários do republicanismo neoateniense³ responsabilizam as ideias centrais do liberalismo para a produção dos males das democracias liberais contemporâneas. A raiz do mal se encontraria, por um lado, na renúncia dos liberais em buscar as fontes do direito na natureza das coisas e, por outro, na concepção liberal da equivalência e relatividade de todos os valores. O liberalismo produziria um empobrecimento da existência humana ao rebaixar deliberadamente seus objetivos e ao renunciar a conferir-lhes por finalidade suprema a identificação e aplicação de uma ideia universal do bem e do justo. Ao definir o específico do homem pela produção e dominação das coisas, esqueceria que a dimensão essencial para o acesso do homem à sua própria humanidade é política: neste sentido homem livre não seria o que é protegido para

³ Grande parte do pensamento republicano contemporâneo que se apoia no aristotelismo oscila entre dois pólos: de um lado, o que se associa à noção aristotélica de *zoon politikón* no sentido de que o homem somente realiza sua natureza e exerce sua liberdade através da participação nos assuntos da *polis*; e, de outro lado, a noção aristotélica de *eudaimonia*, no sentido de ideais de vida partilhados e a emergência de um bem comum substantivo. Muitos comentadores divisam na obra de John Pocock (*The machiavellian moment*) traços da leitura republicana neo-ateniense: subscreveria a noção de *zoon politikón* (a cidadania e a participação política), mas não a de *eudaimonia* na “vida boa” comunitária (a subordinação ontológica da parte ao todo). A expressão maior do republicanismo neoateniense pode ser encontrada na obra de Hannah Arendt: ela reforça a idéia de *zoon politikón*, mas sem deixar de atribuir valor à *eudaimonia*, e o elo que liga tais noções é, segundo a pensadora, a *polis*. Se Arendt acentua a dimensão do *zoon politikón*, há aqueles que dão maior ênfase à noção de *eudaimonia*. Aqui, há intersecção do republicanismo com o “comunitarismo”: em oposição ao atomismo liberal, enfatiza-se a preexistência dos laços comunitários e a prioridade da “vida boa”, na comunhão de identidades, valores e crenças. Entre os “comunitaristas”, enquanto Michael Walzer talvez seja o menos influenciado pela filosofia aristotélica, a mais radical formulação encontra-se em Alasdair MacIntyre; já Charles Taylor pretende-se filiado ao humanismo cívico e Michael Sandel é o autor que mais frequentemente invoca a tradição republicana.

satisfazer seus desejos, e sim aquele que, interrogando-se com outros sobre a adequação de suas próprias tendências, se liberta daquilo que há de irracional e de injusto para aceder à vida de justiça e de virtude.

Os neoatenienses estão convencidos de que os vícios próprios ao modelo liberal são uma consequência direta da intuição pluralista. Por conseguinte, para dar sentido à ligação do conceito de liberdade com a virtude no sentido clássico, e com a noção de normas substanciais comuns que são deveres que se impõem aos indivíduos, independente de suas preferências pessoais ou de seus desejos, seria preciso validar uma ideia que o contexto intelectual das sociedades liberais modernas exclui: que a auto-realização humana convergiria, sempre e necessariamente, para um fim único. Para os neoatenienses, somente se todos os valores perseguidos pelos homens puderem ser dispostos numa escala única que os situaria uns em relação aos outros, seria possível pensar tal associação. Se existe um bem para o homem ao mesmo tempo natural e supremo, e se este bem passa pela existência de uma comunidade virtuosa, a perfeição de cada indivíduo pode ser representada como implicando necessariamente atos virtuosos a serviço do bem comum. Igualmente, se existe uma única forma de perfeição humana, aqueles que se afastam estão no erro, e é possível pensar que uma comunidade pode engajar-se na via que tende a fazer prevalecer esta forma de perfeição à custa das reivindicações expressas pelos indivíduos a partir de seus desejos irracionais e cegos.

O republicanismo de Maquiavel endossaria semelhante interpretação? Certamente, Maquiavel concorda com a tese de que a Cidade é o lugar próprio do homem, mas não que existiria uma finalidade última a perseguir nela; igualmente, Maquiavel assume a ideia de que a Cidade não se reduz a um meio, a um instrumento de defesa dos direitos individuais, mas que nela se cultiva um valor cívico, uma virtude de amor ao bem público. Contudo, jamais endossaria a ideia de que todos os membros devem perseguir os mesmos valores. Não há nem monismo, nem tentativa de integração do conjunto das finalidades humanas numa hierarquia única, como pretendem os neoatenienses. Pelo contrário, a Cidade é uma

estrutura que repousa sobre o fato de tornar possível a perseguição dos valores na sua irreduzível multiplicidade: o único valor comum para Maquiavel é a instauração e defesa de uma forma política que possibilita a todos os valores a realizar-se e este valor comum prima efetivamente sobre todos os valores particulares porque é destes a condição. Isto significa que não é a fidelidade a um valor particular supremo, e sim a devoção a uma *forma política* que permite a realização conjunta de todos os valores.

2) Republicanismo neorromano. O republicanismo neorromano foi sistematizado na obra do filósofo irlandês (naturalizado australiano e hoje lecionando nos Estados Unidos) Philip Pettit. Seus primeiros trabalhos sobre o pensamento republicano datam do fim da década de 80, e tiveram sua mais acabada expressão no já clássico *“Republicanismo – Uma Teoria da Liberdade e de Governo”*, publicado em 1997. Somam-se a estes estudos, os trabalhos de Maurizio Viroli, sobretudo sua obra *“Republicanismo”*, publicada em 1999.

No entanto, a releitura da tradição republicana é tributária, especialmente, dos trabalhos de “escavação” do historiador inglês Quentin Skinner e será a partir dele que faremos uma breve apresentação desta corrente do pensamento político. Numa série de trabalhos sobre o problema da liberdade política, questiona a antinomia presente na formulação de Berlin: de que a liberdade ou seria negativa ou positiva. Skinner se propõe a mostrar que é possível ligar a noção de liberdade individual à ideia de que determinadas ações virtuosas devem ser realizadas a serviço do bem comum. Em outras palavras, seria possível conservar a intuição fundamental do pluralismo liberal, de permanecer partidário da ideia de que a liberdade consiste na ausência de todo obstáculo exterior (liberdade negativa) sem, porém, renunciar à ideia de que a virtude é uma componente essencial da liberdade e que os valores comuns devem prevalecer sobre os apetites individuais na vida da cidade (liberdade positiva), como defende o republicanismo clássico romano. Skinner pensa que a concepção maquiaveliana de liberdade política alia precisamente estes dois componentes: Maquiavel teria aceito plenamente a ideia de que a liberdade reside no fato de poder perseguir seus desejos e, neste sentido, teria

rompido definitivamente com a ideia aristotélica de um bem objetivo ao qual o homem deve tender. Apesar disso, no entanto, não teria cedido às sereias da síntese liberal em vias de formação, porque teria mostrado como a virtude cívica e o devotamento ao bem público são necessários à preservação da independência da Cidade e da liberdade pessoal. A liberdade de fazer o que se deseja suporia, portanto, o cumprimento de certas ações específicas (participar da vida cívica, ser soldado, etc.) e a estas estaria intrinsecamente ligada.

A ambição de Skinner é mostrar que este modelo não supõe qualquer postulado monista: Maquiavel não pretenderia que todos os homens tenham um fim objetivo conferido pela natureza e ao qual tenderiam. Contentar-se-ia em afirmar, segundo Skinner, que é impossível satisfazer nossos desejos (sejam quais forem) e escapar à dependência se nos recusarmos à virtude no sentido de dedicação ao bem comum. Maquiavel mostraria que o poder das leis seria a única garantia possível da liberdade pessoal; esta não floresceria ali onde os indivíduos são fortes e as leis fracas, pois seria deixar o campo livre ao exercício das paixões de dominação e, ao final, ao triunfo dos mais poderosos sobre os mais fracos. A liberdade se desenvolveria somente ali onde os cidadãos são colocados na impossibilidade de violar as leis.

Segundo Skinner, Maquiavel convocaria os cidadãos à virtude, mas não porque o devotamento ao bem público seria um fim adequado ao homem, objetivamente inscrito na sua natureza e necessário à sua perfeição. Ele não afirmaria que aqueles que se recusam a agir virtuosamente e a participar da gestão das funções públicas se degradariam ao nível dos animais (como Aristóteles). Ao contrário, afirmaria que, se queremos usufruir desta liberdade (que consiste em fazer o que nos parece bom), temos necessidade de ser independentes da vontade dos outros; ora semelhante independência somente seria possível numa república, quer dizer, num Estado no qual as leis estão a serviço do bem comum. Mas, para que a república exista, seria preciso que seus cidadãos sejam virtuosos e se devotem ao bem comum.

A obra de Maquiavel ampara esta interpretação de Skinner?
Antes de tudo, é preciso ressaltar a inestimável contribuição de

Skinner ao debate político contemporâneo monopolizado pelo liberalismo. A restauração dos princípios republicanos recuperados a partir da obra de Maquiavel arejaram este debate e o colocaram sob novas bases. No entanto, isso não o impediu de incorrer, na nossa avaliação, em alguns equívocos, dos quais destacamos dois principais.

Primeiro: a pouca importância dada ao conflito na concepção maquiaveliana. Skinner sustenta que, para Maquiavel, “os ‘tumultos’ da Roma antiga resultam de uma intensa participação política e, portanto, expressam a mais alta *virtù* cívica” (Skinner, 1996, p. 202). Esta apreciação incorre em dois equívocos: primeiramente, porque para Maquiavel apenas os tumultos em cuja origem está o povo, e não os causados pelos grandes, são favoráveis à cidade⁴; em segundo lugar, porque Maquiavel não parece indicar que o desejo de não ser dominado – do qual nascem os tumultos gerados pelo povo – são uma forma de engajamento cívico⁵.

Segundo: a aproximação de Maquiavel a algumas teses centrais do liberalismo. Skinner não critica a idéia liberal do primado do justo sobre o bem, mas, pelo contrário, defende que para Maquiavel cada cidadão persegue fins diferentes e não hierarquizáveis entre si. Fazer de Maquiavel um pensador do pluralismo dos fins é atenuar a especificidade do conflito civil maquiaveliano, que se desenrola entre um desejo de dominar e um desejo de não ser dominado. Ainda que a idéia de diferentes escolhas de vida não esteja ausente do pensamento de Maquiavel,

⁴ Para Maquiavel, o desejo do povo é o de ampliação da liberdade ao passo que os grandes são movidos pelo desejo de acumulação e dominação. Assim, o povo, ao resistir à *libido dominandi* dos grandes, amplia a esfera de liberdade da coletividade ao passo que os grandes, quando dão vazão ao seu desejo, restringem a esfera de liberdade da coletividade. Mais adiante retornaremos a este ponto quando ficará claro que a questão é mais complexa do que aqui sintetizamos.

⁵ Ao pretender unicamente não ser oprimido, ao manifestar seu poder nesta resistência, o povo revela um desinteresse pelo exercício direto pelo poder e pelas condições necessárias ao estabelecimento dessa não-opressão. O exercício de cargos públicos mostra-se antes uma estratégia de defesa em relação à *libido dominandi* dos grandes do que um desejo de engajamento cívico. A este ponto também retornaremos adiante, quando fizermos a análise da noção de conflito em Maquiavel, e poderemos nuançar melhor o papel do povo na vida do Estado.

não é aprofundada em sua obra; além disso, parece remeter-se mais à opção fundamental caracterizada pela existência dos desejos de comandar (próprio aos “grandes”) e de não ser comandado (específico do povo”) do que a uma pluralidade de fins correspondentes aos desejos dos cidadãos indistintamente. Por esta razão, não parece pertinente falar numa concepção de “liberdade negativa” presente na sua obra. Na centralidade da análise maquiaveliana está a relação destes desejos antagônicos, pois isso lhe permite situar o problema do exercício do poder na cidade.

3) Republicanismo conflitual *versus* agonismo democrático: Maquiavel e Mouffe. Uma vez situado este debate entre liberais e republicanos acerca do legado de Maquiavel, estamos em condições de entrar mais diretamente no núcleo de nosso trabalho. Nossa intenção com aquela exposição foi a de mostrar a insuficiência de suas respostas para os desafios da democracia contemporânea. Como afirmamos na abertura, nosso propósito será mostrar que tanto a liberdade individual e o pluralismo (teses caras ao liberalismo) quanto o engajamento cívico (defendido pelo republicanismo) têm seu núcleo garantidor na preservação do conflito. Vamos examinar esta hipótese a partir da contribuição de Chantal Mouffe confrontada com a teoria do conflito de Maquiavel.

O que devemos entender por uma *sociedade democrática*, pergunta-se Mouffe? Poderíamos desenhar dois cenários possíveis, responde ela: 1) é uma sociedade pacificada e harmoniosa em que as divergências básicas foram superadas e em que se estabeleceu um consenso a partir de uma interpretação única dos valores (como quer o republicanismo neoateniense), ou um consenso imposto por meio da regulação judicial (como efetivamente em geral acontece nas democracias atuais) ou, enfim, por um consenso obtido através de acordos de interesse comum de competidores privados (como sugere o liberalismo); 2) é uma sociedade com uma esfera pública vibrante em que as visões conflitantes podem se expressar livremente e em que existe uma possibilidade de escolha entre projetos alternativos legítimos (Mouffe, 2003, p. 11). Mouffe se vincula à segunda perspectiva, o que a situa na linha de continuidade do republicanismo conflitual de Maquiavel. Vamos, então, apontar as categorias centrais de sua reflexão política e

mostrar como estas podem ser articuladas ao pensamento maquiaveliano.

Embora a elaboração teórica de Mouffe encontre no conflito a ideia chave de sua reflexão, não a aprofunda a partir da obra de Maquiavel. Reconhece e menciona explicitamente a noção maquiaveliana⁶, mas não faz o desenvolvimento posterior de sua teoria a partir desta ideia de Maquiavel. O florentino, quando mencionado, é quase sempre lido à luz da interpretação de Skinner: de que em Maquiavel seria possível encontrar uma concepção de liberdade que, embora não postule uma noção objetiva de felicidade (sendo, na terminologia de I. Berlin, “liberdade negativa”), inclui ideais de participação política e virtude cívica (o que, na terminologia de I. Berlin, é “liberdade positiva”)⁷. Nosso esforço será no sentido de mostrar que as categorias analíticas construídas por Mouffe poderiam encontrar na obra de Maquiavel uma consistência teórica mais profunda do que a entrevista por ela e capaz de colocar o debate político contemporâneo acerca da democracia sobre novas bases.

A questão primeira, e fundamental, afirma a pensadora, é determinar o que constitui “o político”. Não há dúvidas, reconhece Mouffe, que o desacordo parece impossível de ser superado. Com efeito, diz ela, “alguns teóricos, como Hannah Arendt, percebem *o político* como um espaço de liberdade e deliberação pública, enquanto outros o consideram como um espaço de poder, conflito e antagonismo” (Mouffe, 2009, p. 16). Mouffe, por razões que a sequência do texto deixará claro, assume a segunda perspectiva. Se aceitarmos que as relações de poder são constitutivas à política, a questão passa a ser não como eliminar o poder, e sim como constituir formas de poder compatíveis com valores democráticos. Isso remete à necessidade de distinguir duas categorias: “o político”

⁶ Localizamos apenas uma referência direta a Maquiavel em relação à noção de conflito. Trata-se da passagem, presente nas suas diferentes obras, na qual Maquiavel menciona a oposição dos humores de grandes e povo. Depois de citar a passagem, Mouffe (2009, p. 14) conclui: “O que define a perspectiva pós-política é a afirmação de que ingressamos numa nova era na qual este antagonismo potencial desapareceu. E é isso que pode colocar em risco o futuro da política democrática”.

⁷ Para confirmar, confira-se: Mouffe 1996, pp. 35, 56-57, 87.

e “a política”.

Segundo Mouffe (2005, p. 20), “o político” refere-se “à dimensão do antagonismo inerente às relações humanas, um antagonismo que pode tomar muitas formas e emergir em diferentes tipos de relações sociais”. “A política”, por sua vez, “indica o conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre conflituais, porque são sempre afetadas pela dimensão de ‘o político’” (Mouffe, 2005, p. 20).

Não é preciso muito esforço para identificar nesta distinção conceitual de Mouffe o tema do conflito que atravessa a obra de Maquiavel. Como sabemos, para Maquiavel todas as sociedades são marcadas por um conflito humano (que deve ser distinguido do conflito político) que se caracteriza por um desejo universal de levar vantagem sobre o próximo, segundo a lógica da apropriação. Para Maquiavel, poder, riquezas e honrarias são o alvo que todos visam. “Esta dimensão, que se pode denominar *interesse*, a busca de um bem próprio que não pode ser dividido equitativamente, comanda uma concorrência geral entre os homens e, por conseguinte, entre as forças políticas”, sustenta Sfez (1999, p. 173). Este conflito humano (não *político*) corresponde perfeitamente à categoria de “o político” de Mouffe: a disputa desregrada entre indivíduos e grupos em busca da satisfação de seus desejos. Em virtude do potencial destruidor contido neste conflito, uma vez que “os apetites humanos são insaciáveis” (*Discursos* II, Introdução), impõe-se a necessidade de sua regulação institucional. Nas categorias de Mouffe, “a política”.

A percepção da dimensão de “o político” leva a admitir que as questões *políticas* sempre implicam em decisões que requerem uma opção entre alternativas antagônicas. Nesse ponto Mouffe reconhece a contribuição de Carl Schmitt. Alerta, porém, que seu objetivo “é pensar com Schmitt, contra Schmitt” (Mouffe, 1996, p. 12). Sustenta que uma das idéias centrais de Schmitt é sua tese segundo a qual as identidades políticas consistem num certo tipo de relação nós/eles, a relação amigo/inimigo. No campo das identidades coletivas, trata-se sempre da criação de um “nós” que somente existe em oposição a um “eles”. Ainda que nem toda

relação nós/eles se converta numa relação amigo/inimigo (ou seja, numa relação “política”), se torna tal quando o “eles” é percebido como negando a identidade do “nós”. Consequentemente, argumenta Mouffe, o que Schmitt nos revela é que “o político” não está “limitado a um certo tipo de instituição ou concebido como constituindo uma esfera ou nível específico de sociedade. Tem de ser concebido como uma dimensão inerente a todas as sociedades humanas e que determina a nossa própria condição ontológica” (Mouffe, 1996, p. 13).

Admitindo que “o político” pertence à nossa condição ontológica e, portanto, que o conflito é inerradicável da existência humana, é necessário mostrar como, nessas condições, é possível criar e manter uma ordem democrática pluralista. Este desafio pressupõe uma nova distinção e determinação correlata de categorias: “antagonismo entre *inimigos*” e “agonismo entre *adversários*”. “Inimigo”, explica Mouffe, é um outro que deve ser destruído, pois sua existência nega minha identidade. “Adversário”, ao invés disso, é um outro opositor “com quem temos alguma base em comum, em virtude de termos uma adesão compartilhada aos princípios ético-políticos da democracia: liberdade e igualdade” (Mouffe, 2005, p. 20). Enquanto “antagonismo” é uma relação que tem em vista a eliminação do “inimigo”, pois “não compartilha qualquer base comum”, o “agonismo” é uma relação “nós/eles em que as partes em conflito, mesmo admitindo que não existe uma solução racional ao seu conflito, reconhecem a legitimidade de seus oponentes” (Mouffe, 2009, p. 27). Assim, argumenta Mouffe, considerando que antagonismo⁸ é luta entre inimigos e agonismo⁹

⁸ Mouffe (2005, p. 20, nota 6) distingue sua concepção de antagonismo da de outros teóricos como William Connolly e Bonnie Honig: enquanto estes deixariam aberta a possibilidade de que o político, sob algumas condições, se torne absolutamente congruente com o ético (com o que Mouffe não concorda), para Mouffe o antagonismo é uma dimensão que jamais pode ser completamente eliminada, mas apenas “domada”, exaurida de um modo agonístico.

⁹ Mouffe (2009, p. 27, nota 9) chama a atenção de que não é “a única que utiliza este termo. Atualmente existem vários teóricos ‘agonistas’. No entanto, geralmente concebem o político como um espaço de liberdade e deliberação, enquanto para mim constitui um espaço de conflito e antagonismo”.

luta entre adversários, “o propósito da política democrática é transformar antagonismo em agonismo” (Mouffe, 2005, p. 21). Importante notar que a categoria “adversário” não elimina o antagonismo (o “inimigo”): ainda que acordos sejam necessários na política ou, em outras palavras, que os adversários cessem de discordar, os acordos não são a superação do antagonismo, e sim interrupções temporárias de uma confrontação contínua.

Muito embora os termos (adversário/inimigo; agonismo/antagonismo) sejam novos, o significado que Mouffe lhes confere é perfeitamente perceptível na obra de Maquiavel. Com efeito, para o florentino a oposição de grandes e povo é, a princípio, da ordem da relação entre inimigos. A paixão que move uns e outros é no sentido de suprimir a força contrária. O movimento não se conclui tão somente porque, e na medida em que, cada parte é contida pela outra no seu desejo desmesurado. Do conflito essencial emerge uma relação política na medida em que as *leggi et ordini* que resultam do confronto possibilitam um ordenamento político favorável a todos. A criação das leis e instituições não elimina o antagonismo; apenas o “domestica”.

Somente a partir do momento em que reconhecemos esta dimensão de “o político” e compreendermos que “a política” consiste em dominar a hostilidade e domesticar o antagonismo potencial que existe nas relações humanas, poderemos colocar-nos a questão fundamental da política democrática, sustenta Mouffe. Não se trata, esclarece ela, de determinar como chegar a um consenso racional sem exclusões; ou, em outras palavras, como estabelecer um “nós” sem que exista um “eles”. Isto é impossível, porque não pode existir um “nós” sem um “eles”. Trata-se, pelo contrário, defende Mouffe, de saber como estabelecer esta distinção “nós/eles” de modo a ser compatível com a democracia pluralista. Outro aspecto ao qual é preciso chamar a atenção: a categoria “adversário” não equivale a de “competidor” do discurso liberal: para o liberalismo “o campo da política constitui [...] um terreno neutro no qual diferentes grupos competem para ocupar as posições de poder; seu objetivo é unicamente deslocar os outros com a finalidade de ocupar seu lugar” (Mouffe, 2009, p. 28). Na concepção de uma democracia agonista não é a competição

individual, mas o confronto entre projetos hegemônicos, impossíveis de serem reconciliados plenamente, o que está em jogo. Isso mostra o contrassenso da proposição política da *teoria do consenso*, critica Mouffe: a prática política é sempre confronto de projetos políticos opostos que, pela prática do debate, promove concessões em vista de seu estabelecimento hegemônico, ainda que este seja sempre provisório e precário.

Um retorno a Maquiavel nos mostrará que a oposição entre “grandes” e “povo” é alimentada por um desejo insaciável e impossível de ser conciliado. Uma vez que cada parte (forças sociais, não indivíduos) deseja exaurir seu humor (de dominar – os grandes – de liberdade – o povo) sem limitação de ordem alguma, podemos identificar esta oposição com a categoria “antagonismo entre inimigos” proposta por Mouffe. Para Maquiavel, esta cisão é constitutiva de todas as sociedades; é uma cisão de tal grandeza que é impossível encontrar unidade. No entanto, ainda que este seja o movimento “natural” do desejo, é contido porque cada parte é limitada pela outra: o desejo de comandar dos grandes encontra no desejo de liberdade do povo seu limite ao domínio e vice-versa. Isso obriga as duas partes ao acordo: nascem dali leis e instituições capazes de dar vazão aos desejos dissimétricos de grandes e povo. É preciso ter presente ainda que esse acordo não põe fim ao conflito (ou ao *antagonismo*, como diria Mouffe), não é capaz de neutralizá-lo, mas apenas normalizá-lo em formas sempre precárias e provisórias. Nas categorias de Mouffe, teríamos aqui “a política”.

Assim, embora o consenso seja necessário, precisa vir acompanhado de dissenso:

concordo com aqueles que afirmam que uma democracia pluralista exige um certo volume de consenso e que ela requer a lealdade aos valores que constituem seus “princípios ético-políticos”. Entretanto, dado que tais princípios ético-políticos só podem existir por meio de muitas interpretações diferentes e conflitantes, este consenso está fadado a ser um “consenso conflituoso” (Mouffe, 2005, p. 21).

Mouffe procura demarcar claramente seu distanciamento do modelo da democracia deliberativa. O que este modelo nega, argumenta ela, “é a dimensão da ‘indecidibilidade’ e da

indefectibilidade do antagonismo, que são constitutivas do político” (Mouffe, 2005, p. 21). Ao afirmar uma esfera em que seria possível obter um consenso racional, o modelo da democracia deliberativa revela sua incapacidade de reconhecer que colocar fim à deliberação sempre é resultado de uma *decisão* que exclui outras possibilidades, argumenta Mouffe. Além disso, alerta a pensadora, a ênfase no consenso e a recusa da confrontação podem levar a sérias consequências: (1) à apatia e ao declínio da participação política; (2) ao deslocamento para o sistema jurídico da responsabilidade pela organização da coexistência humana e da regulação das relações sociais; (3) à substituição do conflito plural de posições políticas divergentes por uma confrontação entre valores morais, étnicos ou religiosos não negociáveis (e, portanto, ao antagonismo em vez do agonismo; da luta entre inimigos em lugar do confronto entre adversários). Compreendido desta maneira, cada consenso nada mais é, argumenta Mouffe, do que o resultado temporário de uma *hegemonia* provisória, como estabilização do poder e, nesse sentido, sempre acarreta alguma forma de exclusão. Em política sempre existem, pois, vencedores e vencidos, mas não de modo tal que esta relação não possa ser a qualquer momento revertida. Tocamos aqui na última categoria que nos falta caracterizar: “hegemonia”. “O político” se vincula sempre com atos de instituição hegemônica, argumenta Mouffe. Por esta razão, *a política* é a articulação temporária e precária de práticas contingentes, isto é, o fato de que as coisas sempre poderiam ser de outro modo e, portanto, que toda ordem está baseada na exclusão de outras possibilidades que foram reprimidas, mas que podem reativar-se.

As práticas articuladoras através das quais se estabelece uma determinada ordem e se fixa o sentido do que é natural, do sentido comum, é o que chamo *práticas hegemônicas*. Toda ordem hegemônica é suscetível de ser desafiada por práticas contra-hegemônicas, quer dizer, práticas que procurarão desarticular a ordem existente para instaurar outra forma de hegemonia (Mouffe, 2007, p. 4).

Assim, conclui Mouffe (2010, p. 183), “hegemonia” pode ser definida como “um tipo de relação política; uma *forma*, se preferirmos, da política; mas não uma localização a precisar no

campo de uma topografia do social”.

Um olhar retrospectivo à obra de Maquiavel, mostra que o confronto de “grandes” e “povo” numa arena “política”, isto é, pelas vias institucionais e legais, tem como resultado uma certa ordem político-institucional que é favorável ora mais a uma ora mais a outra das partes em confronto na totalidade social. O equilíbrio alcançado num momento jamais é tal que não possa ser revertido numa situação posterior. A impossibilidade de uma parte se impor plenamente sobre a outra assegura, por um lado, que as leis tenham em vista o bem comum e não o da parte vencedora e, de outro, deixa sempre em aberto a possibilidade de reversão. Nas categorias de Mouffe, trata-se da “hegemonia”.

Em suma, para Mouffe a tarefa principal de “a política” não é a de eliminar as paixões ou mesmo a de relegá-las à esfera privada a fim de atingir um consenso racional na esfera pública, mas antes de “amansá-las” criando formas de identidades coletivas em torno de objetivos democráticos. “A política” consiste, pois, em “domesticar” ou “domar” a hostilidade (ou “o político”) e neutralizar o potencial de “antagonismo” existente nas relações humanas transformando-o em “agonismo”. Isso pressupõe que o “outro” não seja visto como “inimigo” a ser destruído, mas como “adversário” a ser combatido nas suas idéias, mas sem negar-lhe o direito irrestrito de defendê-las. Com isso, o antagonismo não fica eliminado, mas recebe formas institucionais de manifestação. O resultado do embate adversarial é a formação de um “consenso conflituoso” (que pressupõe exclusão) que se constitui como uma ordem temporária e precária de “práticas hegemônicas” capazes de serem desafiadas por “práticas contra-hegemônicas” que procuram desarticular a ordem existente para fixar outra hegemonia. Isso faz dele um “modelo agonista de democracia”.

Considerando, pois, que a tarefa primordial da política não é eliminar as paixões – mesmo porque isso é tarefa impossível – de modo a tornar possível um consenso racional, mas mobilizar tais paixões em favor de propósitos democráticos, o desafio é determinar quais instituições poderiam ser capazes de canalizar adequadamente o dissenso. Em outras palavras, e dizendo-o positivamente: quais estruturas ao mesmo tempo em que emergem

do conflito, poderiam ser capazes de controlá-lo?

Contribuições da teoria do conflito de Maquiavel ao debate sobre a democracia atual

Um olhar para a obra de Maquiavel nos ensina que é preciso desenvolver (e não dissolver) as assimetrias de poder: compreender que existem múltiplos interesses conflitantes na sociedade impossíveis de serem conciliados até pela melhor das práticas *deliberativas*; em lugar de buscar um consenso impossível (uma vez que a proposição final só será possível por uma *decisão* que implica exclusão), o caminho sugerido por Maquiavel é o do confronto aberto das posições divergentes e a busca do que, com Mouffe, podemos chamar “hegemonia”. A posição alcançada certamente implica em concessões, acordos; mas não consenso no sentido de superação ou neutralização das diferenças, pois acarreta na vitória de determinados interesses sobre outros e, portanto, na permanência do dissenso. A vitalidade da política, na visão de Maquiavel, surge precisamente da impossibilidade de aniquilar o dissenso. Em política sempre teremos vencedores e vencidos e não uma comunidade harmônica que converge racionalmente para o bem comum. No entanto, Maquiavel também nos lembra que em política – quando existem estruturas institucionais que possibilitam a manifestação do dissenso (capazes de *sfogore i omori*, na sua linguagem) - ninguém vence definitivamente: o vencido pode (e, diríamos, é salutar que aspire a) reverter sempre o resultado a seu favor.

Uma dúvida que, talvez, possa emergir dessa abordagem política fundada no conflito é acerca da capacidade de produzir a necessária lealdade, o comprometimento efetivo com a totalidade (pátria, Estado, bem público, etc.). Maquiavel mostra que a resistência recíproca que grandes e povo exercem em relação ao desejo de preponderância de uma parte sobre a outra num embate “adversarial” contínuo (nas categorias de Mouffe), longe de enfraquecer a lealdade para com o Estado, a alimenta. O comprometimento com a *res publica* é diretamente proporcional ao envolvimento efetivo com o debate aberto dos interesses divergentes: a participação direta e ativa faz cada membro sentir-se

parte inseparável da *res publica*. Para alcançar isso, eleições periódicas, tão somente, para escolher dirigentes não são suficientes. Maquiavel mostra que um modelo político adequado combina representação popular com participação direta e, fundamental, uma cultura cívica que promova um confronto ativo e permanente das diferentes perspectivas sócio-políticas enraizadas na sociedade. Este modo de pensar a política leva a determinadas consequências que rompem com o lugar comum. Vamos destacar algumas que nos parecem centrais.

Primeiro: *o poder é um lugar vazio* e, por isso, como demonstrou Claude Lefort, “aqueles que exercem a autoridade pública nunca podem reivindicar a sua apropriação”. A liberdade política só fica assegurada na medida em que nenhum dos grupos sociais em disputa na sociedade puder se apoderar do poder. Nas palavras de Lefort (1999, p. 170), liberdade não se confunde com licenciosidade ou direito de cada um fazer o que bem lhe convier. Pelo contrário, “é a afirmação de um modo de coexistência, em certas fronteiras, de tal sorte que ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos, isto é, para ocupar o lugar do poder. A coisa pública não pode ser a coisa de um só ou de uma minoria”.

A segunda conclusão, e decorrente da anterior, é *o abandono de toda utopia*: uma sociedade absolutamente livre é não a realização da perfeição humana, e sim a concretização de uma vida política degradada ao máximo. A descoberta maquiaveliana do caráter irredutivelmente conflitual da política deixa entrever o absurdo da idéia de utopia em política: se o desejo antitético de grandes e povo é insuperável, não faz mais sentido falar em solução definitiva do problema político. Lefort lembra, a propósito disso, a “empreitada comunista”, que “teve por finalidade a plena emancipação do povo”. A lição que esta nos deixou, diz ele, é a de que “da destruição de uma classe dominante surgiu não uma sociedade homogênea, mas sim uma nova figura da divisão social” (Lefort, 1999, p. 172). Há, porém, um outro aspecto contido na rejeição do pensamento utópico, mais precisamente, aquilo que Maquiavel alerta quando afirma que, “porque há tanta diferença entre como se vive como se deveria viver, que quem deixa aquele e

segue o que se deveria fazer aprende mais rapidamente a sua ruína do que sua preservação” (*O Príncipe*, XV:5). Parece que mais do que uma simples regra da “arte de governar”, o que está em jogo aqui é a rejeição do pensamento utópico pelo viés totalitário do qual vem carregado: utopia é uma forma de organização da sociedade que realiza uma radical negação do conflito, colocando em ato uma lógica identitária e de total domínio nos confrontos do real e das suas diferenças.

A terceira: *abandono da idéia de bem comum substancial* como finalidade última da vida coletiva. Partindo da centralidade do conflito, a possibilidade de uma vida coletiva está condicionada à afirmação da política como lugar da heterogeneidade dos desejos. Em semelhante quadro, o “bem comum”, ou o “comum” desse bem, não tem mais como ser identificado, pois ele não se coloca mais sobre o plano de um bem partilhado por todos. Falar do bem comum, em termos estritos, supõe que exista ao menos um desejo predominante que todos partilhem. Não, é claro, um desejo que todos possam satisfazer – algo impossível dada a natureza insaciável do desejo humano -, mas que todos possam desejar. Somente se um mesmo objeto de desejo for visado conjuntamente será possível torná-lo partilhável sem disputas. Maquiavel rompe com essa representação do bem comum: não somente nega a possibilidade de um objeto determinável (um “bem” comum), mas também que possa ser “um”. O bem comum, insiste Sfez (1999, p. 187), “não tem nada de *um bem*; ele representa muito antes uma tarefa, uma tarefa da dispersão dos bens e da heterogeneidade dos desejos e dos objetivos”. Assim, a crítica de Maquiavel à idéia de bem comum não é a negação do bem geral. Muito antes, é a afirmação de que ninguém pode se apropriar do bem público, nenhum grupo pode falar dele como coisa sua, nem mesmo o governo do Estado. Não é, portanto uma versão originária do lema liberal da “pluralidade de bens”, e sim a afirmação da radical indeterminação do bem comum como algo que não se deixa representar nem apropriar. Com isso fica sem lugar igualmente o discurso da modernidade de um Rousseau ou Kant em torno de uma “vontade geral” como princípio de legitimidade. A legitimidade terá de ser construída por outros modos, sobretudo pela afirmação hegemônica de um projeto

político. Consequentemente, jamais estará dada, mas sempre em permanente reconstrução. Fica rejeitada, igualmente, a tese comunitarista, de que é preciso retornar a um tipo de comunidade organizada em torno de valores morais partilhados e de uma ideia substantiva de bem comum.

Considerações finais

Sem a confrontação de ideias existe sempre o risco de que o conflito democrático seja substituído por uma confrontação entre valores morais ou religiosos não negociáveis. A insistência no consenso e a aversão à confrontação levam à apatia e ao declínio da participação política. Mesmo que o acordo acerca de políticas seja necessário, precisa sempre vir acompanhado do dissenso. Numa democracia pluralista, tais desacordos não apenas são legítimos, como são indispensáveis. Quando semelhante dinâmica está ausente, as paixões não podem se exprimir de maneira democrática. Será sobre este terreno que nascerão as diferentes formas de identidades essencialistas, articuladas em torno de nacionalismos religiosos ou étnicos ou em torno de valores morais não negociáveis que arrastam a coletividade para conflitos antagônicos (isto é, entre inimigos, como diria Mouffe).

A apatia para com a política talvez possa ser explicada pelo papel cada vez mais irrelevante desempenhado pela esfera pública da política. Em muitos países, as decisões políticas são encaradas como se fossem de natureza técnica e mais bem resolvidas por tecnocratas. Devido a uma esfera pública política que evita a confrontação agonística (entre adversários), o sistema jurídico é frequentemente visto como o encarregado para organizar a coexistência humana e regular as relações sociais. Na ausência do debate político, a lei é acionada para prover soluções para todos os tipos de conflito.

O republicanismo conflitual de Maquiavel nos ajuda a pensar alternativas para esse quadro de apatia no qual os cidadãos encaram a participação como um fardo. A consequência de semelhante percepção é a degradação da vida política com seus corolários conhecidos (corrupção, ineficiência dos serviços públicos, aparelhamento do Estado, etc.). Com Mouffe podemos dizer:

entender que *o político*, isto é, o antagonismo, é inerente à vida coletiva (que o conflito pertence à ordem social das coisas), permite pensar *a política*, isto é, as ações e instituições históricas concretas, numa perspectiva agonística, ou seja, sem jamais considerar uma solução como plena; ela é sempre tão somente o resultado provisório e precário do confronto e, por isso, sempre reformável.

Artigo recebido em 05.04.2012, aprovado em 26.06.2012

Referências

- LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- MAQUIAVEL, Nicolau *O Príncipe* (edição bilíngue). Tradução de José Antônio Martins. São Paulo: Hedra, 2009.
- _____. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2000.
- _____. *Istorie fiorentini*. In: *Opere di Niccolò Machiavelli*. Torino: UTET, 1996. v.2.
- MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996.
- _____. Cidadania, democracia e a questão do pluralismo. *Política & Sociedade*. Florianópolis, n. 3, p.11-26, out.2003.
- _____. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, n.25 p.11-23, nov. 2005.
- _____. Alteridades y subjetividades em las ciudadanías contemporáneas. *Revista Académica de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social*. Santiago de Cali (Colômbia), n.75, p.1-7, set-dez.2007.
- _____. *En torno a lo político*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- _____. *Hegemonia y estrategia socialista*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- SFEZ, Gérald. *Machiavel, la politique du moindre mal*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.