

Helena Vieira Cardoso

**PLURALISMO POLÍTICO:  
AS CONTRIBUIÇÕES DE WILLIAM CONNOLLY**

Trabalho de Conclusão de  
Curso submetido ao programa  
de Graduação da Universidade  
Federal de Santa Catarina para  
a obtenção do grau de Bacharel  
em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Jean  
Gabriel Castro da Costa.

Florianópolis  
2016



Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca  
Universitária da UFSC

Cardoso, Helena

Pluralismo Político : As Contribuições de William  
Connolly / Helena Cardoso ; orientador, Jean Gabriel  
Castro da Costa - Florianópolis, SC, 2016.

86 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -  
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de  
Filosofia e Ciências Humanas. Graduação em Ciências Sociais.

Inclui referências

1. Ciências Sociais. 2. Teoria Política. 3. Pluralismo.  
4. Democracia Agonista. 5. William Connolly. I. Castro da  
Costa, Jean Gabriel. II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Graduação em Ciências Sociais. III. Título.



Helena Vieira Cardoso

**PLURALISMO POLÍTICO: CONTRIBUIÇÕES DE  
WILLIAM CONNOLLY**

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do título de Bacharel, e aprovado em sua forma final pelo Programa de Graduação em Ciências Sociais com a nota \_\_\_\_.

Florianópolis, 22 de julho de 2016.

---

Professor Thiago Bahia Losso, Dr.  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**

---

Prof.<sup>a</sup> Thiago Daher Borges, Dr.<sup>a</sup>  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof. Ricardo Silva, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Yasmin Calmet  
Universidade Federal de Santa Catarina



## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, quero agradecer à minha família, sem a qual nada disso seria possível. Aos meus pais, Rita e Ricardo, que não pouparam esforços para que eu pudesse trilhar meu próprio caminho, que sempre acreditaram em mim, mesmo quando nem eu acreditava. Este trabalho só existe por causa de vocês; À minha irmã, Camila, que me ensinou muito mais do que ela imagina sobre ser uma mulher forte, inteligente e responsável. E à minha pequena Laurinha, tão doce, inocente e carinhosa, que trouxe um pouco de leveza aos momentos de ansiedade.

Ao meu orientador, Jean Castro da Costa, que desde o começo me deu total liberdade para seguir minhas motivações, me ajudando a descobrir caminhos inspiradores e sem o qual eu jamais conheceria o trabalho deste autor que é, hoje, tema de meu trabalho de conclusão.

A todos os amigos e amigas, imprescindíveis para amenizar os momentos de aflição. Um agradecimento especial à pequena família que o acaso do curso proporcionou, mas que o afeto fez permanecer: Marieli, Júlia e Renata.

Enfim, quero agradecer àquele que se fez presente todos os dias, que soube respeitar os momentos de silêncio e os de desabafo; ao meu amigo, meu companheiro, meu amor, Adriano.



[...] From this hour I ordain myself loos'd  
of limits and imaginary lines,  
Going where I list, my own master total  
and absolute,  
Listening to others, considering well what  
they say,  
Pausing,            searching,            receiving,  
contemplating,  
Gently, but with undeniable will, divesting  
myself of the holds that would hold me.  
I inhale great draughts of space,  
The east and the west are mine, and the  
north and the south are mine.

(Walt Whitman, Song of the Open Road)



## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar o pensamento de William Connolly acerca do pluralismo, introduzindo-o neste debate. Serão apresentadas, em um primeiro momento, as reflexões do autor acerca da cristalização do ressentimento e da doutrina forte da responsabilidade nas chamadas ‘sociedades de normalização’ Em seguida, será mostrada a maneira como o agonismo Nietzscheano e o pluralismo de William James influenciaram a teoria do ethos da pluralização e sua relação com a democracia agonista de Connolly. Por fim, localizaremos o autor no debate do pluralismo político, identificando suas críticas ao pluralismo convencional, bem como apontando as principais reações à obra do teórico político.

**Palavras-chave:** Pluralismo Político; Democracia agonista; Relações de identidade.



## ABSTRACT

The present work intends to exhibit William Connolly's thought over the object of pluralism, introducing him into the debate. First, we'll be presenting his reflections about the crystallization of resentment and the strong responsibility doctrine in what he calls 'normalizing societies'. Then, we'll show the way in which the Nietzschean agonism and William James' pluralism influenced Connolly's ethos of pluralization theory and its relation to democratic agonism. In the end, the author will be located in the political pluralism's debate, identifying Connolly's critique to conventional pluralism, and pointing the main reactions to his work.

**Keywords:** Political Pluralism; Agonistic Democracy; Relations of Identity.



## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO: MAPEANDO O DEBATE .....	1
2. A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO RESENTIMENTO NO INDIVIDUALISMO LIBERAL.....	12
2.1. Uma genealogia da moral: o efeito do ressentimento	13
2.2. O imperativo agostiniano: a doutrina da responsabilidade no interior de uma ordem moral intrínseca.....	15
2.3. Secularização do ressentimento: políticas de normalização da identidade.....	21
3. ETHOS DA PLURALIZAÇÃO: AGONISMO E DEVIR NO PENSAMENTO DEMOCRÁTICO.....	28
3.1. <i>Agon</i> e genealogia: ampliando as perspectivas .....	30
3.2. O pluralismo em um mundo de conexões .....	34
3.3. O pluralismo na democracia agonista de William Connolly .....	37
4. O PLURALISMO AGONISTA DE CONNOLLY NO CONTEXTO DO DEBATE.....	47
4.1. Travando diálogos: respostas às reflexões de Connolly .....	54
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	62



## 1. INTRODUÇÃO: MAPEANDO O DEBATE

O fato do pluralismo é um tema antigo no pensamento político. Ele já se fazia presente nas reflexões de Aristóteles, para quem a pluralidade das capacidades dos cidadãos, unida à pluralidade dos elementos que formam a comunidade, quando funcionando em cooperação, acarretariam no bom funcionamento da *pólis* (RAMOS, 2014).

Com o passar dos anos, porém, as reflexões acerca do pluralismo foram se modificando até tomar a forma de um discurso tipicamente moderno, exercendo as mais diversas funções no interior da teoria política, fazendo parte do pensamento de autores como Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, John Stuart Mill, entre outros. No entanto, foi em meados dos anos 50 que o estudo do pluralismo político se consolidou enquanto a linha de pensamento como hoje a conhecemos. À época, o mundo presenciava a ascensão de governos autoritários ao longo de toda Europa (como a recente queda da democracia de Weimar, substituída pelo Estado nazista), bem como o desenvolvimento, nos Estados Unidos, do chamado ‘Macartismo’ (WENMAN, 2015). Em face de tais acontecimentos, estudiosos da política, como Robert Dahl, David Truman e Charles Lindblom passaram a desenvolver uma teoria democrática que garantisse a importância da manutenção do pluralismo no âmbito social e político como pré-condição para a liberdade.

Muitas foram as influências que contribuíram para a estruturação do debate pluralista. De James Madison e Alexis de Tocqueville, a Joseph Schumpeter e Max Weber, o pensamento pluralista foi se consolidando, tendo seu principal representante na figura de Robert Dahl. O cientista político estadunidense formula o seu conhecido conceito de poliarquia, enquanto regime (relativamente) democratizado onde a possibilidade de participação e representação política das minorias que compõem a sociedade seja real.

Na visão de Dahl, o pluralismo societal seria um dos principais determinantes da sorte da democracia. Em sociedades plurais, nenhum grupo social teria acesso

exclusivo a qualquer dos recursos de poder, isto é, nenhum grupo social poderia garantir sua preponderância sobre os demais [...]. Em outras palavras, Dahl e a escola pluralista a que ele se filia creditam a preservação da liberdade política à sobrevivência e à contraposição de inúmeros poderes sociais independentes (LIMONGI, 2005, p. 19)<sup>1</sup>.

Através da análise empírica de diversos sistemas democráticos (poliarquias) “amplamente popularizados e liberalizados, isto é, fortemente inclusivos e amplamente abertos à contestação” (DAHL, 2005, p. 31), o autor percebeu, tomando Weber como ponto de partida, a tendência desses regimes a uma descentralização do poder, ou seja, uma multiplicidade de polos de poder materializadas pela existência dos grupos de interesse, ou pressão, que se formam a partir da livre associação dos indivíduos, a fim de conduzir, à esfera pública, suas preferências e demandas (HELD, 2012).

Enfatizando a questão das minorias, Dahl busca superar a linha de pensamento adotada por Madison e Tocqueville, cuja maior preocupação girava em torno da ‘tirania da maioria’. O cientista político argumenta, então, no sentido de que os recursos de poder, enquanto ampla e desigualmente distribuídos, criam um campo político-social onde o poder pode ser exercido das mais variadas maneiras, nas mais diversas instâncias públicas, enquanto houver a existência de grupos de interesse legítimos, ativos e organizados.

There is no ruling class or power elite which dominates government over a wide range of issues. Rather, there are numerous bases for political power in American society – wealth, prestige, strategic position, voting power – and while each resource is distributed unequally, most identifiable groups in the system have and make use of advantages in one or more of

---

<sup>1</sup> LIMONGI, Fernando. Prefácio. *In*: DAHL, Robert. *Poliarquia: Participação e Oposição*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

these areas (CHAMBERS & CARVER, 2008, p. 19).

Sendo assim, seguindo o pensamento de Dahl, seria impossível pensar qualquer sistema que se pretenda democrático, sem a existência dos grupos ativos de interesse e pressão. Muitas são, na teoria pluralista, suas funções na sociedade, dentre as quais podemos enfatizar: a construção da personalidade dos indivíduos a partir da participação na sociedade, através da identificação com os grupos de interesse já existentes, que se tornarão seu principal mecanismo de representação política; o desenvolvimento da capacidade cidadã de traduzir conflitos e problemas, em questões políticas (CHAMBERS & CARVER, 2008); a criação de mecanismos de controle mútuo, com os quais é possível prevenir a dominação autoritária de um grupo minoritário sobre outros, ou do próprio Estado sobre a sociedade civil (DAHL, 1982).

Não obstante, Dahl chama atenção para o fato de que a mera existência de grupos de interesse, formados pela associação livre de indivíduos igualmente livres, não é pré-requisito suficiente para a existência de um governo democrático justo e igualitário. Ainda que a democracia seja um dispositivo facilitador para a promoção do pluralismo, não há uma relação de determinismo entre ambos, uma vez que “independent organizations are highly desirable and at the same time their independence allows them to do harm” (DAHL, 1982, p. 31).

Em face de tal paradoxo, a teoria pluralista identifica os principais aspectos que, unidos, poderiam garantir a estabilidade da estrutura política, bem como a neutralização dos conflitos destrutivos. Seriam eles: um sistema partidário competitivo, eleições altamente inclusivas e a manutenção do Estado enquanto conciliador. Tendo em vista que os autores do pluralismo escreviam de uma perspectiva claramente liberal, o papel do Estado, nesta visão, ainda que significativo, é mínimo, em comparação às demais instituições envolvidas na análise. Aqui, o Estado se configura como uma arena, onde os principais conflitos entre as minorias ativas são debatidos, em busca de uma resolução.

Por essa perspectiva [...] o Estado está sujeito a uma multiplicidade de diferentes pressões e tem como missão precisamente

reconciliar os distintos interesses, assumindo, por conseguinte, certa neutralidade perante os distintos grupos de interesses. A deliberação dos cidadãos sobre assuntos públicos é substituída, no âmbito do Estado, pela negociação entre grupos, pela competição livre entre atores coletivos [...] (COSTA, 2007, p. 224).

Mais essencialmente, é na arena eleitoral onde se concentram os principais atributos de uma democracia pluralista. Visto que não há a existência de uma maioria coesa e maciça, mas sim de uma multiplicidade de minorias, a competição partidária é fomentada pelo interesse dos líderes em captar e representar as preferências do maior número de minorias possível (CHAMBERS & CARVER). Esse intenso quadro de competição e conflito, segundo Dahl, é meramente uma manifestação superficial, sendo que o verdadeiro objetivo de uma poliarquia plural é o momento de consenso, materializado pelo resultado eleitoral.

Prior to politics, beneath it, enveloping it, restricting it, conditioning it, is the underlying consensus on policy that usually exists in the society among a predominant portion of the politically active members [...]. With such a consensus the disputes over policy alternatives are nearly always disputes over a set of alternatives that have already been winnowed down to those within the broad area of basic agreement (DAHL, 2006, p. 132).

Se até então o pensamento pluralista representava uma área de estudo da ciência política majoritariamente empírica, cujo objetivo dos autores era “ser “realistas” y “objetivos” frente a todos aquellos pensadores que valoraron determinados ideales sin la debida atención a las circunstancias en las que se encontraban” (HELD, 2012, p. 231), um outro modelo de importante representação no pensamento pluralista, o ‘pluralismo razoável’ do filósofo político John Rawls, desenvolveu-se em sentido totalmente oposto.

Fazendo parte da linha de pensamento denominada ‘liberalismo-igualitário’<sup>2</sup>, Rawls desenvolveu suas teorias tendo como pontos fundamentais 1) a liberdade e a igualdade enquanto valores políticos compatíveis (FARRELLY, 2007) e 2) o pluralismo enquanto “resultado normal do exercício, pelos cidadãos, de sua razão, no seio de um regime democrático liberal” (DANNER, 2010, p. 157). Não obstante o pluralismo ser uma ocorrência inevitável em um sistema liberal, como preconizado pelo filósofo estadunidense, sua existência geraria um paradoxo. Uma vez que os indivíduos são pensados por Rawls como essencialmente racionais, livres e iguais, mas “profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais” (RAWLS, 2000, p. x apud DANNER, 2010, p. 158), muitas das quais igualmente razoáveis em sua fundamentação, como seria possível a existência, e estabilidade, de uma democracia justa, sem recorrer à universalização de uma doutrina abrangente?

A solução preconizada por Rawls ficou conhecida, e consolidou-se no pensamento político, como a ‘teoria da justiça como equidade’. Com tal formulação o autor idealiza uma sociedade ordenada por uma concepção pública de justiça “aceita e compartilhada pelos cidadãos de uma sociedade democrática” (DANNER, 2010, p. 159), estabelecida a partir do consenso entre os cidadãos em um estado hipotético de ‘posição original’. Reformulando o método argumentativo do contrato social, anteriormente trabalhado por pensadores como John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, Rawls constrói a hipotética situação na qual os cidadãos, em um contexto de igualdade essencial, chegam a um acordo no que se refere ao conceito de justiça pública, que irá servir de pilar para a fundamentação da estrutura básica da sociedade, qual seja, “the background social framework within which the activities of associations and

---

<sup>2</sup> A denominação “liberalismo-igualitário” foi concebida pelo cientista político brasileiro prof. Dr. Álvaro de Vita, corrente na qual ele posiciona John Rawls. Aparentemente é um termo reconhecido apenas no Brasil e sobre o qual não há consenso entre os comentaristas do filósofo político. O autor discorre sobre este conceito em seu artigo “Liberalismo Igualitário e Multiculturalismo”, disponível em: <<http://scielo.br>>

individuals take place” (RAWLS, 2001, apud FARRELLY, 2007, p. 17).

O estado de completa neutralidade no momento da deliberação seria indispensável para chegar a um consenso sobreposto, ou seja, a um pacto feito na posição original, no qual os participantes chegam a um acordo que estaria acima de quaisquer diferenças particulares. Mas, como atingir tal estado de neutralidade? Aqui, Rawls novamente se utiliza de um método argumentativo abstrato: o véu da ignorância. Os indivíduos representantes da sociedade, e toda a sua diversidade, são colocados sob o véu da ignorância que os impede de conhecer a real situação daqueles que estão sob sua representação (RAWLS, 2001, apud FARRELLY, 2007). Somente assim, argumenta Rawls, seria possível acordar sobre “uma base comum para reger as relações sociais e o sistema político e econômico” (DANNER, 2010, p. 159).

Conquanto Rawls use de elementos abstratos para formular sua teoria, ele afirma que sua teoria da justiça pretende ser essencialmente política<sup>3</sup>, sendo assim, se direciona unicamente às instituições políticas e sociais, nunca aos elementos particulares de cada indivíduo. Nesse ínterim, Rawls enfatiza que, ao acordarem acerca da concepção de justiça pública adotada, os indivíduos encontrar-se-iam igualmente sobre uma base de ideais e valores comuns entre todos, a saber, “ideias habituais ou implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática” (DANNER, 2010, p. 165). Esta, segundo Rawls, seria essencialmente justa, uma vez que é comum a todos os cidadãos e fruto de uma construção social legitimada.

Diferentemente do pluralismo ‘empírico’, comumente referido como pluralismo clássico, Rawls parece encarar o fato do pluralismo enquanto um problema, não um valor (MIGUEL, 2014), e sua resolução segue uma via de mínimo atrito através da imparcialidade. No pensamento deste autor, é imprescindível que

---

<sup>3</sup> Após a publicação de ‘Uma Teoria da Justiça’ Rawls recebeu fortes críticas, principalmente de Michael Sandel, que em ‘O Liberalismo e os Limites da Justiça’ questiona o caráter metafísico da concepção do indivíduo de Rawls, crítica que este busca rebater em ‘Liberalismo Político’, alegando sua intenção de quebrar com a tradição do pensamento metafísico.

a estrutura básica da sociedade<sup>4</sup> seja fruto de um comum acordo entre todos os indivíduos, os quais, desse ponto de partida em diante, terão a liberdade de exercer, de modo igual entre cada um, suas doutrinas particulares, que Rawls denomina ‘doutrinas abrangentes’ (DANNER, 2010).

Porém, neste início de século, uma nova movimentação no interior do debate pluralista vem se articulando em torno de uma crítica a ambos os modelos pluralistas elaborados até então. Apontada por alguns como ‘escola do pluralismo crítico’, ‘pluralismo pós-moderno’ (SZWAKO, 2009), ou, ainda, ‘teóricos do agonismo’ (COSTA & ZILIO, 2014), um conjunto de autores passou a questionar algumas das bases que formaram o pensamento pluralista liberal, acarretando em uma expressiva transformação do próprio entendimento do ‘fato’ do pluralismo. Dentre os autores dessa nova corrente de pensamento, situam-se Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Iris Young e William Connolly.

Ainda que, obviamente, permeada por diferenças substanciais entre o pensamento de um autor e outro, esse novo movimento pluralista se une no sentido de que, para tais autores,

[...] os grupos sociais estão situados em uma estrutura social hierárquica e complexa que confunde alguns grupos com a normalidade e com a universalidade, ao passo que outros grupos, desprivilegiados nesta e naquela estrutura, tendem a ser estigmatizados culturalmente e sub-representados politicamente (SZWAKO, 2009, p. 2).

Adicionando ao debate a contribuição de autores como Carl Schmitt, Hannah Arendt, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e Michel Foucault, os autores do pluralismo crítico compartilham algumas bases de pensamento, muitas das quais, assimiladas ao pós-estruturalismo francês (COSTA & ZILIO,

---

<sup>4</sup> Em ‘Justificação Pública: a função da ideia de estrutura básica da sociedade em Rawls’, o prof. Dr. Denis Silveira resume a estrutura básica da seguinte maneira: “[...] a forma pela qual as principais instituições se harmonizam em um sistema e a forma específica de essas instituições distribuírem direitos e deveres fundamentais” (SILVEIRA, 2010 ,p. 201). Disponível em: <<http://scielo.br>>

2014). Dentre suas principais argumentações, destacam-se a afirmação do conflito político, a crítica aos fundamentos metafísicos na concepção da identidade e ao racionalismo vinculado ao consenso, a desconstrução de conceitos secularizados e a valorização da perspectiva. Apesar das críticas, os teóricos do agonismo não tem a pretensão de se contrapor completamente ao pluralismo democrático liberal, mas levar até a última instância a radicalização do pluralismo apresentado por aqueles teóricos. Para tanto, eles vem desenvolvendo (com significativas nuances entre si) uma linha de pensamento da democracia agonista, um projeto que objetiva “prosseguir a revolução democrática dos tempos modernos sem a ontoteologia que a fundou” (COSTA & ZILIO, 2014, p. 12).

Adotando uma postura trágica diante da vida, e de tudo o que a constitui, os teóricos do agonismo fundam sua noção de política e pluralismo enquanto aspectos contingentes inseridos em um contexto em que nada é estático ou imutável; onde tudo é *de vir*. Sendo assim, rejeitam visões de mundo dogmáticas, fundadas em uma busca contínua pela verdade, ou concepções políticas pautadas em pretensões de estabilidade e neutralização dos conflitos. Pelo contrário, defendem a política como o local da opinião, das paixões e de manifestação dos principais conflitos da sociedade (MIGUEL, 2014), aproximando o conceito de pluralismo, cada vez mais, à noção de instabilidade e tensão, ou seja, recolocando o pluralismo em seu lugar de origem: a política.

Beyond emphasizing the unavoidability of conflict and its importance for sustaining democratic politics, agonistic conceptions of politics are distinguished by their emphasis on the strategic, affective and aesthetic aspects of politics, together with the normative significance of these for democratic praxis (SCHAAP, 2009, p. 1).

No interior dessa perspectiva emergente, um dos autores que mais se sobressaem é William Connolly. O teórico político estadunidense iniciou seus estudos de política no auge do pensamento behaviorista, concomitantemente à eclosão de diversos movimentos sociais, dos mais variados segmentos, em busca de expressão e representação política, como a segunda onda feminista, o movimento gay e os protestos antiguerra.

Vivenciando as transformações que se impunham na sociedade, duas questões lhe chamaram atenção: a insuficiência de alguns conceitos operacionais na interpretação e descrição daqueles fenômenos (CONNOLLY, apud CHAMBERS & CARVER, 2008) e a reação provocada por eles, de intenso ressentimento das “white working-class families neglected by them” (CONNOLLY, 2010, p. 222). Segundo o autor, foram essas questões, os principais motores para suas reflexões sobre ontologia, ética, pluralismo político, capitalismo e o novo cosmopolitismo (CONNOLLY, 2010).

Gozando de considerável prestígio no contexto do debate político norte-americano, Connolly é mais conhecido por integrar em seu pensamento as mais recentes e inovadoras descobertas em campos de conhecimento, até então, considerados inusitados na composição do pensamento político, como a neurociência e a biologia. Não somente, o autor costuma criticar a resistência dos estudiosos da política, contra essas áreas de estudo.

There has been a tendency in political theory to run from work in biology and neuroscience, even though we humans have envolved and now come equipped with genes, blood, hearts, muscles, brain [...]. What are the sources of this resistance? The reductionism of these sciences [...]. A desire to found cultural theory on its own unique foundations [...]. And, perhaps, the desire to protect a theology of transcendence (CONNOLLY, 2010, p. 223).

Tamanha ousadia lhe concedeu um lugar de extrema importância no debate da teoria política, principalmente no que concerne às teorias da democracia e do pluralismo político, importância devidamente reconhecida através do Benjamin Lippincot Award, de 1999<sup>5</sup>.

Destarte, o presente trabalho será desenvolvido com o objetivo de analisar as contribuições de William Connolly ao antigo, porém frutífero, debate do pluralismo político, mostrando

---

<sup>5</sup> Referência: <http://politicalscience.jhu.edu/directory/william-connolly/>

as particularidades trabalhadas pelo autor na estruturação de seu pensamento, bem como de que maneira ele se situa dentro dessa corrente de pensamento. O intuito é mostrar o quão enriquecedor seria para o cenário brasileiro a inclusão das reflexões deste autor tão complexo e tão atual em nossos estudos. Para tanto, apresentarei, em três momentos distintos, porém complementares entre si, os resultados de minhas investigações e análises bibliográficas das obras do referido autor, bem como dos principais autores que fomentaram sua teoria pluralista e, por fim, de alguns teóricos políticos contemporâneos que, em face das produções do autor, passaram a dialogar com ele.

Para melhor elucidar o pensamento do autor aqui analisado, no que concerne a suas investigações do fenômeno do pluralismo político, a pesquisa será apresentada na estrutura de três capítulos, com um foco específico em cada um. No primeiro capítulo, introduzirei o que o autor interpreta como “problemas do mal”, a saber, os elementos de ressentimento, cristalizados na moral cristã hegemônica, os quais permeiam as relações fundamentais para a construção das identidades. Neste primeiro momento, o intuito será demonstrar os pontos de tensão e violência que o teórico político identificou na moral que fundamenta nossas relações com a diferença, teoria que ele desenvolveu a partir da leitura de pensadores como Friedrich Nietzsche e Santo Agostinho, e a maneira como essa relação se institucionaliza na forma de uma ‘sociedade normalizadora’, conforme termo empregado por Foucault. No segundo momento deste trabalho, será introduzida a noção do *agon* Nietzscheano, imprescindível para o entendimento da noção de pluralismo desenvolvida por Connolly, bem como suas considerações acerca da política enquanto devir (*politics as becoming*), formulação inspirada nos trabalhos do filósofo William James. Ainda neste capítulo, o pensamento pluralista do autor será analisado mais profundamente, dando especial atenção aos conceitos de ‘respeito agonista’, ‘responsividade crítica’ e ‘ethos de pluralização’ cunhados pelo autor, e sua relação intrínseca com o cultivo e incorporação de uma nova ética, a partir do que Connolly chama de ‘micropolítica’ nas técnicas do self. Por fim, o terceiro capítulo irá tratar de posicionar o autor dentro do debate pluralista, mostrando seus principais pontos de crítica ao pluralismo clássico e ao pluralismo abstrato dos liberais, bem como o que Wenman indicou serem alguns pontos de

convergência entre eles (2015). Ademais, serão apresentadas algumas considerações de autores contemporâneos e suas recepções da obra de Connolly: as críticas, os paralelos e os questionamentos levantados.

## 2. A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO RESENTIMENTO NO INDIVIDUALISMO LIBERAL

Como afirmado anteriormente, uma das motivações que lançou Connolly ao estudo do pluralismo, foi a impressão que lhe causou o ressentimento com que reagiram os trabalhadores, brancos, de classe média e pais de família, à insurgência de novos e diversos movimentos sociais, os quais, por sua vez, maravilhavam o, então, estudante (CONNOLLY, 2010). Qual poderia ser a causa dessa reação? O que poderia tê-la motivado? Não obstante o autor não tenha se lançado de imediato à investigação desse tema, com o passar dos anos, a aproximação com leituras de áreas de estudo diversas, como a filosofia, apresentou-lhe a questão do ressentimento, enquanto intimamente ligado à moral.

A partir dessas leituras, Connolly passou à investigação do ressentimento na moral e sua relação com o fenômeno da emergência de novos movimentos sociais, impulsionados por grupos identitários em busca de representação e legitimidade, no seio das democracias plurais.

Quando falamos em ressentimento, é a imagem do filósofo alemão Friedrich Nietzsche que surge em nossas mentes. Não estranhamente, foi este autor a principal inspiração para as considerações de Connolly acerca do tema. Tendo como pano de fundo a crítica do alemão aos valores da moral cristã, ou melhor, ao “valor desses valores, e [...] as condições e o meio ambiente em que nasceram” (NIETZSCHE, 2009, p. 28), Connolly inicia a leitura de clássicos como Santo Agostinho, interpretando suas teorizações acerca do mal e da responsabilidade sob uma ótica particular. Identificando na teologia Agostiniana muitos dos aspectos que formaram a base de nosso pensamento filosófico, político e moral, Connolly desenvolve uma de suas mais inovadoras teorias acerca da inter-relação ambígua entre identidade e diferença e a tendência da primeira em transformar a última em alteridade, incentivando os impulsos da identidade à normalização.

Com o intuito de melhor elucidar este primeiro passo em direção a um aprofundamento da teoria pluralista de William

Connolly, os aspectos aqui citados serão mais detalhadamente explicitados nas seções que se seguem.

## **2.1. UMA GENEALOGIA DA MORAL: O EFEITO DO RESENTIMENTO**

“Genealogy is the attempt to trace the small, discrete and disconnected beginnings of formations we now take for granted, and now treat as if they were natural, or given, or established by reason or expressive of an inner *telos*.” (CONNOLLY, 1993, p. 151). A genealogia enquanto método permitiu à Nietzsche a meticulosa investigação do início da formação da moral ocidental hegemônica, denominada, pelo filósofo alemão, ‘moral cristã’. Perscrutando a história da moral, Nietzsche nos leva ao momento em que uma ética de afirmação da vida entra em tal decadência, até degenerar-se em uma moral culminada por meio do que o autor chama de ‘rebelião dos escravos na moral’.

A rebelião dos escravos na moral começou quando o ressentimento chegou a produzir valores [...]. Enquanto toda a moral aristocrática nasce de uma triunfante afirmação de si própria, a moral dos escravos opõe um “não” a tudo o que não lhe é próprio, que lhe é exterior, que não é seu; este “não” é seu ato criador (NIETZSCHE, 2009, p. 41).

Segundo o autor, houve o tempo (não situado historicamente) em que a afirmação das contingências da existência e da vida como um todo formava a base de uma ética aristocrática, cuja principal característica era a estima de si mesmo. Tal formulação ética era fundamentada por um “*pathos* da distinção e da distância” (NIETZSCHE, 2009, p. 33), que era o sentimento cultivado pelas classes aristocráticas, a partir da comparação com as classes servis, em que as primeiras se colocavam como as raças dominadoras, e as segundas como as raças inferiores e subalternas. O *pathos* da distância foi o primeiro momento, na história da moral, da aparição da antítese entre bom e ruim, na qual o primeiro termo ramificou-se em

noções de nobreza, altivez e distinção, e o segundo, atrelou-se a características plebeias, como a baixaza e a vulgaridade.

A partir do momento em que essa distância simbólica entre as classes se dilata na formação de um abismo, afirma Nietzsche, um movimento de característica sacerdotal no interior da classe aristocrática dá os primeiros sinais do que viria a ser a transvaloração dos valores aristocráticos. O filósofo a denomina “metafísica sacerdotal hostil”. Esta segunda moral, que nasce no seio de uma parcela decadente da classe aristocrática, mas que encontra sua força motora nas castas subalternas, surge enquanto reação à ideia da dominação. Ela se coloca enquanto exato contraponto da figura do opressor, do dominador, e passa a construir seus valores em oposição a tudo o que ele representa.

Esta “audácia” das raças nobres, “audácia louca, absurda, espontânea [...]”; a sua indiferença e o seu desprezo da comodidade do seu corpo, do bem-estar, da vida; a alegria terrível e profunda em toda destruição, os prazeres excessivos da vitória e da crueldade; tudo isto, na imaginação das vítimas, se resumia na ideia de “bárbaro”, “maligno”, “godos”, “vândalo” (NIETZSCHE, 2009, p. 45).

Assim, o ressentimento daquela casta repetidamente oprimida e negligenciada, reverte-se em uma moral reativa de vingança, onde tudo o que se assemelha ao opressor é maligno e todas as qualidades do oprimido (a fraqueza, a obediência, a resignação) são tidas como louváveis. Assim, a moral do ressentimento, escrava e sacerdotal, passa a condenar os instintos mais abundantes do animal humano, os impulsos anteriormente embelezados pelas castas aristocráticas. Pretendendo um melhoramento da humanidade, ela cristaliza o “instinto de *décadence*” e faz dele um “imperativo” (NIETZSCHE, 2012, p. 47) e passa a operar a partir da lógica da responsabilidade, que correlaciona a causa e a consequência.

Em todo lugar onde se procura responsabilidades, costuma ser o instinto de querer punir e julgar que está a procura delas. O devir foi despido de sua inocência

quando se busca explicar pela vontade, pelas intenções ou por atos de responsabilidade alguma maneira de ser: a doutrina da vontade foi inventada essencialmente com a finalidade de punir, ou seja, de querer encontrar culpados (NIETZSCHE, 2012, p. 57).

Essa linha de raciocínio se desenvolve na moral escrava no sentido de que ela objetiva, impulsionada pelo ressentimento, ser essencialmente o oposto daquilo que lhe é estranho e diferente e, porque as castas inferiores cultivaram ao longo da vida valores tão contrários aos de seus senhores, ela passa a julgar que a diferença é questão de *escolha*. Aquele que não age de acordo com os princípios dessa moral o faz intencionalmente, logo, é responsável pelo mal que ele causa. A partir da doutrina da responsabilidade, a moral escrava estipula, pela primeira vez, a oposição entre bem e mal e, com o recurso da intenção na ação, cria o imperativo da culpa. Sob a ótica da responsabilidade e da culpa, passam a operar todos os impulsos animais e espontâneos que caracterizam as classes aristocráticas.

Posteriormente, com a ascensão da religião essencialmente sacerdotal – a religião cristã – cresce, em rigor e influência, a moral escrava. A moral do ressentimento passa, então, a ser a moral cristã, cujos discernimentos, ainda muito desorganizados, de culpa, responsabilidade e negação dos instintos, fortalecem-se ante o triunfo do monoteísmo e surgimento do onisciente, onipresente e onipotente Deus cristão.

## **2.2. O IMPERATIVO AGOSTINIANO: A DOCTRINA DA RESPONSABILIDADE NO INTERIOR DE UMA ORDEM MORAL INTRÍNSECA**

Ao entrar em contato com a obra e o pensamento de Santo Agostinho, Connolly já estava engajado em leituras não teístas e politeístas de pensadores como Nietzsche, Freud, Foucault, Sófocles e Epicuro (CONNOLLY, 2002). Ainda que Connolly, à época, já tivesse uma postura crítica quanto ao racionalismo cristão, a leitura da obra desse pensador tão complexo mostrou-se estimulante. Mais do que adotar uma visão crítica, Connolly teve a inesperada surpresa de encontrar em

Agostinho uma semelhança de pensamento, no que se refere à natureza aporética da existência humana.

The attraction of Augustine, to Connolly [...] lies precisely in this acknowledgment of the problem of existence – a sense of existential unease or division that persistently erupts within us and which refuses the psychic self-sufficiency of Enlightenment rationality (MARTIN, 2010, p. 134).

Não obstante, a resposta Agostiniana a tal aporia existencial não escapou à crítica de Connolly. O teólogo, em uma reação de buscar o propósito, o sentido para a inquietação da existência, foi o primeiro a teorizar acerca de uma ordem moral intrínseca ao mundo, e ligada diretamente a Deus. Mas o que seria essa ordem moral intrínseca? Connolly expõe que, dentro do pensamento moral, a palavra ‘ordem’ comumente é associada a dois significados: por um lado, ela pode operar enquanto verbo, incorporando a conotação de ‘comando’, relacionando-se, então, a uma instância superior de comando materializando-se em Deus, na natureza, ou em uma racionalidade transcendente. Por outro lado, ela pode funcionar enquanto substantivo, denotando a ideia de organização e harmonia, cuja interpretação, no pensamento moral, faz referência a um “inherently harmonious design to which things may be predisposed or toward which they tend when they are on the right track” (CONNOLLY, 2002, p. 35). Na descrição Agostiniana, os dois empregos do termo se unem para concretizar a moral enquanto comando superior e padrão intrínseco.

For Augustine treats his god both as sovereign in the last instance whose word is to be obeyed because it is his world, and as the source of a design that surpasses human understanding of its highest perfection but is sufficiently available to devout humans to provide them with guidance (CONNOLLY, 2002, p. 35).

Este breve excerto aponta para as duas questões que serão aqui analisadas que, na visão de Connolly, tem sua raiz

exatamente no pensamento de Santo Agostinho: a questão da normalidade e o problema do mal. Aprofundemo-nos, primeiramente, neste último aspecto.

Em *Pluralism* (2005), Connolly retorna à análise do texto que, de acordo com Agostinho, marca o início da existência do mal no mundo: o Gênesis. Para Connolly, a interpretação do teólogo para tal escrito é fundamental para compreender a função do livre-arbítrio na construção da doutrina forte da responsabilidade<sup>6</sup>. O texto, já conhecido, descreve o momento em que Adão, influenciado por Eva, que por sua vez havia caído na tentação da serpente, come do fruto da árvore do conhecimento do Bem e do Mal, desobedecendo à ordem de seu Criador. Esse ato de desobediência, como bem se sabe, refere-se ao pecado original da humanidade, visto que, mediante sua ação, Adão e Eva permitem a existência do mal no mundo. Como castigo, ambos são expulsos do Jardim do Éden, causando, assim, a queda do homem, a partir da qual o ser humano passa a estar subjugado às contingências da existência. Segundo Connolly, o livro do Gênesis é fundamental para a construção da teoria de Agostinho. “Through this story, Augustine seeks not only to identify responsible agents of evil but to ensure that the omnipotent, omniscient, salvational God he confesses is not tainted with any responsibility for it” (CONNOLLY, 2005, p. 14).

Adão e Eva, como interpreta o teólogo, eram dotados do livre-arbítrio concedido por Deus, com a única ressalva de que o obedecessem e mantivessem distância da referida árvore. Não obstante, o primeiro ato livre, do primeiro ser humano, foi o ato rebelde que permitiu ao mal adentrar no mundo. Neste exato momento, Adão e Eva tornam-se *responsáveis* pela existência do mal, e, como a ideia da responsabilidade, na moral cristã, está intrinsecamente ligada à culpa, e a culpa, ao castigo, ambos são justa e severamente castigados. (CONNOLLY, 2005). Nesta breve passagem, Santo Agostinho insere nas estruturas do pensamento filosófico, noções que até hoje se encontram arraigadas em nosso modo de raciocinar: 1) o ser humano é um animal dotado de livre-arbítrio, para agir, livremente, como lhe

---

<sup>6</sup> “A strong doctrine of responsibility is one that supposes that every discernible evil must be caused by some agency that is itself blameworthy and deserves to be treated as the embodiment of an evil will” (CONNOLLY, 1991, p. 99).

convém; 2) há sempre um agente responsável (ou seja, dotado de livre-arbítrio) por trás de uma ação; 3) as consequências de uma ação estão diretamente ligadas a esse agente. Estes três pontos constituem a teoria de Connolly acerca do problema do mal, descrito em dois momentos diferentes, porém complementares entre si.

O primeiro problema parte da dúvida sobre a existência do mal: se Deus é onipotente e essencialmente bom, quem é responsável pelo mal? (CONNOLLY, 1991). A pergunta, motivada pelo ressentimento contra a própria vida, ou, melhor dizendo, contra a condição contingente, instável e injusta da humanidade, obtém sua resposta, de maneira a preservar o poder e a perfeição de Deus. O responsável pelo mal é o próprio homem, este ser livre e racional.

[...] Agostinho queria preservar, ao mesmo tempo, a onipotência e bondade de Deus, então responde dizendo que Deus deu livre-arbítrio ao homem, que passa, portanto, a ser responsável pelo mal. Associada à ideia de uma vontade divina onipotente e incondicionada, nasce a ideia de que há no homem um ponto incondicionado – a razão na alma – que poderia determinar infalivelmente (de modo “soberano”) os apetites maus de sua alma e das suas partes baixas (corpo) (COSTA & ZILIO, 2014, p. 5).

A partir da resposta ao primeiro problema do mal, que encerra a questão entre o paradoxo da perfeição de Deus e da existência do mal, é apontada a existência da razão na alma humana. Mas o que isso quer dizer? O homem enquanto ser racional, passa a ser um método argumentativo para a possibilidade de controle e unificação do self, instigado pelo imperativo ‘conhece-te a ti mesmo’. Segundo Connolly, posicionar a responsabilidade pelo mal no próprio ser humano, porém, ‘presenteá-lo’ com o imperativo da razão e do livre-arbítrio, é instigar a necessidade de que cada indivíduo se autogoverne e silencie os impulsos “baixos” que direcionam o indivíduo à subversão da ordem moral divina. Aqui, as típicas

oposições reproduzidas durante anos pelo pensamento filosófico e político passaram a operar: razão e paixão; mente e corpo.

Não obstante, essa resposta levanta outra questão, indicada por Connolly como o segundo problema do mal: se, confessando o Deus cristão, eu consigo organizar minha identidade de acordo com os princípios da ordem moral, aquele que não o faz está *livremente* escolhendo o mal. “A free will is one converted from internal dissonance, division, uncertainty, and self-contradiction to unity, consistency, harmony and healing” (CONNOLLY, 2002, p. 53). Agostinho deposita no ser humano a ideia da harmonia, atingida pelo indivíduo a partir do trabalho interno das técnicas do self em direção a uma centralização estável e incondicionada que esteja em sintonia com a ordem moral intrínseca. Isso acaba por influenciar a maneira como os indivíduos experimentarão a constituição da identidade, a qual, a partir das teorizações de Agostinho, passa a ser determinada de modo essencialista (COSTA & ZILIO, 2014).

Portanto, o moralismo no indivíduo, que nasce com a doutrina forte da responsabilidade, tem o efeito de pressioná-lo a refletir interiormente em meios para afastar o mal e preservar a coerência do seu self centrado, reprimindo seus “múltiplos eus” de modo tirânico (COSTA & ZILIO, 2014, p. 6).

A identidade que se funda a partir da confissão do Deus cristão e enquanto parte de uma ordem moral superior e transcendente, desenvolve-se sobre as bases da Verdade. Esforçando-se por manter a coerência de si e, ao mesmo tempo, protegendo e cristalizando as bases sobre as quais ela permanece, a identidade fundamentalista vivencia a experiência da diferença de maneira pessimista, equivalente à moral cristã que está na base de sua consolidação, essa moral que “quer algo incondicional” e “compreende apenas aquilo que é tirânico” (NIETZSCHE, 2014, p. 74).

[...] Augustine’s enterprise [...] does inspire morality in many; and it presses others to practice a modicum of self-restraint in this life out of fear of punishment in the next. But it is also

stalked by a temptation that is difficult to shake: the temptation to translate a series of alternative faiths that deviate from intrinsic order you confess into instances of blasphemy, evil, infidelity, or nihilism (CONNOLLY, 2002, p. xviii).

Agostinho, de fato, é inspirador em sua defesa de uma concepção moral e de sua perspicácia em identificar que o modo mais eficaz de impor limitações é operando-a de dentro para fora, através das técnicas do *self*, que à sua época estavam intrinsecamente ligadas à prática da confissão. Não obstante, a maneira fundamentalista com a qual o teólogo trabalhou essas questões reverbera até hoje, nas mais diversas instâncias da vida moderna, do pensamento filosófico, às condutas e relações do cotidiano. O ponto da moralidade intrínseca leva Agostinho a identificar ‘normas naturais’, ou seja, padrões na natureza, cuja perfeição é uma extensão da perfeição do próprio Criador. Essa norma da natureza é apontada por Agostinho como a maneira como as coisas devem ser e, em sua concepção, ela é fruto da ordem intrínseca sob cujos imperativos se encontra, igualmente, a moral humana. Enquanto a maioria é expressão dessa normalidade, os poucos casos que formam a exceção (os indivíduos frutos de alguma mutação genética) são identificados enquanto monstruosidades, para os quais Agostinho dirige sua pena e compaixão. (CONNOLLY, 2002). Entretanto, quando se trata de um indivíduo “normal”, que deliberadamente escolhe desviar-se da norma e seguir o caminho pecaminoso do mal, a punição para tal conduta irresponsável é a única solução.

Connolly aponta a importância de compreender a questão da responsabilidade, da relação com o mal, e do *self* centrado, para melhor interpretar o que ele identifica, na Era Moderna, como a sociedade normalizadora. A tendência iniciada por Agostinho de transformar a diferença em alteridade, de constituir a identidade de maneira sólida e coerente e de empreender técnicas punitivas para aqueles indivíduos que, ‘deliberadamente’ quebram com a harmonia da ordem divina, ecoa até hoje, principalmente no pensamento e na prática política, arena onde imperam os conflitos, as tensões e as diferenças.

### **2.3. SECULARIZAÇÃO DO RESENTIMENTO: POLÍTICAS DE NORMALIZAÇÃO DA IDENTIDADE**

Com o passar dos anos e a ascensão do secularismo, as explicações de mundo essencialmente religiosas, as grandes narrativas envoltas pelo mistério incompreensivo de uma fonte divina de sabedoria, foram perdendo sua força e sendo, gradualmente, substituídas por discursos racionalistas e humanistas, que passaram a situar o homem no local do domínio sobre a natureza. Antecedente a essa transmutação, ocorreu, em meados do século XIV, um movimento no interior da Igreja Católica conhecido como Nominalismo, o qual distanciou Deus da inteligibilidade humana e das manifestações naturais (CONNOLLY, 1993). O Nominalismo surgiu enquanto crítica a algumas interpretações da teologia clássica Agostiniana e preparou o terreno para o desenvolvimento de uma visão secular caracterizada, principalmente, pela erradicação do mistério no mundo e pela visão da natureza enquanto elemento à disposição total do conhecimento e da soberania humana.

A visão nominalista rejeitou a descrição Agostiniana de um mundo guiado por um *design* harmonioso pré-existente, pois a própria ideia de uma ordem transcendente para além de Deus era contraditória com suas três qualidades (onisciência, onipotência e onipresença). Assim, o nominalismo erradica o caráter místico da visão religiosa, e descreve a criação do mundo como “a set of contingencies which reflected only God’s will” sendo que essas contingências poderiam ser transformadas “completely in any direction at any moment”. Assim, a experiência humana do mundo perde seu caráter enigmático e fantástico, e a natureza passa a ser “instruments useful for the mundane purpose of getting along in the world” (CONNOLLY, 1993, p. 19).

“Nominalism save God’s omnipotence by pushing him higher into the heavens, disconnecting him from the reason, experience, texts and signs that make up for the mundane world. It thereby sets the table for later secularization: for the judgment that since nature does not contain divine signs there are no divine injunctions against the human quest to master it.” (CONNOLLY, 1993, p. 20).

Foi essa transferência de divindade, do mundano para uma esfera extrafísica, longe do alcance do que é material, que imprimiu no mundo um caráter objetivo, suscetível à maestria humana, que Nietzsche, polemicamente, denominou ‘morte de Deus’. O Nominalismo é o momento inicial para o desenvolvimento do pensamento secular, uma das principais composições da Era Moderna (CONNOLLY, 1993).

Destarte a rejeição do Secularismo para com a universalização das interpretações religiosas de mundo, Nietzsche identificava nuances da lógica cristã operando nas estruturas modernas e assim afirmou: “[...] parece-me que precisamente o instinto religioso cresce com vigor – mas que ele recusa justamente a satisfação teísta com profunda desconfiança” (NIETZSCHE, 2014, p. 79). Connolly interpreta de maneira semelhante, não somente com relação ao Nominalismo, mas referente, também, às interpretações agostinianas, principalmente no que concerne à manutenção da racionalidade como meio para atingir a unificação do self, à violência para com a diferença na construção da identidade, aos impulsos normalizadores e, no âmbito político, à insistência em um padrão social harmônico, baseado no consenso em detrimento do conflito. Ao longo desta seção, irei discorrer sobre esses elementos e demonstrar como Connolly percebeu a maneira como eles operam conjuntamente na manutenção do ressentimento nas estruturas das democracias plurais.

Influenciado pela leitura de Foucault e Nietzsche, Connolly enxerga na modernidade o grande triunfo do poder disciplinar. Tendo perdido a noção de uma ordem perfeita guiando os elementos mundanos, as sociedades modernas passaram a carregar uma nova preocupação: se o mundo é desprovido de uma organização intrínseca, como será possível chegarmos a um estado de bem comum onde não imperem o caos, a anarquia e a injustiça? Diversos teóricos se debruçaram sobre este problema e chegaram, apesar das nuances entre um e outro, a uma conclusão semelhante: o imperativo da razão no homem irá guiá-lo ao caminho correto.

O projeto iluminista, ápice do pensamento moderno, coloca o indivíduo numa posição de soberania. Ao separar as narrativas religiosas da coisa pública, o Iluminismo centraliza o indivíduo em relação ao mundo. Ele, agora, é soberano; com

poder de dominar os recursos naturais, estabelecer os princípios que irão reger a vida pública, traçar o seu próprio caminho. Mesmo não aniquilando a figura de Deus, o projeto Iluminista especifica o terreno próprio da manifestação religiosa: a vida privada. Assim, a modernidade passa a operar sobre a ótica da dicotomia entre público e privado, em que, no segundo, o indivíduo possa estipular seus interesses e viver segundo suas crenças, mas no primeiro, o indivíduo, responsável pelo progresso da humanidade, deve se comprometer com o respeito aos princípios públicos que visam manter a ordem e a harmonia da sociedade.

Segundo Connolly, Rousseau é um dos pensadores que melhor sintetizam essa transformação do indivíduo na modernidade, ao teorizar acerca das virtudes cívicas necessárias para a manutenção de uma sociedade bem ordenada, onde estejam garantidos o bem estar da sociedade e a proteção do indivíduo.

A person is free when he is the author of the principles he follows. For then the constraints he faces are self-imposed and his purposes are self-defined. But to be free in this sense, one must first domesticate those elements in oneself – one's particular will – which inhibit one from recognizing and willing the laws applicable to everyone, and one must then suppress doubts one might have that the common principles actually reflect the general will (CONNOLLY, 1993, p. 57).

Na concepção de Connolly, a demanda pela harmonização da sociedade, ou, em outras palavras, pela extirpação do conflito na vida pública, é fruto de uma moral cristã que se desenvolveu, como vimos, sob a noção de uma ordem intrínseca. A necessidade pela ordem, pela harmonia, não é substituída, tampouco questionada, no discurso moderno. Ela se cristaliza, no contexto secular, em termos de igualdade absoluta entre os homens e liberdade enquanto contenção de si, através da economia das paixões e interiorização dos interesses da comunidade, como seus próprios interesses. Nesse ínterim, as imposições da modernidade acabam por produzir o que Connolly, inspirado pela leitura das pesquisas genealógicas de Foucault,

aponta como o ‘self bifurcado’, uma consequência da tentativa de manter o self centrado e atomizado.

One part of this self is the free, rational, and responsible agent capable of consenting freely to rules, of being guided by long-term interests and principles, and of being punished for deviation from those norms to which it has voluntarily consented [...]. The second dimension of the self is the other [...] which does not fit neatly into the first construction. It is the site of impulses, desires, feelings and pressures which are not subjected to rationality and self-control (CONNOLLY, 1994, p. 236).

O self bifurcado é uma produção da modernidade<sup>7</sup>, uma resposta ao caráter disciplinar do projeto moderno, que, por pretensões de ordem, cria oposições fictícias de valores, condenando tudo o que é irascível, instável, impetuoso. É nesse sentido, relembra Connolly, que flui a crítica de Nietzsche à democracia moderna enquanto “herança do movimento cristão” e projeto de “decadência da organização política” e “amesquinamento do homem” (NIETZSCHE, 2014, p.129). A conquista democrática moderna e seus princípios Iluministas de liberdade, igualdade, autogoverno, soberania, acabou se mostrando o projeto disciplinar, baseado da lógica da moral cristã, que faz proliferar o rígido imperativo da normalização.

Modern democracy seeks to make life more free, more the result of willed convention than tradition unreflectively followed. It thus draws a larger portion of life into the fold of thematized norms. And

---

<sup>7</sup> É importante salientar que o self bifurcado não é uma criação da modernidade, mas, de qualquer maneira, é produzido por ela através dos processos modernos de individualização. “The bifurcated self of modernity, then, is susceptible to multiple strategies of discipline [...]. That is why Foucault can contend that modern “individualization” is really a complex set of processes by which the bifurcated self is produced “(CONNOLLY, 1987, p. 107).

by thereby enlarging the field of potential conduct deemed to be abnormal, it exerts internal pressure on participants to identify with established norms in order to establish themselves as free agents (CONNOLLY, 1987, p. 5).

Como Foucault já havia percebido, os dispositivos normalizadores podem ser identificados, na sociedade, pela maneira como funcionam as políticas de identidade, que, segundo o autor, estruturam as bases para a criação da identidade, de maneira a torna-la suscetível a uma dupla burocracia de controle, a qual, por sua vez, força a manutenção do self bifurcado (CONNOLLY, 1994): por um lado, o controle é operado no discurso que glorifica o indivíduo soberano e cidadão exemplar, o agente livre e responsável que pode fazer promessas e em quem se pode confiar, discurso que se encaixa naquela primeira instância do self, que impele o indivíduo ao autocontrole e vigilância; por outro lado, quando as técnicas de disciplina do self falham, e a segunda esfera do self, a esfera 'anormal', passa a se tornar hegemônica no interior do indivíduo, o controle passa a ser exercido socialmente, por meio de mecanismos institucionais de correção, adaptação, punição ou isolamento, como por exemplo, "the police, the military, intelligence agencies, polling centers, reform schools, therapeutic centers, halfway houses, prisons, welfare agencies, nursing homes, juridical institutions" (CONNOLLY, 1987, p. 8).

Essas políticas de identidade que operam no sentido da normalização, interiorizadas pelo indivíduo, passam a influenciar a maneira como ele irá se relacionar com a diferença. Como exposto anteriormente, o discurso da ordem requer uma identidade normal, fixa e estável, pela qual ele se baseia e sobre o qual exerce sua influência. Paralelamente, a identidade passa a ser pensada pelo indivíduo como seu ponto de estabilidade, sua posição em relação à sociedade. Ou seja, semelhantemente à constituição Agostiniana da identidade, o indivíduo moderno enxerga a identidade de modo essencialista, seu ponto incondicionado de coesão e coerência, em meio ao caos civilizatório. Quando...

[...] powerful drives, overdetermined by the very inertia of language, psychic instabilities in the human mode of being, and social pressures to mobilize energy for collective action, to fix the truth of identity by grounding it in the commands of a god or the dictates of nature or the requirements of reason or a free consensus [...] then a powerful identity will strive to constitute a range of differences as intrinsically evil, irrational, abnormal, mad, sick, primitive, monstrous, dangerous [...] as other (CONNOLLY, 1991, p. 65).

O autor identifica que a vivência moderna da identidade é um desdobramento do segundo problema do mal Agostiniano, que, por um impulso fundamentalista da identidade, transforma toda diferença em alteridade. Na experiência secular, a identidade responde às demandas do self de negação da alteridade, para a segurança da liberdade e da agência, e expressa tais comandos de maneira igualmente violenta e tirânica. Não somente as ações alheias direcionadas para ela, mas a própria existência da diferença é vista como um perigo. A lógica da normalização e a experiência fundamentalista da identidade inscrevem no indivíduo uma demanda por universalizar sua identidade, para que ele sinta a segurança de saber que ela é verdadeira e hegemônica. Porém, Connolly aponta, quanto maior o impulso de universalizar a identidade, “the more its supporters experience otherwise tolerable differences to be forms of persecution demanding reprisal” (CONNOLLY, 2005, p. 28).

A reação da identidade ante a diferença, nas sociedades modernas, é comumente violenta e se manifesta em atitudes de negação, erradicação, conquista, conversão ou punição do que é diferente. O paradoxo, porém, está no fato de que a identidade é uma constituição essencialmente política que, por sua vez, é o campo onde, para Connolly, devem imperar o conflito de opiniões, a competição e a diversidade de perspectivas, em outras palavras, o pluralismo. Porém, a experiência da identidade e o projeto democrático moderno objetivam justamente o contrário: a harmonia com base no consenso, o caráter universal e verídico do discurso, a categorização do que é essencialmente público e essencialmente privado.

For these very reasons – the presentation of a single mode of the generic individual, the minimalization of the contingent, constructed character of virtuous and self-interested individuals, and the reduction of politics to the juridical – theories of liberal individualism deflate the politics of identity and difference. (CONNOLLY, 1991, p. 74).

Tanto na prática, quanto no pensamento político, Connolly enxerga uma falta de contestabilidade e contenda, ou, quando esses ocorrem, uma violenta intolerância contra opiniões contrárias. Na visão do autor, ao fim e ao cabo, o individualismo liberal, tanto na teoria, quanto na prática, desenvolveram-se, ao longo de todos esses anos, até chegar a uma noção de política essencialmente... apolítica.

### 3. ETHOS DA PLURALIZAÇÃO: AGONISMO E DEVIR NO PENSAMENTO DEMOCRÁTICO

Connolly, ao adentrar o debate do pluralismo político, identificou, tanto na prática, quanto na teoria, a existência de elementos de ressentimento cristalizados na moral ocidental hegemônica, a qual Nietzsche denominou moral cristã, e, também, nas instituições democráticas modernas, fenômeno que Foucault já havia percebido nas tendências normalizadoras dessas sociedades. Tendo percebido o caráter violento e tirânico dos processos de individualização que precederam e consolidaram o individualismo liberal, o autor, no entanto, igualmente rejeita as soluções expostas pelas doutrinas de esquerda, como o socialismo e o comunismo, bem como o comunitarismo de Charles Taylor. Tanto para essas teorias, quanto para o individualismo liberal, argumenta o autor, a alteridade é sempre um sintoma de fracasso, seja da capacidade de autodomínio do indivíduo, seja do caráter integrador e ordenador da sociedade. De acordo com Connolly, cada uma dessas teorias, destarte suas diferenças ideológicas, gira em torno de uma ‘ontologia da concordância’, ou seja,

[...] each assumes that when properly constituted and situated the individual or collective subject achieves harmony with itself and with the other elements of social life [...]; Otherness, the opponents agree, is something to be corrected, eliminated, punished, or integrated (CONNOLLY, 1987, p. 10).

O autor percebe que, tanto as perspectivas individualistas, quanto as coletivistas/comunitaristas, formam as duas faces do que ele irá chamar “strong theory of rationality” (CONNOLLY, 1991, p. 163), uma lógica de pensamento que Heidegger denominou ‘ontoteologia’, ou seja,

[...] a tradition of thought that demands or presupposes an ultimate answer to the question of being, an answer that includes an ethical principle humans are either commanded authoritatively to follow or

internally predisposed to recognize once  
distorting influences have been lifted from  
their souls (CONNOLLY, 1991, p. 71).

No pensamento político, as ramificações ontoteológicas tentam conceber uma ordem social isenta de controvérsias e conflitos, interpretando o mundo como responsivo à organização humana e às identidades verdadeiras. Essa percepção, em termos gerais, operou de duas maneiras: através de uma teleologia transcendental de origem hegeliana, a qual identifica um *telos* inscrito no espírito, na natureza, na história, na comunidade ou na subjetividade, percorrido a partir de uma reflexividade que correlaciona a autoconsciência e o curso histórico da comunidade, sintonizando o indivíduo, a comunidade, a política, a natureza e a histórica em uma harmonia superior; ou, através da visão secular apresentada no capítulo anterior, a qual defende “the predisposition of the world itself to mastery by human communities organized in the most propitious way”. (CONNOLLY, 1991, p. 72).

Não obstante sua grande expressividade no pensamento político, Connolly rejeita as interpretações de mundo ontoteológicas. Na perspectiva do autor, suas pretensões de harmonizar a organização social e o próprio ser, acabam por criar uma rigidez que impede o desenvolvimento das potencialidades do homem e do mundo por ele criado. O importante, ao se pensar uma organização social, é compreender que o ser humano é um paradoxo em si mesmo, um animal incompleto,

[...] completed only within the frame of  
social form. But since humans were not  
designed to fit neatly into any social form,  
and since no ideal form has been  
predesigned to mesh with every drive and  
stirring within the self, every particular  
form of completion subjugates even while  
realizes something in us (CONNOLLY,  
1987, p. 13).

É essa ambiguidade constitutiva dos humanos que leva Nietzsche a nos denominar “o animal doente”. O ressentimento milenar, gradualmente construído contra nossa condição paradoxal e conflituosa, impulsionou o pensamento filosófico em

uma busca compensatória, onde seria possível encontrar harmonia, concordância e paz de espírito no meio social, através de uma racionalidade que conseguisse conter, conquistar ou extirpar a alteridade interna e externa.

O ponto da questão, segundo Connolly, é que é possível desenvolver uma estrutura social que contenha mecanismos de limitação que trabalhem as paixões humanas de forma a transformar impulsos violentos e destrutivos em estímulos produtivos. A chave para tal mudança estaria no cultivo de uma nova ética, a ser trabalhada nos três âmbitos que compõem as sociedades políticas (indivíduo, grupos sociais e instituições), a qual, mesmo ante a probabilidade de não se tornar hegemônica, poderia, ao menos, ser reconhecida e competir com outras perspectivas. O intuito seria diluir a tendência de impetrar que as opiniões e visões de mundo representem uma verdade universal e endossar a competição e as divergências entre perspectivas, fomentando uma política radicalmente pluralista.

Para construir esse modelo político de democracia plural, Connolly, assim como vários outros autores do pluralismo crítico, traz à tona o agonismo nietzschiano e o método genealógico, como modo de interpretar a constituição da política e sociedade modernas, a experiência da identidade e da contingência, bem como se inspira no pensamento pluralista de William James para melhor compreender as complexidades envolvidas no processo de mudanças sociais e individuais.

### **3.1. AGON E GENEALOGIA: AMPLIANDO AS PERSPECTIVAS**

Em ‘A disputa de Homero’, último capítulo da obra ‘Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos’ Nietzsche, ao descrever a cultura grega Homérica, mostra-nos suas impressões acerca do pensamento agonista que estava no cerne dessa cultura. O filósofo relembra as atrocidades sanguinárias cometidas pelos soldados em guerras sucessivas, e coloca a questão de como um povo que possui em si “um traço de crueldade, de vontade destrutiva, ao modo do tigre” (NIETZSCHE, 1996, P. 26) poderia ser capaz de fazer brotar, no mesmo solo, uma cultura artística e nobre como a helênica. Para compreender essa questão, Nietzsche afirma, “temos de partir do fato de que o gênio grego admitia o impulso medonho, então presente, e o considerava como

justificado” (NIETZSCHE, 1996, p. 27). A cultura grega da época de Homero não partia da distinção entre o homem e a natureza; nela, as qualidades ‘naturais’ e ‘humanas’ crescem conjuntamente e se mesclam em sua formação. Dessa forma, características e feitos brutais e desumanos aos nossos olhos, não eram por eles determinados de maneira tão determinista, senão como uma *condição*.

Para melhor explicar essa visão, Nietzsche traz à consideração o poema de Hesíodo ‘Os trabalhos e os Dias’, o qual começava com a seguinte proclamação: “Há sobre a Terra duas deusas Eris” (NIETZSCHE, 1996, p. 28). O poema segue esclarecendo a diferença entre ambas: a primeira, nascida da noite e das sombras, caracteriza o combate cruel, violento e destrutivo e deve ser censurada; a segunda, colocada por Zeus, conduz os homens à boa disputa, aquela que os incentiva à produção e à superação, através da inveja, do ciúme e da honra. Para o filósofo, esse poema sintetiza de modo breve, todo o modo de pensar grego: a compreensão da existência de impulsos destrutivos que não são benéficos, nem para o indivíduo, nem para a *pólis*; o caráter natural desta condição, porém, a possibilidade de lapidá-la; a disputa, a ambição e a autoconfiança como meios de trabalhar esses impulsos sob os princípios da ‘boa Eris’ e torná-los produtivos.

A disputa e a rivalidade acendiam o cotidiano das *pólis* e estavam na base da educação agônica. Um claro exemplo disso teria sido a instituição do ostracismo, criada como mecanismo de estímulo para manter sempre ativa a disputa dentro dos limites de uma medida. Através do ostracismo, os disputantes que se sobressaem a nível quase inatingível, são retirados da disputa, para a manutenção da dinâmica da *pólis*. “É esse o germe da noção helênica de disputa: ela detesta o domínio de um só e teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio – um segundo gênio.” (NIETZSCHE, 1996, p. 30). É interessante salientar o importante papel da medida e do limite no interior da disputa e também na condução da vida, sendo fundamental, inclusive, para compreender a concepção de liberdade no mundo Homérico. Cada ateniense deveria se desenvolver em sua respectiva atividade até o limite em que seria benéfico para a *pólis*: isso estimulava, mas também moderava seu egoísmo, ao mesmo tempo em que tornava a experiência da liberdade e da

glória mais palpáveis, “porque seus objetivos eram mais próximos e mais alcançáveis” (NIETZSCHE, 1996, p. 30).

Nietzsche entende que é necessário o estreitamento de perspectivas fornecido pelas leis, costumes, identidades, culturas, etc. A vida precisaria de medida, ela é necessária para produzir um acúmulo de forças que permitiria a própria superação da medida, o surgimento de novas possibilidades de vida e o estabelecimento de novas formas de medida (COSTA & ZILIO, 2014, p. 11).

A essência do agonismo grego estava contida em boa parcela do pensar filosófico de Nietzsche. Tendo como inspiração essa expressão cultural, essa moral de afirmação à vida, o filósofo pode articular sua filosofia como uma perspectiva diversa do modo de pensar moderno, o qual estava, em sua concepção, sendo dominado por aquela moral cristã pautada no ressentimento com a condição humana. Ou seja, através do estudo genealógico das sociedades antigas, ou pré-modernas, Nietzsche identificou um ponto na história cujos valores eram, em grande parte, totalmente opostos daqueles que imperavam em seu tempo. Connolly percebe esta particularidade do método genealógico também em Foucault. Analisando o desenrolar histórico das relações e estruturas que circunscreveram a loucura na modernidade, o filósofo francês pode identificar o período no tempo, em que as dicotomias que pautavam a diferença entre normalidade e loucura ainda eram muito ambíguas e parcamente definidas. A partir da leitura dos dois filósofos, e entrando em contato com o método genealógico, Connolly pode perceber que os elementos mais fundamentais que formam os pilares da modernidade e do pensamento moderno, são nada mais do que construções humanas, as quais, através dos tempos, sob determinadas circunstâncias, consolidaram-se até se tornarem hegemônicas. A partir daí, o autor percebe a contestabilidade essencial de conceitos, costumes, estruturas de pensamento e ideias, até então tidas como naturais, suficientes por si só, ou como consequências inevitáveis à finalidade última do desenrolar histórico.

[...] genealogy strives to distance us from the rationale implicit in past and present practices. Our modes of rationality, morality, agency, sexuality, and responsibility, through a genealogy of the elements from which they are constructed and the forces which bind the constructions together, become experienced as arbitrary impositions to be opposed, evaded and resisted (CONNOLLY, 1994, p. 232).

A vantagem da genealogia como método de investigação, argumenta Connolly, é problematizar o presente, recorrendo ao passado, sem a promessa de retornar a um período específico da história onde há um estado de coisas perfeito, mas sim, demonstrar as múltiplas possibilidades de visões de mundo, éticas, morais, organizações sociais, e utilizá-las como modo de comparação para mostrar o caráter contingente e fabricado de nossos ideais mais estimados.

A genealogy calls theories of intrinsic identity and otherness into question in order to tap agonistic care for difference from the experience of not being exhausted by the identities that fix a particular life. It is an ethic of cultivation, drawing upon the “rich ambiguity of existence” and powers of imagination derived from it (CONNOLLY, 1991, p. 182).

O contato com as análises genealógicas de Foucault permitiu que Connolly tomasse conhecimento de outras formas de engajamento com a experiência da identidade, revelando, na relação desta com a diferença, uma complexidade entre conflito e interdependência, cujas possibilidades de engajamento poderiam ser diferentes daquelas, desenvolvidas ao longo da história moderna, que culminaram no suporte ontoteológico da normalidade. Ao mesmo tempo, o agonismo nietzschiano proporcionou a Connolly uma visão diferenciada da maneira como uma sociedade política pode se formar cultivando uma visão de total afirmação da vida, aceitando a condição humana

como algo que simplesmente é, e que pode ser encarado de maneira construtiva. Esses aspectos são decisivos para compreender a formulação do pensamento pluralista de Connolly, porém, não são os únicos.

### 3.2. O PLURALISMO EM UM MUNDO DE CONEXÕES

Como vimos anteriormente, Connolly argumenta que o ser humano é um animal incompleto, cuja única maneira de se desenvolver em seu potencial, é fazendo parte de uma estrutura social, que, ao mesmo tempo em que o realiza, também o subjuga, uma vez que não existe um modelo social pré-designado ao homem, com o qual ele possa viver em total sintonia. Contudo, a partir do estudo sobre o *agon* grego, tema de profunda análise por parte de Nietzsche, e do método genealógico utilizado tanto pelo filósofo alemão, quanto por Foucault, Connolly pode perceber que o projeto moderno, com suas estruturas sociais e políticas pautadas em uma moral de ressentimento contra a condição humana, instituiu, na busca por um contexto social que fosse o oposto dessa condição, mecanismos disciplinares que garantissem a manutenção de uma sociedade normalizadora pautada na ordem, no dogmatismo da identidade e na rejeição da alteridade.

No entanto, não apenas o paradoxo da condição humana foi negado nessa construção moderna de sociedade. Segundo Connolly, outro ponto a ser questionado, inclusive nas teorias pluralistas, é a preocupação com a permanência do *status quo*. Ainda que a diversidade seja defendida, tanto na teoria, quanto na prática, a abertura a novos movimentos sociais é sempre cautelosa, no sentido de garantir que a inserção de novos grupos, novas identidades e, até, novos estilos de vida, aconteça por meio de uma absorção de pouco impacto nas estruturas existentes. Por meio do contato com a obra de William James, Connolly desenvolveu um olhar mais sensível à estrutura política, percebendo-a enquanto um sistema aberto impassível de se manter permanente, graças à natureza pluralista e imprevisível do devir.

James elaborou sua teoria pluralista em oposição às visões monistas de mundo, cuja representação máxima estava nas teorias Hegelianas. O filósofo estadunidense identificava duas maneiras através da qual era possível interpretar o mundo: a

primeira, o clássico dualismo teísta, que representa o homem como uma substância de ordem secundária, criada por Deus; a segunda, o panteísmo, que representa o homem e Deus como sendo substancialmente um, colocando a divindade como nossa mais íntima posse. Esta era dividida em duas subcategorias, as teorias monistas, denominadas por James ‘filosofias do absoluto’, e a sua teoria pluralista que ele identifica como ‘empirismo radical’.

[...] whereas absolutism thinks that the said substance becomes fully divine only in the form of totality, and is not its real self in any form but the “all-form”, the pluralistic view which I prefer to adopt is willing to believe that there may ultimately never be an all-form at all, that the substance of reality may never get totally collected, that some of it may remain outside of the largest combination of it ever made, and that a distributive form of reality, the each-form, is logically as acceptable and empirically as probable as the all-form (JAMES, 2004, p. 10).

O filósofo criticava o que ele julgava ser um mau hábito racionalista do pensamento monista de se utilizar de reducionismos para descrever o mundo e interpretá-lo de maneira “esteticamente pura e definitiva” (JAMES, 2004, p. 12) e intelectualmente apreensível em suas estruturas internas. James, pelo contrário, afirmava que o mundo era essencialmente turvo e confuso, como um esboço desprovido de linearidade histórica e formado essencialmente por conexões impossíveis de serem assimiladas em sua completude, devido à maneira como elas estariam dispostas no tempo. Para ele, a insistência nas relações de causa e efeito era fruto da maneira como o pensamento monista entendia o tempo, a saber, “the chronological idea of time, the idea that time consists of one punctual moment after another” (WENMAN, 2015, p. 70), dentro do qual os acontecimentos, experiências e relações estariam dispostas de maneira coerente. Em oposição a essa visão, James entendia que todas as relações no universo, sejam humanas, cósmicas, biológicas, geológicas, no interior do pensamento, ou entre o *status quo* e um novo acontecimento, aconteciam em um ‘tempo

duracional’, uma teoria desenvolvida pelo filósofo Henri Bergson. O tempo duracional se refere a um “tempo de duração infinita” (JAMES, 2004, p. 50), que Connolly explica como sendo “short periods of phase transition when reverberations between two open systems set on different tiers of clock time change something profoundly in one or both” (CONNOLLY, 2010, p. 225). Em outras palavras, o tempo duracional pode ser visto como um *continuum* temporal dentro do qual um impulso criador, partindo dos sistemas em relação, provoca uma mudança na disposição de um ou mais sistemas envolvidos direta ou indiretamente no processo, que acaba por criar um novo estado de coisas. Aí está o cerne da crítica à lógica de causa e efeito: as conexões que formam os sistemas abertos podem agir de modo que as reverberações de um impulso em um sistema causem mudanças significativas em outro sistema com o qual ele não está diretamente ligado. Nas palavras de James:

The all-form allows of no taking up and dropping of connections, for in the all the parts are essentially and eternally co-implicated. In the each-form, on the contrary, a thing may be connected by intermediary things, with a thing with which it has no immediate or essential connection. It is thus at all times in many possible connections which are not necessarily actualized at the moment (JAMES, 2004, p. 70).

Apesar de, à primeira vista, ser um conceito demasiado abstrato para aplicar no pensamento político, Connolly afirma que, pelo contrário, os acontecimentos políticos mais marcantes, as relações internas e externas com a diferença as quais influenciam na constituição da identidade, as mudanças econômicas e sociais, todos esses acontecimentos não podem ser adequadamente explicados usando a lógica da causa e do efeito, pois todos eles acontecem, justamente, na esfera de tempo duracional. O autor exemplifica este argumento ao lembrar os desastres do furacão Katrina, um fenômeno da natureza que teve importantes reverberações políticas e sociais que ecoam até hoje nos Estados Unidos.

“The hurricane we call Katrina revealed the incompetence of the Bush administration to a large set of constituencies, exposed the depth of racism in some sectors of society [...] and drew the attention of a generation of students who had been focused on their careers” (CONNOLLY, 2010, p. 226).

O contato com o pensamento “conectivista” de William James foi fundamental para o desenvolvimento da teoria pluralista de Connolly e de sua visão acerca da política. A partir das ideias do mundo constituído por conexões de sistemas dinâmicos e das mudanças operando em um sistema de tempo de duração infinita, o autor passou a entender a política como um devir (*politics as becoming*) e o pluralismo como um ethos, perspectivas que, juntamente com sua apreciação do método genealógico e do *agon* Nietzscheano, formaram a base de seu pensamento pluralista.

### **3.3. O PLURALISMO NA DEMOCRACIA AGONISTA DE WILLIAM CONNOLLY**

A partir do pensamento filosófico de James, Connolly buscou interpretar seu pluralismo, de modo a traduzi-lo para um pensamento político que abraçasse o mundo e o tempo enquanto devir e fosse sustentado por uma ética de afirmação à vida que influenciasse positivamente a experiência da identidade, o engajamento com a diferença e a forma de trabalhar politicamente o conflito. Juntos, esses elementos formam a democracia agonista preconizada por Connolly. Neste sentido, o autor se afasta da desconfiança de Nietzsche e afirma que o sistema democrático é o mais apto a absorver, de modo produtivo, o caráter contingente da política, pois a própria democracia é constituída de maneira ambígua. “I insist that a democratic ethos, as its best, introduces an active tension between cultural drives to identity and the persistent ethical need to contest the dogmatization of hegemonic, relational identities” (CONNOLLY, 2004, p. 93).

O autor afirma que, mais do que qualquer outro sistema de governo, a democracia possibilita a coexistência de dois movimentos políticos: o de sustentação do pluralismo existente,

através de ações políticas de segurança às condições legais, culturais e econômicas que providenciem esse estado, e o de fomentação de novos fluxos de pluralização. Quando a ambivalência desses dois aspectos se mantém em tensão nivelada, a cultura democrática prevalece (CONNOLLY, 2004). Não obstante o projeto democrático moderno ter se desenvolvido de maneira a arraigar o ressentimento em seus princípios, suas relações e suas instituições, Connolly não acredita ser esse o caso da democracia propriamente dita, mas sim, um ideal cristão realizado *em detrimento* desse sistema.

But the desire to establish the appearance of harmony in actual democracies or the possibility of it in ideal democracies suppresses the ambiguity in democracy itself. And the suppression of this ambiguity tends to license the insidious extension of normalization into new corners of life (CONNOLLY, 1987, p. 8).

A grande questão, argumenta Connolly, é uma mudança de sensibilidade ética, que nos permita enxergar as grandes vantagens da democracia e mudar nossa visão no que diz respeito a alguns temas que, atualmente, já operam nas esferas democrática. Essa mudança de sensibilidade no imaginário democrático é necessária para que ele possa corresponder, materialmente, à atualização das políticas já operantes, no que diz respeito à absorção de elementos contingentes, como a interdependência das relações entre identidade e diferença e o conflito entre a permanência dos direitos daquelas identidades que logram de legitimidade e as identidades insurgentes em busca de consolidação. O atual nível de globalização, que tende a se expandir cada vez mais, e a aceleração da velocidade de informações poderiam facilitar o cultivo de uma nova ética mais afeita às contingências ao colocar os indivíduos face a face com uma pluralidade de formas de vida a nível global, fortalecendo a compreensão do caráter contingente de suas perspectivas e, ao mesmo tempo, possibilitando uma dilatação das possibilidades de identificação que excedessem os limites nacionais. No entanto, como efeito do ressentimento, nos deparamos com casos cada vez maiores de xenofobia e movimentos nacionalistas, “We live

during a time when an asymmetry between the globalization of relations and the confinement of electoral institutions to the territorial state functions too often to intensify state chauvinism and violence” (CONNOLLY, 2002, p. 153). De acordo com o autor, mecanismos fundamentais para o funcionamento da democracia a nível territorial e estatal, tais como a accountability, as eleições, a operacionalização das leis, os sistemas de impostos, entre outros, não estariam prejudicados pela dissolução do imaginário nacionalista, soberano e territorialista. Pelo contrário, tais estruturas de identificação são reflexo de uma fixação pela necessidade de ter as identidades coletivas colonizadas pelo Estado (CONNOLLY, 2004). Flexibilizar a necessidade por uma identidade nacional, que comumente deságua em chauvinismo, é admitir não apenas a possibilidade de formas mais variadas de identificação, mas também de engajamento político, em esferas que ultrapassam os limites de território e nação.

“Boundary-crossing political movements – with respect to, say, gay/lesbian rights [...] can both contribute to the democratic drive to participate in events that define our lives and [...] extend the democratic ethos beyond the state through a pluralization of democratic spaces of action” (CONNOLLY, 2004, p. 154).

Ampliando as possibilidades de participação, amplia-se, também, a concepção de contestação e cidadania. Ao se afirmar o caráter ambíguo da democracia, essa ambivalência cria raízes, também, no cidadão. Teorias sobre a democracia representativa comumente penderam para uma visão limitada do potencial do cidadão, acarretada, principalmente, pela interpretação racionalista e minimalista da política, bem como do homem racional que, ou opera seus interesses de forma burocrática, ou é capaz de incorporar as demandas da sociedade, sendo a expressão máxima do bem comum. Através dessa interpretação, “formou-se um tipo de homem cuja sensibilidade facilmente deságua em dogmatismo e intolerância” (COSTA & ZILIO, 2014, p. 12). Connolly, não obstante, enxerga no cidadão um agente político fundamental e complementar à democracia, um elemento ambíguo que funciona como mediador: é o meio onde, ao mesmo tempo, “general programs are crystallized” e

“previous settlements sedimented into institutional practice are interrogated and unsettled” (CONNOLLY, 2004, p. 101). O cidadão é, assim, o meio de consolidação e dinamicidade da democracia.

Um ethos democrático que não esteja envolto por uma necessidade ontoteológica de concordância e que, pelo contrário, favoreça a ambiguidade de seus elementos, abrace a velocidade dos tempos atuais e mantenha acesa a tensão entre os impulsos de permanência e insurgência, poderá se constituir enquanto o meio através do qual as manifestações de alteridade encontrarão expressão e terão a possibilidade de se articular enquanto conjuntos identitários (CONNOLLY, 1987). Dessa forma, o ethos democrático será pluralista não apenas no sentido de afirmar as diversidades existentes a nível territorial ou nacional, mas no sentido de se engajar a construir um solo propício para o florescimento de uma ética que ultrapasse essas barreiras e fomente um ethos de pluralização fundamentado no entendimento do devir intrínseco ao tempo.

[...] exploration of time as becoming can move you beyond mere acceptance of “the fact” of existing pluralism, to thoughtful engagement with the politics of pluralization (or becoming) by which new constituencies, spurred by events and pressures, struggle to find a place on the register of actual diversity (CONNOLLY, 2010, p. 226).

Com o objetivo de reinventar o imaginário pluralista, Connolly insiste na ideia de que a universalização de uma identidade que abranja a parcela majoritária de uma sociedade não é necessária para o sucesso da governabilidade na democracia, e que a estruturação de uma agenda política não precisa se limitar a modelos individualistas ou comunitaristas. Pelo contrário, quanto mais rígidas e inflexíveis as bases que sustentam um sistema político e social, maior é a tendência de lidar com a diferença, e com as mudanças que ela instiga, de maneira violenta.

Connolly associa sua formulação de ethos da pluralização, com a compreensão de que nada é fundamental, e

sugere a possibilidade de substituir uma moralidade imperativa, por uma ética cultivada a partir de uma postura mais generosa para com as contingências e menos tirânica quanto as “possibilities of intersection and collaboration between multiple, interdependent constituencies” (CONNOLLY, 2004, p. xx). A ética da generosidade seria, então, como uma lente proporcionando uma visão mais afirmativa da contingência, que valoriza a impermanência, a diferença, e a diversidade, como modos de aprimorar a própria identidade, e rejeita pretensões de universalização. Na arena política, os debates seriam enriquecidos, na medida em que a compreensão de que não existe uma verdade transcendente ou objetiva, possibilitaria a participação de variadas perspectivas, sendo, assim, um contraponto aos impulsos políticos atuais que insistem em colonizar ou repudiar as opiniões conflitantes.

“You might problematize your ideal, for instance, by treating it as an inherently contestable projection to which you are devoted, while admitting the call to maintain room for other ideals to compete for public attention and space in the same world” (CONNOLLY, 2004, p. 92).

Importante para Connolly, muito mais do que a manutenção pelas instituições, ou a imposição legal, é o cultivo de uma ética de generosidade a ser inscrita na constituição do self e no processo de construção das identidades individuais e coletivas. O autor acredita que essa modificação ética, quando sustentada, principalmente, pelos indivíduos e as coletividades por eles formados, seria a melhor maneira de superar “a tendência, presente nas ontoteologia, para uma visão fundamentalista da identidade” (COSTA & ZILIO, 2014, p. 14). Tendo isso em mente, Connolly concebe sua teoria das virtudes cívicas (ou democráticas) concretizadas através de dois conceitos por ele elaborados: o respeito agonista e a responsividade crítica.

Para descrevê-los, é necessário compreender a maneira como Connolly entende a experiência da identidade e sua relação com a diferença. Para o autor, a identidade é um elemento político indispensável à vida humana. É ela que vai conferir ao ser humano sua consciência de si mesmo e seu propósito, no

contexto de uma sociedade. No entanto, a identidade não é algo inato. Seu caráter é essencialmente relacional: uma identidade só pode ser formada ante a existência da diferença; ao mesmo tempo a concepção da diferença só pode existir dentro do espaço da identidade, de modo que, confessar uma identidade é pertencer à diferença.

Identity is relational and collective. My personal identity is defined through the collective constituencies with which I identify or am identified by others (as white, male, American, a sports fan, and so on); it is further specified by comparison to a variety of things I am not. Identity, then, is always connected to a series of differences that help it be what it is (CONNOLLY, 1991, p. xiv).

Entretanto, Connolly identifica um paradoxo nessa relação da identidade com a diferença, posicionado pela tendência milenar incrustada no ressentimento da moral cristã, de dogmatizar a identidade, negando a diferença. Como vimos no capítulo anterior, ao descrever a pesquisa genealógica empreendida por Nietzsche para identificar a origem do ressentimento, a afirmação da própria bondade, por parte dos escravos e dos sacerdotes, era constituída enquanto reação à determinação da maldade dos senhores nobres – um era a oposição do outro; um era *diferente* do outro. Essa conduta em relação à diferença prevaleceu e foi cristalizada nos mais diversos âmbitos do pensamento, através do ressentimento para com a condição humana e sua inerente ambiguidade. No entanto, Connolly quer modificar essa visão, e transformar a experiência da identidade de maneira que a diferença seja não apenas aceita, mas valorizada. “Connolly is particularly interested in the fact that an encounter between others might lead not only to a greater understanding of, or appreciation for, what it ‘is’, but to something new that nobody was preparing for” (FINLAYSON, 2010, p. 4).

Mais do que um local de estabilidade e segurança, a identidade é o local de criação e conhecimento e é no âmbito político que ela pode ser aprimorada. Tendo isso em vista, Connolly argumenta que uma política da identidade é

indispensável, uma vez que interdependências institucionais (como a proteção do molde tradicional de família e a legitimação da heterossexualidade como orientação sexual normal) e limitações linguísticas sempre criarão contextos sociais em que pelo menos um conjunto de identidades será, inevitavelmente, excluída, marginalizada, ou ajustada. Nesse caso, uma política de identidades não só deve reconsiderar a atual estrutura de formação de identidades, como também a maneira como os indivíduos e a coletividade vivenciam as identidades neles investidas (CONNOLLY, 1991, p. 160). Nesse ínterim, o respeito agonista e a responsividade crítica formam as virtudes necessárias que, reinterpretando o papel da diferença na existência das identidades, promoveriam uma maior adesão ao ethos da pluralização.

O conceito de respeito agonista é fruto das reflexões de Connolly sobre a “ontologia da discordância” e a ideia de espiritualização da hostilidade concebida por Nietzsche. A ontologia da discordância é uma maneira de enxergar a disputa de opiniões de maneira oposta às ontologias racionalistas que Connolly critica e denomina “ontologias da concordância”, devido ao ideal de consenso que elas atribuem como finalidade máxima das discussões políticas.

An ontology of discordance identifies some forms of otherness as the unavoidable effect of socially engendered harmonies [...]. When we conclude that otherness [...] is itself produced by the artifices through which we complete ourselves, we are in a position to reconsider politically established orientations to these de-formations” (CONNOLLY, 1987, p. 11).

Assim, o respeito agonista é um conceito a ser trabalhado individualmente, no interior do self, no sentido de compreender a minha identidade como formação tão contingente quanto a identidade do outro, daquela pessoa que personaliza a diferença. O cultivo do respeito agonista está intrinsecamente ligado com a maneira como nós compreendemos a vida. A partir do momento que a pessoa percebe que a vida transborda os limites impostos pela necessidade da identidade e que a formação

desta é um mero acaso da contingência, uma formação que, em épocas, culturas, famílias diferentes, se constituiriam, sem dúvida, de maneira diferente, e que elas se perdem no exato momento em que a vida acaba, ela pode ser capaz de enxergar a diferença de outro modo.

Mesmo quando aquele ‘outro’ representa uma identidade totalmente contrária à minha, mesmo que ele represente uma hegemonia que impede que minha identidade possa ser reconhecida politicamente, a relação constituída não se pautaria em um ressentimento violento, que julga o ‘outro’ como responsável pela minha situação, de modo que a reação seja um desejo de punição, vingança e aniquilação daquela pessoa e/ou identidade.

Agonistic respect, as I construe it, is a social relation of respect for the opponent against whom you define yourself even while you resist its imperatives and strive to delimit its spaces of hegemony. Care for the strife and interdependence of contingent identities and the differences through which they define themselves, for instance, means that “we” cannot pursue the ethic that inspires us without contesting claims to the universality and sufficiency of the moral fundamentalisms we disturb (CONNOLLY, 2002, p. 155).

Para cultivar essa virtude e gradualmente mudar a maneira como lidamos com a diferença a nível individual, seria necessário um exercício de convencimento do corpo (FINLAYSON, 2010), a partir de técnicas relacionais do self, um mecanismo que se refere à mistura de sons, imagens, linguagens, gestos, palavras, ou seja, todos os elementos que constituem nossas experiências, os quais ficam gravados no self e que, juntos, definem a sensibilidade com a qual nosso pensamento, nossa percepção e nosso julgamento operam (LLOYD, 2010). Uma vez que esses elementos, no self, operam de forma coreografada e são fixados pela repetição, é através do trabalho nas linguagens do corpo que nossa forma de pensar pode ser modificada.

Esse trabalho interno de cultivo do respeito agonista é imprescindível para o desenvolvimento da outra virtude

democrática. A responsividade crítica é uma elaboração feita a partir do respeito agonista, pensada para abranger os grupos já existentes e legitimados em sua relação com os movimentos emergentes e as identidades minoritárias.

If the risky, disruptive politics of enactment is, as I contend, indispensable to identification and redress of social injuries, one of its conditions of possibility is cultivation of an ethos of critical responsiveness to social movements seeking to redefine their relational identities (CONNOLLY, 2004, p. xvi).

Mas, muito além de meramente reconhecer a aceitar novas identidades, a responsividade crítica engloba, também, um passo posterior: o de negociar as relações de coexistência, no âmbito social, com as identidades recém “sancionadas”. Toda vez que uma identidade coletiva alcança sua legitimação, mudanças inevitavelmente acontecerão de modo a afetar a estabilidade das identidades já consolidadas, e é nesse âmbito que a responsividade crítica figura mais profundamente enquanto virtude. A mudança na maneira de enxergar a diferença que Connolly tanto defende, opera, também, na compreensão de que a própria identidade do indivíduo é composta de *sites* diferentes de representações que, igualmente, pleiteiam hegemonia no interior do self. Dessa forma, a oscilação das estruturas sociais modificam os conjuntos simbólicos com os quais o indivíduo se identifica, dando vazão às diferenças que constituem sua própria identidade.

“To alter your recognition of difference, therefore, is to revise your own terms of self-recognition as well. Critical responsiveness thus moves on two registers: to redefine its relation to others a constituency must also modify the shape of its own identity” (CONNOLLY, 2004, p. xvi).

É nessa extensão que a responsividade crítica se diferencia da tolerância. Enquanto a primeira só é possível a partir do momento em que se reconhece a ambiguidade da relação

entre identidade e diferença, a segunda parte do pressuposto de que há um conjunto de identidades verdadeiras, “originais”, que, sendo hegemônicas, aceitam a existência de casos desviantes. A primeira fomenta a desconstrução da visão normalizadora da identidade, a segunda depende dela.

A nível institucional, o autor afirma, as virtudes cívicas do respeito agonista e da responsividade crítica seriam articuladas mediante negociações a serem operadas através de relações de micropolítica. “Agonistic respect and critical responsiveness are civic virtues that require both internal constituency cultivations and public negotiation. They emerge at the points of intersection between individual work and micropolitics” (CONNOLLY, 2005, p. 126).

Connolly tem consciência de que sua formulação teórica do pluralismo, e das virtudes cívicas que dele ramificam, é uma idealização facilmente contestável. Ele não acredita que seja possível chegar a um nível político e social onde não haja ressentimento. No entanto, existe a possibilidade de que cada vez mais pessoas ao menos compreendam a importância de afirmar as contingências que formam nossa existência, nossas identidades, nossa política. Outrossim, o autor não descarta o fato de que sua concepção de democracia agonista carregue em si alguns riscos. Uma vez que o ethos da pluralização e o fundamentalismo são duas maneiras, dispostas em uma mesma matriz, de lidar com a ambiguidade da identidade, é impossível garantir que, à proporção que a ética da generosidade seja cultivada, uma resposta fundamentalista violenta emerja como resposta. É por isso, Connolly argumenta, que a democracia funcionaria melhor “where the culture of genealogy has also gained a strong foothold” (CONNOLLY, 1991, p. 193), de modo que a conduta de questionar a naturalização e universalização de determinadas perspectivas se tornasse um costume.

#### 4. O PLURALISMO AGONISTA DE CONNOLLY NO CONTEXTO DO DEBATE

Como pudemos perceber no decorrer deste trabalho, Connolly usa das mais diversas influências para desenvolver sua teoria do ethos da pluralização. Da filosofia medieval à neurociência contemporânea, o autor junta as peças de sua obra utilizando conhecimentos das mais variadas áreas, no intuito de cunhar uma interpretação do mundo político que faça jus à complexidade e profundidade desse universo. Nesse sentido, o autor comumente ressalta alguns pontos das teorias e análises do pluralismo clássico que interpretam seu objeto de maneira demasiado simplista e/ou determinista.

Para Connolly, o pluralismo convencional, tanto empírico quanto normativo, teria se desenvolvido de maneira mais conservadora do que seus autores pressupunham. Ele desenvolve seu conceito de responsividade crítica como uma resposta ao que ele identifica como uma tendência presente nas teorias do individualismo liberal de enxergar o pluralismo como um status quo, um *fato*. De acordo com o autor, as teorias tradicionais garantem a diversidade dentro de um contexto de conflito específico, onde o pluralismo é valorizado, pois o consenso em torno de uma unidade apenas (em um deus, ou na nação) já não é algo viável. No entanto, o autor percebe, em boa parte dessas teorias, elementos de normalidade e monismo que continuam a ser reproduzidos, bem como um forte apego à territorialidade e ao agente racional e responsável típico do individualismo liberal (CONNOLLY, 2004).

This matrix not only sets the context within which plurality is appreciated; it also fixes stringent limits of reasonableness within which new claims to diversification are judged. Social pluralism, you might say, is often presented as an achievement to be protected, while the eruption of new drives to pluralization are often represented as perils to this achievement (CONNOLLY, 2004, p. xiv).

Uma das características das teorias tradicionais desse debate que teria influenciado uma visão limitada do pluralismo seria o forte apego à figura do Estado, da nação, ou do território enquanto principal local de ação política e referência identitária, fora da qual um considerável número de anormalidades é determinado. Tal concepção está intimamente ligada às noções de soberania do Estado, que, por sua vez, pressupõe a existência de uma identidade nacional que, em momentos extremos, comumente se ramifica em expressões violentas de nacionalismo e xenofobia. De acordo com Connolly, essa visão seria nada mais do que uma colonização da democracia pelo Estado, uma limitação de seus potenciais dentro de um território, sob os argumentos de responsividade pública e *accountability*.

[...] the state is the official center of self-conscious collective action. It is the institution of last recourse and highest appeal, the one that symbolizes what we are, for better or worse, and the one that enacts what we seek to be through its institutions of accountability and effectivity [...]. It is the site of the most fundamental division between inside and outside, us and them [...]. In the late-modern time the ideal of democracy sets the terms for state legitimacy. From another angle, the democratic ideal itself has been colonized by the state. (CONNOLLY, 1991, p. 201).

Com base no Estado, ou nação, enquanto demarcador dos limites do pluralismo cultural é necessário que exista também, internamente, limites dentro dos quais uma identidade coletiva seja considerada normal, ou uma ameaça. Nesse ínterim, é comum a determinação de um conjunto de identidades pública e abertamente marginalizadas, indignas e excluídas da participação social, que servem de parâmetro comparativo por meio do qual os padrões de identidade, liberdade e responsabilidade são medidos.

The state, as a pivotal embodiment of collective identity and the final agent of electoral accountability, must find ways to

elevate, depoliticize, stigmatize, or conceal the heterogeneous cast of the unemployed, the working poor, drug users, illegal aliens, and assorted dropouts if it is to sustain the role invested in it (CONNOLLY, 1991, p. 204).

Connolly acredita que esse determinismo nacional impõe pesados limites aos possíveis alcances de um ethos democrático. Segundo o autor, vivemos em uma época demasiado favorável para o cultivo de uma ética de generosidade mais afirmativa das contingências. Os avanços tecnológicos das últimas décadas e a globalização de mercados financeiros, comerciais, cinematográficos e etc., tem-nos colocado cada dia mais em contato com culturas e estilos de vida radicalmente diferentes. Hoje, as democracias mundiais se comprometem com causas que não se limitam às demarcações territoriais, como as questões ambientais, o perigo nuclear e as questões de raça e gênero ao redor do globo. Novos focos de participação política aparecem a todo momento, excedendo os apelos nacionais e/ou partidários. Não obstante, o contra fluxo das imposições de uma soberania nacional limita as capacidades do ethos democrático, fomentando o ressentimento que se consolida na criação de novas alteridades, novos perigos à soberania da nação e da identidade nacional.

If the democratic task of governance ever buries the democratic ethos of disturbance and politicization under the weight of national consensus, historical necessity, and state security, state mechanisms of electoral accountability will be reduced to conduits for the production of internal/external others against whom to wage moral wars (CONNOLLY, 2002, p. 153).

Vimos, na introdução, que grande parte da motivação dos autores do pluralismo convencional era desenvolver uma teoria que celebrasse a democracia e a diversidade em face dos governos autoritários que vinham ganhando força na Europa, bem como de fenômenos de intolerância como o Macartismo. Não

obstante, a sensação de Connolly é de que esses autores não “proceeded deeply enough into dominant presumptions within Euro-American culture” (CONNOLLY, 2004, p. xix), ou seja, não se aprofundaram na análise crítica de conceitos e ideias estabelecidos (e, na opinião de Connolly, contestáveis), tais como o Estado, a nação, a moralidade, o secularismo, entre outros. O perigo reside no fato de que, como afirma o autor, esses termos “set the frame for political reflection” (CONNOLLY, 1994, p. 2), mas, quando ausente uma análise genealógica de suas origens, ou das conotações absorvidas ao longo dos anos, carregam a interpretação política de uma conotação que comumente nos remete ao ressentimento dos ideais racionalistas e ontoteológicos. Não obstante, Connolly percebe, principalmente no que se refere aos empiricistas, certa negligência referente ao emprego desses conceitos. Ele afirma que a necessidade colocada pelo estudo político de determinar uma distinção clara e precisa entre o pensamento normativo e a análise empírica, acarretou em um considerável simplismo em relação à última.

The empiricist version, for instance, treats human beings as subjects or agents of knowledge; it treats things as independent objects susceptible to representation; it treats language as primarily a medium of representation, or, at least, a medium in which the designative dimension of concepts can be disconnected rigorously from the contexts of rhetoric/action/evaluation in which they originate (CONNOLLY, 2004, p. 6).

Por outro lado, Connolly identifica, igualmente, na teoria normativa do pluralismo tradicional, o que ele aponta como um desconhecimento do caráter paradoxal e complexo das relações de identidade e do sistema político. Connolly confere muita importância à condição da política enquanto devir, “that paradoxical politics by which new cultural identities are formed out of old energies, injuries and differences” e “changes the shape and contour of established identities as well”(CONNOLLY, 1996, p. 261), motivo pelo qual o autor direcionou diversas críticas às interpretações políticas ontoteológicas no interior do individualismo liberal que, objetivando um contexto isento de

perturbações, perigos e conflitos, reduziram a política a um papel mínimo e solaparam o terreno fértil das relações paradoxais da identidade.

Liberal individualism buries the paradox of difference first by insinuating too many dictates of a particular order into the identity of the normal individual and then by naturalizing the identity it has solidified. Liberal individuality evades the paradox by treating an ethic of individuality as if it were a political theory of identity/difference. (CONNOLLY, 1991, p. 87).

A concepção de pessoa de Rawls foi um dos pontos que atraíram a atenção de Connolly nesse sentido. Para Rawls, a perda de uma base transcendente que estipulasse os termos do bem comum, da justiça e da disposição dos elementos e estruturas sociais, no âmbito do pensamento filosófico, deveria ser contornada através do isolamento da concepção de justiça daqueles “irresolvable debates over the good” (CONNOLLY, 1996, p. 270). Para tanto, Rawls posiciona um sujeito preexistente centralizado no interior de seu conceito fixo de pessoa autônoma, dotada de uma sensibilidade moral que possibilitaria a justiça como uma prática interna. Connolly indica que alguns comentadores de Rawls afirmam que tendo como base essa concepção normativa de pessoa, os indivíduos reais poderiam visar a um desenvolvimento pessoal da melhor maneira possível. No entanto, Connolly não crê em uma concepção de justiça desconectada das, e anterior às, formações das particularidades dos indivíduos. O que o modelo de pessoa de Rawls faz é determinar, de antemão, todo um conjunto de identidades inaptas ao exercício da justiça.

But the very formality of this permission obscures how dense cultural differentiations and hierarchical ranking of types of self (identities) precede and shape the practice of justice. It deflects ethical attention from thick cultural determinations of what it is already inside,

marginal to, and excluded from personhood before justice as fairness appears on the scene (CONNOLLY, 1996, p. 270).

A teoria de Rawls instala os limites do pluralismo em uma concepção monosecular de moralidade (CONNOLLY, 2004, p. xiii), pautada na existência do indivíduo normal e, como outros representantes do pluralismo convencional, “fail to dramatize future possibilities here which are not presently in practice somewhere else”. No entanto, apesar das críticas, a intenção de Connolly não é quebrar com o pensamento liberal. Pelo contrário, ele, assim como muitos autores da democracia agonista, visa um projeto de radicalização do liberalismo democrático, partindo da substituição das ontoteologias por um agonismo que abraçasse as complexidades da política e das relações de identidade e desenvolvesse de maneira mais substancial o papel do cidadão na manutenção da dinamicidade da democracia, bem como abraisse espaço para as paixões, os conflitos e o pluralismo, em detrimento de ideias de neutralidade e consenso (COSTA & ZILIO, 2014).

Such a pluralization of pluralism does not depreciate the politics of governance through a state apparatus. Rather, it nudges the latter into critical relation with other dimensions of politics also essential to maintenance of the constitutive tension between pluralism and pluralization. Nor do such refashionings of the pluralist imagination supplant classical pluralist theory. These ventures, rather, draw upon traditional theory while reconfiguring some of its dimensions (CONNOLLY, 2004, p. xix).

Nesse sentido, Mark Wenman estaria correto ao apontar expressivas continuidades do pensamento pluralista tradicional nas obras de Connolly. De acordo com Wenman, “Connolly’s work is best understood as the resumption and enhancement of a distinct canon of pluralism in American political thought” (WENMAN, 2015, p. 55). O autor identifica, mais

especificamente nos escritores do pós-guerra, tais como David Truman, Charles Lindblom e Robert Dahl, uma antecipação de assuntos que se tornariam centrais no pensamento do teórico político. Em primeiro lugar, Wenman ressalta que a preocupação central de todo argumento de Dahl em ‘A Preface to Democratic Theory’ não seria a questão da estabilidade, mas do pluralismo enquanto mecanismo de autogoverno e prevenção contra a ascensão de regimes tirânicos. “Dahl put these objectives as follows: he said pluralism can help “minimise government coercion” of social life, “curb hierarchy,” “prevent domination,” and facilitate “mutual control”.” (WENMAN, 2015, p. 59). Ademais, Dahl é um dos primeiros a quebrar com a tradição de pensamento que determinava a democracia como governo “da maioria”, e aponta para o protagonismo das minorias nos processos democráticos, prevenindo para a possibilidade de articulação de algumas minorias, as quais “seek to use the instruments of government to “frustrate the ambitions of one another”” (WENMAN, 2015, p. 59). No entendimento de Wenman,

This depiction of modern democracy as a contest between minorities, and of pluralism as an ideal system of “minorities rule”—understood as a self-directing process of partisan mutual adjustment, free from the tyranny of any one constituency—is also the normative core of Connolly’s theory. In his recent writings, Connolly has argued that present day capitalist systems proliferate “minorities of many types” (WENMAN, 2015, p. 60).

Wenman credita à Connolly um aprofundamento na interpretação da questão das minorias: o ressentimento. Essa teria sido, na opinião de Wenman, uma das maiores inovações de Connolly no campo da teoria política e sua grande contribuição ao debate do pluralismo. Não obstante, a preocupação do teórico político acerca da possibilidade de “grupos poderosos” minarem as bases do pluralismo já era expressa por Dahl e Lindblom. Em “Who Governs?” O autor lembra que um dos pontos discutidos por Dahl foi justamente a questão da inerente instabilidade das

democracias plurais. “Neither the prevailing consensus, the creed, nor even the political system itself are immutable products of democratic ideas, beliefs, and institutions inherited from the past.” (DAHL, 2005, p. 325 apud WENMAN, 2015, p. 66).

De fato, o próprio Connolly afirmou na entrevista concedida a Chambers e Carver que há uma maior afinidade entre seu pensamento e os trabalhos mais recentes de Dahl.

Robert Dahl’s theory of pluralism presupposed a national consensus within which diversity along only one or two dimensions could operate, though I note with pleasure his recent effort to rethink the conception of political inquiry informing his early work. I think of him as an ally today (CONNOLLY, apud CHAMBERS & CARVER, 2008, p. 323).

Além do diálogo que Connolly travou com autores clássicos no interior do debate do pluralismo político, outros autores passaram a dialogar com Connolly, questionando alguns de seus pontos, ou reconhecendo-os enquanto reflexões de grande importância para o levantamento de novas questões mais congruentes com as mudanças contemporâneas.

#### **4.1. TRAVANDO DIÁLOGOS: RESPOSTAS ÀS REFLEXÕES DE CONNOLLY**

Como vimos, Connolly é um autor bastante complexo e inovador, tendo utilizado de referências incomuns na composição de seu pensamento. Dessa forma, muitas questões interessantes foram levantadas a respeito de algumas considerações feitas pelo autor. Aqui, vamos explorar algumas delas, dentre as quais se sobressaem as críticas de outra teórica política influente nessa nova corrente de pensamento agonista: Chantall Mouffe.

Mouffe é, possivelmente, a autora mais conhecida no campo de debate brasileiro, no que diz respeito aos autores que vem desenvolvendo teorias a respeito da democracia agonista. Influenciada, principalmente, pelo pensamento do jurista e filósofo político Carl Schmitt, Mouffe desenvolve sua teoria agonista objetivando “apreender a natureza do político” trazendo

ao cerne da questão os elementos de “poder e antagonismo” (MOUFFE, 2005, p. 19). Há muitas congruências entre o pensamento de Mouffe e Connolly, principalmente no que diz respeito à política como lócus de constituição e aprimoramento das identidades, e reconfiguração da hostilidade nas relações, transformando a figura do ‘inimigo’ em ‘adversário’. Não obstante, a autora afirma, em sua distinção teórica entre política (politics) e o político (the political), que o político é, essencialmente, a “dimensão do antagonismo inerente às relações humanas, um antagonismo que pode tomar muitas formas e emergir em diferentes tipos de relações sociais” (MOUFFE, 2005, p. 20). Para ela, a dimensão antagonista nunca desaparece, mas pode ser “sublimada” de maneira agonista pela política, a saber “o conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram [...] organizar a coexistência humana em condições que são sempre conflituosas porque são sempre afetadas pela dimensão do “político”” (MOUFFE, 2005, p. 20). Nesse sentido, a autora critica a visão política de Connolly, alegando que o teórico teria reduzido a política à ética, colocando ambas como dois elementos concordantes entre si. Para a autora, essa falha em reconhecer o antagonismo intrínseco ao próprio existir político

[...] blind us to the core reality of conflict and dissensus with which reflection on the political must begin [...]. The danger here, she warns, is that by not acknowledging reality, by insisting on a togetherness that is altogether chimerical, we actually increase the likelihood of ever-intensifying conflict (BREEN, p. 133 in SCHAAP, 2009).

James Martin (2010) endossa essa crítica e, instigado pela leitura de Mouffe e Ernesto Laclau, argumenta que, apesar da grande atenção que Connolly dispõe ao problema do mal, ele falha em não inserir o mal como uma grande narrativa.

Após os acontecimentos de 11 de setembro, Martin aponta que Connolly passou a revisitar a questão do mal que, agora, se apresentava de modo mais agressivo para o autor.

For evil is not now for Connolly the transgression of a pre-defined, wholly

incontestable moral order. Rather, it designates what we might define as a destructive nihilism, that is, the enforced withdrawal of its victims from an open horizon of being by the imposed negation of difference. (MARTIN, 2010, p. 136).

Não obstante a percepção de Connolly, Martin afirma que o autor não pensa, com vigor suficiente, em soluções mais substanciais para lidar com o problema do mal. Limitar-se a uma transformação ética seria insuficiente, em sua opinião, uma vez que seria uma solução pouco ofensiva para o perigo violento da disseminação do niilismo. Assim, o autor traz à tona a concepção de hegemonia, tal como desenvolvida por Mouffe e Laclau.

Laclau and Mouffe develop a more strategic account in which pluralism depends upon a hegemonic culture that assembles a common set of values over which we conflict [...]. Here, nihilism is figured as a series of mutual enemies (for instance, inequality, injustice, racism, and so forth) which are strategically conjoined (MARTIN, 2010, p. 140).

O autor parece concordar com Mouffe e Laclau acerca da necessidade, mesmo em meio a uma democracia mais aberta e plural, de identificar os elementos antagonistas e diferenciar os disputantes, dos inimigos que colocam em perigo a própria existência da democracia.

Moya Lloyd (2010) também levantou questionamentos acerca do elemento ético nas obras de Connolly, porém em outro sentido. Em artigo publicado no livro ‘Democracy and Pluralism: The Political Thought of William E. Connolly’, Lloyd, utilizando-se do trabalho da ativista negra Audre Lorde, mais especificamente seu artigo ‘Eye to eye: Black Women, Hatred, and Anger’, levanta algumas dúvidas em relação à ética da generosidade preconizada por Connolly e seu papel enquanto fomentador de um ethos democrático.

Lloyd concorda com muitos pontos trazidos por Connolly para compor sua teoria do ethos democrático, tais como a importância de se levar em conta a rede cérebro – corpo –

cultura, a maneira como o pensamento funciona (não de forma objetiva e racional, mas em camadas e em relação a diversos sistemas complexos internos e externos), o papel imprescindível do afeto e das paixões na formação da identidade e o link do cultivo de um ethos através das técnicas relacionais do self e a micropolítica. No entanto, ao juntar esses elementos e formar sua ideia de um ethos democrático que seja cultivado através de uma ética de generosidade, Lloyd afirma que Connolly poderia estar negligenciando o poder igualmente criador do ressentimento para esses ethos. Ao trazer a perspectiva de Lorde, a autora argumenta que para alguns corpos marginalizados e marcados pela violência desde tempos remotos, o cultivo de uma generosidade para com a vida talvez não fosse algo possível, ou ao menos, de fácil realização. Dessa forma, o questionamento que ela direciona a Connolly é o de que “the relation between generosity and resentment is more ambivalent, unpredictable and multifaceted (...) than he generally allows.” (p. 115).

Lorde, em seu artigo, explora o ódio e rancor das mulheres negras para com outras mulheres negras. Ela desenvolve essa percepção mostrando como a identidade negra, ao longo dos anos, foi produzida de modo a absorver o entendimento construído socialmente de que seu corpo seria odioso e perigoso.

Lorde's struggle suggests that the 'entanglements of identity with difference' that Connolly sees [...] as central to the 'rage against difference' (Connolly, 1995: xvii) might operate in different ways than he usually acknowledges. As Lorde's essay attests, it is not those whose identity differs from hers whom she resents, it is those with whom she shares an identity – Black women (LLOYD, 2010, p. 121).

A continuidade e repetição do racismo, articulado por uma 'economia de ódio', cristaliza a dor dentro das pessoas inseridas nessa economia, uma dor que, por ser parte da própria constituição da identidade dessas pessoas e da construção social de seus corpos não pode ser facilmente reconhecida e, conseqüentemente, não pode ser transformada em algo diferente (LORDE, 1984 apud LLOYD, 2010), principalmente uma

suposta generosidade. “Rather than assuming that ethical responsiveness is open to (almost) all as Connolly contends, Lorde demonstrates how racializing norms work restrictively to underwrite who is capable of ethical work on themselves” (LLOYD, 2010, p. 123). No entanto, uma vez que Connolly posiciona esse trabalho ético de cultivo de generosidade no self e, através das micropolíticas, nas coletividades e nas estruturas político-sociais, no centro de seu pensamento, Lloyd argumenta que a maneira ele desenvolveu sua teoria tornaria quase impossível o engajamento democrático dessas identidades marginalizadas. Dessa forma, o argumento de Lloyd é de que o ressentimento descrito por Connolly não necessariamente precisaria ser transformado em generosidade; transformar esse ressentimento em uma raiva contra as economias de ódio seria, igualmente, um meio legítimo de se engajar democraticamente, um meio “radically transformative” (LLOYD, 2010, p. 125). Não obstante, no mesmo livro há um artigo escrito por Connolly que parece responder à questão colocada por Lloyd.

Em ‘A world of becoming’ o autor descreve o que ele afirma serem duas formas de ressentimento diferentes: *resentment* e *ressentiment*. O primeiro estaria ligado, justamente, à indignação que surge dentro de nós diante de situações ou experiências de injustiça. Este seria o principal motor para as manifestações e movimentos importantes para a transformação do status quo, ao mesmo tempo em que seria, também, fomentador do ressentimento nos elementos que, conscientemente, ou não, fazem parte da identidade “opressora”. *Ressentiment*, por outro lado, seria “a feeling of profound resentment against the most general terms of human existence” principalmente as questões ligadas a “mortality, profound suffering, grief and the irreversibility of time that mark that condition” (CONNOLLY, 2010, p. 228). O segundo seria uma tentação existente na vida humana que se cristalizou em nossa moral, mas que poderia ser trabalhado através de uma visão mais generosa para com a própria condição dessa vida. O primeiro, por outro lado, seria um elemento arraigado à vida política e social, um sentimento indispensável, ainda que arriscado.

No campo brasileiro, José Swako também desenvolve algumas críticas a Connolly, bem como relembra um debate surgido entre o autor e Iris Young, teórica política que, juntamente com Connolly e Mouffe faz parte do “movimento

agonista” na teoria política. A crítica de Young, feita logo após a publicação de ‘Identity/Difference’, chama atenção ao caráter abstrato e desconexo das proposições do autor. Para ela, Connolly estaria desenvolvendo soluções meramente terapêuticas à questão do conflito na política (SWAKO, 2009). Na visão da autora, a teoria de Connolly não daria conta de realizar a tarefa fundamental da teoria política, a saber, “contribute an account of how institutions and political movements might construct their rules [...] and ends in hopes of fostering social and material conditions better enabling people to accept the difference in themselves and respect adversaries” (YOUNG, 1991, p.511 APUD SWAKO, 2009, p. 2), ao que o autor respondeu:

The book does consider tactics of the self applied to the self. But it does so in relation to cultivation of a democratic ethos in which interdependent and contending identities fold a greater degree of agonistic respect into mutual relations. Social movements are indispensable to this result. Young's inability to detect any "institutional" proposals in the book is determined by her reinstatement of the very personal/institutional dichotomy my reflection on identity\ difference relations loosens up” (CONNOLLY, 1991, p.129 apud SWAKO, 2009, p. 2).

Swako não concorda completamente com a colocação de Young, de que as soluções pensadas por Connolly não ultrapassariam o âmbito do terapêutico, porém admite uma limitação no pensamento do autor, principalmente em termos de estruturas de opressão, como a homofobia. A negligência para com as condições socioeconômicas e antropológicas nas quais são produzidas o ressentimento faz com que processos estruturais complexos de opressão deixem de ser pensadas “em dupla-chave, a um só tempo, estrutural-coletiva e individual-subjetiva” reduzindo todos esses processos a uma suposta “normalização ocidental” (SWAKO, 2009, p. 26-27).

Ao mesmo tempo em que fomentou críticas contundentes e importantes, o trabalho de Connolly, de modo geral, recebeu grande aceitação. A ousadia de suas reflexões,

começando pelas leituras que o inspiraram e demarcaram o pano de fundo de sua teoria, trouxeram um elemento novo para se pensar a questão do pluralismo.

Mark Blasius, ao publicar sua revisão da obra ‘Ethos of Pluralization’ figura as obras de Connolly como produto do próprio processo de pluralização global que ele preconiza (BLASIUS, 1997). Blasius compreende que, muito mais do que uma contribuição ao pensamento político, o trabalho de Connolly se faz fundamental para nosso entendimento do mundo.

With his theorization of a political ethos in which the common good is enacted through relationships of difference, Connolly contributes mightily to the development of this concept for political philosophy and to our understanding of the world in which we live (BLASIUS, 1997, p. 717).

Já Alan Finlayson, na introdução de ‘Democracy and Pluralism’, livro por ele organizado e que conta com a participação de diversos autores, cujos artigos giram em torno das reflexões de Connolly, coloca o autor como “the most interesting and original North American political theorist of his generation” (FINLAYSON, 2010, p. 1). Na opinião de Finlayson, ainda que Connolly tenha buscando informações das mais diversas áreas (incluindo as ciências biológicas e a teologia) para compor seu pensamento, ele o faz de maneira a permanecer substancialmente um pensador político em consonância com as questões mais contemporâneas, contemplando-nos com uma maneira distinta de interpretar o (e agir no) mundo político-social e o desenvolver da humanidade nessa esfera, permanecendo, contudo, “part of an American tradition” (FINLAYSON, 2010, p. 1). Ao longo do texto, Finlayson nos mostra a característica visceral e realista dos escritos do autor, cuja principal motivação seria a maneira como o autor incorpora à sua escrita um tom bastante pessoal, revelando como opera seu interesse na maneira como as perspectivas, paixões e objetivos das pessoas se incorporam a suas práticas e interpretações políticas.

Connolly appreciates the ways in which the interaction of subjective dispositions

(with each other and with the situations in which they find themselves) can transform not only substantive perceptions but also how perception is understood, how it is responded to [...]. To think that we can overcome these by some act of rational will (as if it were entirely separate from our visceral emotional experience) is to misunderstand the nature and potential of such encounters (FINLAYSON, 2010, p. 3).

Finlayson identifica que, para Connolly, essas interações que ocorrem em nós durante um momento de pesquisa e produção acadêmica podem ser identificadas, de maneira ambivalente, enquanto oportunidades criativas, ou destrutivas. Reconhecê-las e afirmá-las é abrir a possibilidade para que elas formem uma importante base de inspiração.

De toda forma, é difícil negar o papel inovador de Connolly no campo político. Mais especificamente para o objeto aqui estudado, as contribuições de Connolly deram um novo tom, ressignificando ideias antigas e reformulando questões contundentes, abrindo, assim, a possibilidade para novos diálogos, enriquecendo um debate que se faz mais atual do que nunca.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para compreender o pluralismo de Connolly é necessário, antes, entender a maneira como o autor desconstrói os principais conceitos que compõem grande parte dos diálogos acerca do tema, a saber: a moral, a identidade, a diferença, a democracia, o indivíduo e, acima de tudo, a própria ideia de política.

Connolly rejeita o apelo a conceitos prontos, inquestionáveis e estabelecidos no curso histórico do pensamento político. No contato com o método genealógico empregado por Nietzsche e Foucault e do pragmatismo de William James, Connolly reconstrói cada um desses conceitos de modo a demonstrar o caráter essencialmente construído e contingente deles, bem como os elementos de ressentimento cravados na raiz do pensamento moral a partir do qual esses conceitos foram preenchidos de significado no decorrer dos séculos. Como vimos ao longo deste trabalho, Connolly absorveu muito da crítica de Nietzsche à moral cristã, hegemônica nas democracias ocidentais. O filósofo alemão identificava na moral cristã a consolidação de um longo período de decadência do homem, iniciado com a “revolução escrava na moral”, na antiguidade. Para Nietzsche, a moral do escravo e do sacerdote teria se desenvolvido de maneira antinatural, negando as contingências da existência humana, bem como tudo aquilo que remetesse à animalidade no homem (as paixões, os impulsos, a conquista, o domínio), de maneira a domesticar o ser humano. Absorvida pelo cristianismo, ela passou a ser sinônimo de moral em si.

[...] muitas outras morais, sobretudo mais elevadas, são possíveis ou deveriam sê-lo. Mas contra semelhante “possibilidade”, contra semelhante “deveriam” essa moral se defende com todas as forças: ela diz obstinada e implacavelmente “eu sou a própria moral e nada mais é moral!” (NIETZSCHE, 2014, p. 127).

Não obstante, vimos como Connolly (seguindo o raciocínio do alemão) argumenta no sentido de que essa moral agiria de forma tirânica, em muitos aspectos, mas principalmente,

salienta o autor, em dois níveis: para com o indivíduo e para com a diferença. Neste solo, a filosofia e as ciências humanas, bem como o ethos democrático de grande parte das democracias ocidentais – ainda que Connolly comumente se utilize da democracia estadunidense como exemplo – se desenvolveram de maneira a cristalizar e naturalizar esse ressentimento. O teórico político vê nas pretensões do indivíduo racional e agente responsável, na política enquanto consenso e estabilidade e na harmonia completa entre indivíduo e sociedade como finalidade primordial, heranças dessa moral de ressentimento. Nesse ínterim, a experiência da identidade foi sendo construída de modo essencialista, onde, para ter a certeza de que os fundamentos que constituem minha identidade são os verdadeiros, eu nego aquilo que se diferencia de mim e o estabelecimento enquanto irracional, anormal, maligno. A política perde seu caráter ambíguo, onde os principais conflitos da sociedade são trabalhados, e passa a ser minimamente considerada, reduzida, ora à esfera do jurídico, ora a instituições e mecanismos territoriais.

Dessa forma, inspirado pela leitura de filósofos como Nietzsche, Foucault e William James, bem como pelas produções recentes em campos de conhecimento diversos, como a neurociência, a psicologia e a biologia, Connolly passa a revisitar todo um conjunto teórico, de Santo Agostinho a John Rawls, identificando no pensamento de diversos autores os ecos desse impulso moral à negação da condição humana, dos conflitos, ambiguidades e paradoxos da complexa teia de relações entre identidade, diferença, política, democracia e pluralismo. O autor, então, desenvolve sua teoria, pronunciada pela análise crítica dos próprios conceitos do discurso político que formam a base para todo o modo de pensar de autores notórios.

A política na teoria de Connolly, como vimos, é um sistema aberto, inserido em um mundo formado por conexões entre uma diversidade de sistemas abertos. Inerente a ela está a mudança, a impermanência, a instabilidade e o conflito. Durante séculos, o autor aponta, essas características foram negadas por uma crença visceral na harmonia. A harmonia em contraponto à aflição da existência parece ser a ideia de onde floresceram ideais que perpetuaram na história do pensamento político, tais como o consenso, a ordem moral transcendente, o imperativo racional, entre outros. No indivíduo, a convicção na harmonia, unida à doutrina forte da responsabilidade, acarretou em profundas

reverberações no self e nas relações entre identidade e diferença. Opondo-se a essa visão, Connolly traz o argumento do ser humano como o animal incompleto, cujo desenvolvimento das potencialidades seria mais bem estimulado por sua inserção em um contexto social, através da construção de uma identidade. Essa, por sua vez, só pode ser estabelecida “in relation to a series of differences that have become socially recognized” (CONNOLLY, 1991, p. 64). Dessa forma, Connolly salienta a importância da diferença para a identidade, a interdependência entre ambas, e traz, também, a compreensão da identidade enquanto “multiple disjunctions in need of politicization as well as unities that enable life” (CONNOLLY, 1991, p. 163), abrindo espaço para a identificação de diferenças e pontos de tensão (principalmente entre o self e as disposições e normas sociais enrijecidas) na própria identidade. Toda a teoria democrática de Connolly gira em torno desses paradoxos e ambiguidades, sendo que, para ele, a própria democracia é uma formulação ambígua entre o que “está” e o devir, entre o status quo que foi conquistado e a constante necessidade de mudanças em suas estruturas, para abarcar a inevitável eclosão do novo. Dessa forma, ele adapta o agonismo Nietzscheano, a interpretação do universo enquanto pluralismo e as considerações de Foucault acerca do indivíduo para cunhar um conceito de democracia plural que se contraponha às tendências de normalização e se constitua de maneira a possibilitar que o indivíduo se desenvolva de maneira mais realista com a sua condição e a política funcione de modo a afirmar o conflito, trabalhando-o de modo produtivo, ao invés de negá-lo.

Connolly afirma que seu objetivo é reinventar o imaginário pluralista e, para tal, juntamente com a utilização crítica dos conceitos que, simultaneamente, compõem o pluralismo e são compostos por ele, o autor se utiliza de uma linguagem normativa que conduz sua visão a uma instância ética, onde um ethos de pluralização seria o principal componente para o cultivo de um sentimento democrático. Na obra de Connolly é perceptível a importância que ele confere à questão do ethos democrático, principalmente nos momentos em que o autor argumenta pela necessidade de mudança. Muito mais do que uma teoria do sistema democrático, ou das instituições democráticas, o pensamento de Connolly nos remete ao *ethos* democrático, a uma sensibilidade para com o cultivo de valores. É principalmente

nesse âmbito que se desenvolve sua teoria do pluralismo, ou, como o próprio autor coloca, do ‘ethos da pluralização’. Para compô-la, ele cria seus próprios conceitos de virtudes cívicas: o respeito agonista e a responsividade crítica. Estes irão operar na relação da identidade com a diferença, o primeiro enquanto exercício individual nas técnicas do self, o segundo enquanto micropolítica nas relações entre as identidades estabelecidas e as que virão a surgir, e, a nível institucional, influenciarão os mecanismos estruturais do pluralismo em face de novas identidades a serem incluídas no panorama político.

É nesse ethos que uma ética de generosidade pode ser cultivada, substituindo, aos poucos, o ressentimento com o qual se desenvolvem indivíduos, cidadãos, relações sociais e instituições políticas. A impressão que se tem ao aprofundar-se no pensamento do autor é de que o ponto de partida para tal mudança seria a relação com a identidade e os três níveis em que ela pode ser trabalhada: individualmente, coletivamente e institucionalmente.

A pluralizing culture embodies a micropolitics of action by the self on itself and the small-scale assemblage upon itself, a politics of disturbance through which sedimented identities and moralities are rendered more alert to the deleterious effects of their naturalizations upon difference, a politics of enactment through which new possibilities of being are propelled into established constellations, a politics of representational assemblages through which general policies are processed through the state, a politics of interstate relations, and a politics of nonstatist, cross-national movements through which external/internal pressure is placed on corporate and state-centered priorities. (CONNOLLY, 2004, p. xxi).

A aproximação com a obra de Connolly faz com que as palavras de Finlayson façam sentido: Connolly é, de fato, um teórico político original e inovador. A maneira como ele desenvolve seu discernimento a respeito do ressentimento, da

doutrina forte da responsabilidade e da relação conflituosa entre identidade e diferença nos proporciona uma maneira diferente de enxergar e compreender o universo político, os conflitos entre identidades e os movimentos de intolerância que crescem à proporção com que enfraquecem as barreiras territoriais na modernidade globalizada. Sua releitura do agonismo e do devir e sua teoria acerca da democracia agonista “pluralizante” vão diretamente de encontro ao liberalismo tradicional, desmistificando a dicotomia entre individualismo e comunitarismo, contudo, sem romper com essa linha de pensamento: mais do que isso, o autor pretende radicalizá-la e torna-la mais apta às demandas atuais.

Ainda que alguns pontos no pensamento do autor pareçam carecer de uma reflexão mais profunda (como a questão da desigualdade social, o lugar da hegemonia no ethos da pluralização e o conflito entre democracia e território), muito se pode produzir nesse sentido a partir de suas reflexões. A conotação ética de seu pensamento, ainda que para alguns, como vimos, seja insuficiente para analisar a realidade política, se faz muito importante quando pensamos a postura crítica do autor, principalmente no que se refere a identificar a influência da moralidade nas estruturas do pensamento e nos termos do discurso político. Ao longo da leitura, diversos pontos me chamaram atenção para fins de estudos posteriores, como sua análise cuidadosa da relação paradoxal entre identidade e diferença e suas críticas ao modelo de indivíduo preconizado por individualistas e comunitaristas. No que se refere ao pluralismo, as considerações de Connolly, juntamente com os autores e autoras do pensamento agonista, só fazem enriquecer e instigar as reflexões. Sua inserção no Brasil poderia contribuir no sentido de atualizar e trazer à tona maneiras distintas de se interpretar nossa realidade política.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, J. da & ZILIO, L. O *agon* entre os agonistas: controvérsias sobre conflito e pluralismo. In: Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política, 9, Brasília, 2014. Anais Eletrônicos... Brasília, 2014, p. 1-35. Disponível em: <<http://www.encontroabcp2014.cienciapolitica.org.br/site/anaiscomplementares?AREA=15>>

CHAMBERS, Samuel A. & CARVER, Terrel. William E. Connolly: Democracy, Pluralism and Political Theory. Abingdon: Routledge, 2008.

CONNOLLY, W. A world of becoming. In: Democracy and pluralism: the political thought of William E. Connolly. Alan Filayson (Org.). Abingdon: Routledge, 2010, p. 222-235.

CONNOLLY, W. Suffering, Justice, and the Politics of Becoming. Culture, Medicine and Psychiatry, Netherlands, vol. 20, p. 251-277, 1996.

CONNOLLY, William. Identity \Difference: Democratic negotiations of political paradox. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

CONNOLLY, William. Pluralism. Durham: Duke University Press, 2005.

CONNOLLY, William. Political Theory and Modernity. 2. ed. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

CONNOLLY, William. Politics and Ambiguity. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1987.

CONNOLLY, William. The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality. Maryland: Rowman & Littlefield, 2002.

CONNOLLY, William. The Ethos of Pluralization. Minnesota: University of Minnesota Press, 2004.

CONNOLLY, William. The Terms of Political Discourse. 3. ed. Oxford: Blackwell, 1994.

COSTA, H. Democracia e participação na teoria pluralista. *Cronos*, Natal, vol. 8, n. 1, p. 215-228, jan./jun. 2007.

DANNER, L. O Fato do Pluralismo em Rawls: sobre a fundamentação da sociedade política. *Estudos Filosóficos*, São João del Rei, n. 5, p. 155-173, jul./dez. 2010.

DAHL, Robert. *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: Chicago University Press, 2006.

DAHL, Robert. *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs. Control*. Yale: Yale University Press, 1982.

DAHL, Robert. *Poliarquia: participação e oposição*. Tradução de Celso Pacionik. São Paulo: Editora USP, 2005.

FARRELLY, Colin. *Contemporary Political Theory: A reader*. London: SAGE, 2007.

FINLAYSON, Alan. Introduction: Becoming Plural. In: *Democracy and pluralism: the political thought of William E. Connolly*. Alan Filayson (Org.). Abingdon: Routledge, 2010, p. 1-19.

HELD, David. *Modelos de Democracia*. 3. ed. Tradução de María Hernández. Madrid: Alianza, 2012.

HOWARTH, D. Ethos, Agonism and Populism: William Connolly and the Case for Radical Democracy. *Political Studies Association*, UK, vol. 10, p. 171-193, 2008.

JAMES, William. *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*. [S.I]: Project Gutenberg , 2004.

LLOYD, M. Hate, loathing and political theory: Thinking with and against William Connolly. In: *Democracy and pluralism: the political thought of William E. Connolly*. Alan Filayson (Org.). Abingdon: Routledge, 2010, p. 114-128.

MARTIN, J. Connolly on pluralism and evil. In: Democracy and pluralism: the political thought of William E. Connolly. Alan Filayson (Org.). Abingdon: Routledge, 2010, p. 129-143.

MIGUEL, L. Consenso e conflito na teoria democrática: para além do “agonismo”. Lua Nova, São Paulo, n. 92, p. 13-43, ago. 2014.

MOUFFE, C. Por um Modelo Agonístico de Democracia. Sociologia Política, Curitiba, vol. 25, p. 11-23, nov., 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. A Genealogia da Moral. Tradução de Mário Ferreira Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos. 3. ed. Tradução Pedro Sússekind. [S.I]: 7 Letras, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculo dos Ídolos: Ou como se filosofa com o martelo. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2009.

RAMOS, C. (2012). Aristóteles e o sentido político da comunidade ante o liberalismo. KRITERION, Belo Horizonte, n. 129, p. 61-77, jun. 2014.

104

SCHAAP, Andrew. Law and Agonistic Politics. England: Ashgate, 2009.

SZWAKO, J. É a diferença o novo pluralismo? In: Encontro Anual ANPOCS, 33, Caxambu, 2009. Anais Eletrônicos... Caxambu, 2009, p. 1-29. Disponível em: <[http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_details&gid=2068&Itemid=229](http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=2068&Itemid=229)>

WENMAN, M. William E. Connolly: Resuming the Pluralist Tradition in American Political Science. *Political Theory* [S.1], vol. 43 (I), p. 54-79, fev. 2015.