

O REPUBLICANISMO DEMOCRÁTICO AGONÍSTICO DE CHANTAL MOUFFE

CHANTAL MOUFFE'S AGONISTIC DEMOCRATIC REPUBLICANISM

GERALDO DAS DÔRES DE ARMENDANE¹
(IFPI/BRASIL)

RESUMO

Este artigo discute o modelo republicano *cívico* de democracia *agonística* de Chantal Mouffe. Mostraremos que falta à concepção republicana de democracia mouffeana bases normativas para a participação ativa da cidadania democrática na comunidade política. O texto divide-se em três partes: a primeira reconstrói o republicanismo *cívico* de Mouffe; a segunda apresenta a democracia radical *agonística* mouffeana; e, por fim, ele demonstra os limites desse modelo republicano de democracia *agonística*.

PALAVRAS-CHAVE: Republicanismo *cívico*; Democracia radical *agonística*; Chantal Mouffe; Segundo Wittgenstein.

ABSTRACT

This article examines the *civic* republican model of *agonistic* democracy in Chantal Mouffe. We will show that the republican conception of Mouffean democracy lacks normative bases for the active participation of democratic citizenship in the political community. The text is divided into three parts: the first reconstructs Mouffe's *civic* republicanism; the second presents the Mouffean *agonistic* radical democracy; and, finally, it demonstrates the limits of this republican model of *agonistic* democracy.

KEYWORDS: Civic republicanism; Agonistic radical democracy; Chantal Mouffe; Second Wittgenstein.

Introdução

Neste artigo, discutiremos o republicanismo *cívico* e a democracia radical *agonística* de Chantal Mouffe. O texto visa demonstrar o déficit normativo no projeto republicano democrático *agonístico* mouffeano. Para isso, busca-se, primeiramente, reconstruir o republicanismo *cívico* de Mouffe. Em segundo, apresentar a democracia radical *agonística* dessa teórica política belga; e, por fim, demonstrar os limites do republicanismo democrático

agonístico mouffeano, bem como a proposta de superação do déficit normativo desse projeto republicano de democracia agonística.

O republicanismo *cívico*

Mouffe (1992, 227-228) sustenta um tipo de republicanismo *cívico* que valoriza a inserção e participação da cidadania democrática ativa em uma comunidade política, buscando articular direitos individuais e projeto político democrático radical *agonístico*. Dessa forma, a participação política de cidadãos engajados seria incompatível com a liberdade dos modernos, entendida como ausência de coerção, ou seja, como *liberdade negativa*.

Ela se opõe tanto ao liberalismo, que articula a identidade dos cidadãos como indivíduos “atomizados” em uma comunidade política; quanto ao comunitarismo, que sustenta a ideia de uma comunidade política que busque anular a identidade dos indivíduos. Em outras palavras: Mouffe considera que “o liberalismo contribui para a formulação da noção de cidadania universal, baseada na ideia de que todos os indivíduos nascem livres e iguais, e reduziu também a cidadania a um mero *status* legal e na garantia dos direitos individuais contra o poder do estado” (MOUFFE, 1992, 227); e o comunitarismo, por sua vez, contribui para uma noção substantiva de cidadania.

O republicanismo *cívico* de Mouffe reconhece o valor da participação política da cidadania democrática e atribui a ele função central para a inserção dos cidadãos na comunidade política. Vale destacar que a visão republicana mouffeana foi influenciada pela tradição hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, o pensamento político de Michael Oakeshott e pelos novos estudos do republicanismo clássico de Quentin Skinner.

A hermenêutica gadameriana concebe a construção do sujeito político como uma unidade fundamental entre *pensamento*, *linguagem* e *mundo*, inserido no seio de uma dada *tradição*. Assim, ao propor uma compreensão de cidadania que requer um distanciamento do ser humano de seu presente para se libertar de sua inserção na história, a razão iluminista desacreditou a tradição.

Essa concepção gadameriana de tradição, entretanto, foi fundamental para a formação da ideia de comunidade política em oposição ao individualismo liberal que concebe o homem como um ser “desencarnado” da tradição de uma comunidade política. A partir dessa perspectiva, Mouffe chama a atenção para a necessidade de distinguir tradição de tradicionalismo.

Para ela, o tradicionalismo consiste em um forte apego ao passado e

uma forte rejeição aos avanços da revolução democrática moderna; ao passo que a tradição, por sua vez, possibilita ao ser humano pensar a sua inserção na história com o olhar no presente que sempre se renova. Mouffe concebe ainda homem como sujeito histórico de uma tradição formada por uma série de discursos existentes, tornando possível a sua atuação na comunidade política. Por isso, a tradição deve ser afirmada, abraçada e cultivada por todos os membros de uma comunidade política. Finalmente, a autora considera que a ideia de tradição se converte num conjunto de jogos de linguagem constitutivos de uma comunidade política (MOUFFE, 1999, 36-38).

O republicanismo cívico de Mouffe teve também influências de Michael Oakeshott. Em sua obra *On human conduct*, esse pensador político inglês distingue os conceitos de *societas* e *universitas*, que prevaleceram no fim da Idade Média. Para ele, esses dois conceitos constituíram as duas formas de associação que podem representar interpretações alternativas do Estado moderno. Por um lado, *universitas* indica engajamento numa empreitada com vistas a buscar uma proposta substantiva ao promover um interesse comum entre os indivíduos; e, por outro, *societas* ou “associação civil” significa relacionamento formal em termos de regras e não uma mera relação substantiva em termos de ação comum. Essas regras prescrevem normas a serem inscritas nas satisfações e realizações de ações que são frutos das escolhas dos indivíduos numa comunidade política.

O laço que une os agentes de uma *societas* constitui uma relação em que cada agente se reconheça como *socius*, ou melhor, como membro de certo tipo identificável de associação, na qual cada um deve prestar lealdade um ao outro e reconhecer uma autoridade em certas condições para agir com vistas a atender aos interesses comuns ou “públicos”. Oakeshott denominou os interesses públicos de *respublica*. O caráter moral da *respublica* se define em termos de *bonum civile*. Mouffe observa que na ideia de moral em Oakeshott não se trata de concepção no sentido abrangente de princípios morais, mas no sentido ético-político (MOUFFE, 1992, 233).

Segundo Mouffe, o paradoxo a ser resolvido no pensamento político contemporâneo é a relação entre a maximização da liberdade individual e a busca do bem comum. Em outros termos, o republicanismo cívico defendido por Oakeshott busca solucionar o falso dilema entre o primado da nação de liberdade negativa dos pensadores liberais e a prioridade da noção de bem comum dos comunitaristas. Para o republicanismo clássico, a “liberdade” veio conotar tanto a independência política quanto o autogoverno republicano (MOUFFE, 2009, 29). Com isso, a liberdade individual na tradição do pensamento republicano está incorporada a uma

discussão mais ampla do *vivero libero*, que consiste no ideal do “estado livre” e do “modo livre de viver”.

Além de Oakeshott, o republicanismo cívico de Mouffe foi influenciado pelos novos estudos de Quentin Skinner. Esse autor adota a vertente do republicanismo clássico dentro da tradição derivada da filosofia moral romana especialmente de escritores como Lívio, Sulústio e, sobretudo, Cícero; do Renascimento; e de Maquiavel, em sua obra *Discorsi*. Para Skinner (1993, 112), os humanistas foram capazes de construir uma defesa ampla de virtudes especiais das republicanas, cujos valores da liberdade política e da cidadania participativa somente podem ser sustentados no interior de um sistema eletivo de regras republicanas.

Skinner (1996, 78) sustenta que o argumento fundamental do *Discorsi* de Maquiavel é a *liberdade*. Nessa obra, Maquiavel enaltece os antigos romanos por conseguirem se libertar de seus soberanos e, mediante isso, alcançaram a grandeza graças ao ideal da liberdade republicana. Nesse sentido, não foram os aristocratas, mas os plebeus que cultivavam uma vontade mais firme de viver em liberdade, porque o povo pode bem menos do que os poderosos ter a esperança de usurpar a autoridade. Assim, se “os plebeus têm o encargo de zelar pela salvaguarda da liberdade, é razoável esperar que o cumpram com menos avareza, e que, não podendo apropriar-se do poder, não permitam que outros o façam” (MAQUIAVEL, 2000, 33).

Maquiavel associa a liberdade de um povo à ideia de cuidado com o bem-estar, ou seja, o bem viver de um povo consiste no desejo de viver a liberdade com o seu próprio estilo de vida. Assim, no contexto do republicanismo cívico, o benefício comum em viver num “estado livre” é que todos desejam o poder de desfrutar em liberdade de seus próprios bens e escolherem o seu modo de viver (SKINNER, 1992, 216-221). De acordo com Maquiavel:

Como dissemos, todos os Estados e cidades que vivem sob a égide da liberdade, em qualquer lugar, têm sempre o maior êxito. A população é mais numerosa, porque os casamentos são mais livres e desejáveis; cada um tem todos os filhos que pode manter, porque não teme perder o patrimônio, e sabe que eles não serão escravos, mas sim homens livres capazes de chegar, pelas suas qualidades, às posições mais elevadas. Multiplicam-se então as riquezas: as que a agricultura produz e as que derivam da indústria. Todos se empenham em aumentar seus bens, seguros de que poderão gozá-los; em consequência, empenham-se em conseguir o que vai favorecer a cada um em particular e a todos de modo geral,

crescendo assim, cada vez mais, a prosperidade pública. O contrário acontece nos países que vivem sem liberdade: quanto mais cruel sua servidão, mais lhes falta a prosperidade. E dentre todas as formas de servidão, a pior é a que reina nas repúblicas (por comparação com as monarquias): em primeiro lugar, porque é mais duradoura e oferece menor esperança de remédio; também porque o objetivo das repúblicas é o seu fortalecimento, com prejuízos de tudo mais (MAQUIAVEL, 2000, 200).

Nessa passagem do *Discorsi*, Maquiavel chama a atenção para a necessidade de relacionar a estabilidade e a prosperidade de um Estado ou de uma cidade às condições de liberdade de seu povo. Para o pensador político florentino, o fortalecimento político de uma república passa necessariamente pelo sentimento de bem-estar de seu povo, porque cada cidadão pode escolher a quantidade de filhos que pode ter, não teme perder o seu patrimônio, sabe que não será submetido à escravidão. Com isso, multiplicam-se as riquezas tanto na agricultura quanto na indústria e no comércio. Em outras palavras, a noção de liberdade presente no *Discorsi* de Maquiavel consiste na capacidade dos indivíduos de perseguirem seus próprios objetivos, ou seja, de seguirem os seus “humores” (*humori*). Isso deve acontecer conjuntamente com a afirmação da necessidade de assegurar essas condições de liberdade para evitar a coerção e a servidão.

Para tanto, é indispensável que os indivíduos cumpram certas funções públicas e cultivem determinadas virtudes cívicas. Explicando melhor, se alguém exerce as virtudes cívicas e serve ao bem comum, o faz tão somente para garantir certo grau de liberdade individual que lhe permita perseguir os seus próprios fins. Dessa forma, Mouffe (1999, 41) considera que a articulação maquiaveliana entre a ideia de liberdade individual e a antiga concepção de liberdade política é fundamental para o desenvolvimento de um projeto republicano democrático *agonística*.

A democracia radical *agonística*

Os fundamentos teóricos da democracia radical *agonística* de Mouffe estão delineados em *Hegemonia e estratégia socialista*, escrita nos anos de 1980, por Laclau e Mouffe. Essa obra sustenta a tese de que a objetividade social é constituída mediante os atos de poder. Com isso, a relação de poder não deve ser considerada como mera relação externa que ocupa espaço entre duas identidades pré-constituídas, mas constitutiva das mesmas identidades num terreno sempre contingente e precário das relações sociais

e políticas.

Laclau e Mouffe se propõem, então, a revisitar algumas categorias clássicas do marxismo à luz dos desdobramentos de novos problemas emergentes nas sociedades democráticas contemporâneas que, por sua vez, levam à sua *desconstrução*. Assim, categorias como *classe* e *revolução*, por exemplo, que são revisitadas e novos conceitos trabalhados. A partir dessa perspectiva, os autores se definem como *pós-marxistas*. Para eles, muitos dos antagonismos sociais e questões cruciais são externos aos *discursos* do marxismo clássico e, por isso, não devem ser mais conceituados à luz das categorias filosóficas marxistas.

Embora o marxismo seja pertinente como crítica das estruturas injustas e iniquidades econômicas nas sociedades contemporâneas, Laclau e Mouffe estão certos ao revisitarem as categorias clássicas marxistas, pois entendemos que esses conceitos não conseguem dar conta da complexidade e exigências dos novos tempos, que demandam novas práticas de abordagens no enfrentamento político dos desafios dessa nova fase do capitalismo, caracterizada pela globalização financeira do capital.

Uma das principais categorias trabalhada por Laclau e Mouffe é o conceito de *hegemonia*, que lhes fora emprestado do filósofo político italiano Antonio Gramsci.² Segundo os autores, a hegemonia é constitutiva de toda ordem social e política que está incorporada na sociedade como o produto de uma série de práticas cujo objetivo é estabelecer a ordem num contexto social sempre contingente e precário. Assim, uma ordem social e política é criada e os sentidos das instituições são fixados através das “práticas de articulação hegemônica” (MOUFFE, 2013, 1-2). Em outras palavras, uma ordem política sempre pode ser diferente, pois há sempre a possibilidade de ser de um outro modo; e toda ordem social implica a exclusão de outras possibilidades em um dado momento e é aceita como uma ordem natural, resultado de práticas hegemônicas sedimentadas de poder.

Mouffe distingue também o “político” da “política”.³ Para isso, ela recorre à categoria da filosofia existencial heideggeriana situando a “política no nível ‘ôntico’ e o ‘político’ no nível ‘ontológico’”. Mouffe (2015, 8) considera que a incapacidade de pensar politicamente os problemas que afligem as democracias é decorrente dessa falta de compreensão do político em sua dimensão ontológica. Melhor dizendo: o “político” e o “social”, para a autora, possuem *status existenciais*, cujas dimensões são indispensáveis para a vida em sociedade. O “político” em seu estatuto ontológico tem uma dimensão antagonística de poder que pode assumir muitas formas e emergir de várias relações sociais. Dessa forma, a dimensão do político jamais pode ser erradicada da esfera pública, pois ela é constitutiva das

relações hegemônicas de poder inerentes às diversas relações sociais e políticas humanas.

A partir das leituras do pensamento político de Carl Schmitt, Mouffe defende um modelo republicano cívico de democracia radical *agonística*, que concebe a cidadania democrática radical como identidade política que, por sua vez, pressupõe a *diferença*. Nesse aspecto, porém, gostaríamos de destacar os limites de uma política identitária. É possível diagnosticar duas situações problemáticas: primeiro, ela pode levar ao fechamento às diferenças e alteridades, colocando em risco o pluralismo democrático e a convivência pacífica entre os povos; em segundo, uma identidade política pode levar a naturalizar e sedimentar as relações hegemônicas de poder predominantes nas sociedades contemporâneas. Aqui, vale enfatizar que, para Mouffe, as identidades coletivas são construídas em solos contingentes e precários da vida política democrática.

As objeções radicais schmittianas ao pensamento liberal presentes no *Conceito do político* influenciaram o pensamento político de Mouffe, sobretudo nas críticas dirigidas ao individualismo metodológico e ao racionalismo moderno, que marcaram o pensamento liberal. Nessa obra, o pensador alemão argumenta que, sendo o ponto de referência para o liberalismo, todo individualismo precisa negar o político. De maneira sistemática, o pensamento liberal evita ou ignora o Estado e a política, movendo-se numa típica polarização entre duas esferas heterogêneas, a saber: ética e economia, intelecto e comércio, educação e propriedade. Em síntese, essa desconfiança do liberalismo em relação ao Estado e à política, segundo Schmitt, é facilmente explicada pelos princípios segundo os quais o indivíduo precisa continuar sendo *o terminus a quo e terminus ad quem*.

Mouffe foca nas críticas de Schmitt ao pensamento político liberal, que se baseia na crença racionalista sobre a viabilidade de “consenso universal” fundado na razão. Segundo ela, o que o teórico político alemão revela, em suas críticas ao liberalismo, é a impossibilidade de um consenso racional plenamente inclusivo, cuja consequência é a negação da política. Com isso, toda tentativa liberal de aniquilar o político estaria fadada ao fracasso. Schmitt argumenta que:

Toda contraposição religiosa, moral, econômica, ética ou outra se transforma numa contraposição política, se tiver força suficiente para agrupar objetivamente os homens em amigos e inimigos. O político não reside na luta em si, que por sua vez tem suas próprias técnicas, psicológicas e militares, mas, conforme já dissemos, num comportamento determinado por essa possibilidade real, num claro reconhecimento por sua própria situação por ela determinada

e na tarefa de distinguir claramente entre amigo e inimigo (SCHMITT, 1992, 63).

Nessa passagem do *Conceito do político*, Schmitt defende a dimensão do antagonismo político, cuja formação de “nós/eles” somente pode ser construída num contexto de agrupamentos “amigo/inimigo”. Mouffe discorda dessa posição schmittiana, por considerar que, além da negação do pluralismo própria das democracias liberais, o antagonismo político de Schmitt pode levar a uma situação de guerra na arena política contemporânea. Diante disso, a autora defende a “domesticação” ou “sublimação”, em termos psicanalíticos, da relação antagonística “amigos/inimigos” numa relação agonística entre adversários políticos. Nesse sentido, Mouffe considera duas questões fundamentais: como transformar o conflito antagonístico, de maneira a disponibilizar uma forma de oposição “nós/eles” compatível com os valores ético-políticos das democracias modernas? Será que devemos nos contentar com as duas alternativas apresentadas até agora, a saber: a posição schmittiana, de um lado, que acredita na natureza contraditória e irreconciliável da democracia moderna, ou a alternativa liberal, de outro, que nega o modelo adversarial da política? A primeira alternativa é problemática, pois, além de colocar em risco a convivência pacífica entre os povos de uma sociedade democrática, Mouffe reconhece que tal posição elimina a possibilidade do pluralismo democrático. A segunda alternativa é também problemática, porque postula uma visão de democracia antipolítica, cujas consequências são danosas para o futuro das democracias em todo o mundo.

Mouffe critica duramente a noção liberal de política, porque além de não questionar a hegemonia do poder dominante, não há nenhuma preocupação da parte dos liberais em transformar profundamente as relações hegemônicas de poder. Para ela, há no pensamento político de Carl Schmitt alguns *insights* relevantes que nos ajudam a compreender, de uma maneira adequada, a atual crise das democracias liberais contemporâneas.

Por um lado, Mouffe concorda com a crítica schmittiana de que o liberalismo é uma doutrina *apolítica*. Por isso, a importância de reabilitar o conceito do *político* que, por sua vez, delimita as fronteiras antagônicas entre amigos *versus* inimigos. Por outro lado, ela discorda de Schmitt, por entender que a definição de fronteiras políticas em uma democracia deve ocorrer por meio de lutas democráticas *agonísticas* entre os adversários políticos.

Mouffe tem razão ao discordar da posição schmittiana de que o político deva ser entendido a partir de uma relação entre “amigo/inimigo”. Entendemos que essa visão de Schmitt é antidemocrática, pois coloca em

risco a coexistência pacífica entre os povos. Nesse sentido, vemos no crescimento do fundamentalismo religioso e a emergência da extrema-direita em várias partes do mundo, por exemplo, a encarnação dessa ideia schmittiana nas sociedades contemporâneas. Concordamos com Mouffe ao enfatizar a necessidade do regresso do político em sua dimensão *agonística* nas sociedades democráticas contemporâneas.

Numa democracia radical *agonística*, é preciso haver um vínculo positivo entre as partes em conflito para que os oponentes de uma disputa política não sejam tratados como inimigos a serem aniquilados ou eliminados da esfera pública, nem suas pretensões políticas sejam consideradas ilegítimas. Ademais, numa democracia *agonística*, os oponentes também não devem ser tratados como meros concorrentes, conforme a alternativa liberal, cujos interesses são vistos como uma simples negociação entre as partes atingidas mediante diálogos e discussões racionais, pois, dessa forma, o antagonismo seria simplesmente eliminado da esfera pública. Para isso, Mouffe argumenta em defesa de uma terceira alternativa denominada *agonística*. Trata-se de um *antagonismo* transformado em *agonismo* e que pressupõe uma relação conflitante entre “nós/eles”, que reconheça a legitimidade de seus oponentes, ou seja, que os oponentes sejam tratados como adversários e não como inimigos políticos a serem eliminados da esfera pública. Com isso, Mouffe ressalta a importância da categoria adversarial da política.

Para Mouffe (2009, 102), a categoria de *adversário* não implica na negação do antagonismo constitutivo das disputas políticas, mas visa transformar o antagonismo em agonismo. Melhor dizendo, trata-se da transformação do antagonismo schmittiano “amigo e inimigo” na forma de um antagonismo “domesticado” ou, em termos de psicanálise, num antagonismo “sublimado”. Ela considera que, embora a noção de adversário represente a categoria central da política democrática moderna, o discurso liberal sempre tratou o adversário de uma disputa política como mero *competidor*. Além disso, o espaço de disputas políticas é visto pelos liberais como um campo neutro no qual os diferentes grupos disputam posições de poder. Com isso, os competidores liberais visam apenas a desalojar os seus oponentes do poder para ocuparem o seu lugar. Aqui reside uma diferença fundamental entre o seu modelo democrático agonístico e o modelo liberal-democrático deliberativo. Se a democracia liberal deliberativa, de um lado, visa a tornar o consenso racional possível e, com isso, eliminar as paixões da esfera pública, o modelo democrático agonístico, por outro, além de reconhecer a dimensão antagonística da política adversarial, mobiliza também as paixões políticas por meio de arranjos institucionais democráticos.

Mouffe tem razão quando reconhece que o sentido real da tolerância liberal-democrática reside na relação adversarial da política, pois não implica condenar ideias com as quais não concordamos ou, ainda, sermos indiferentes ao estabelecimento de padrões de que discordamos, mas consiste em defendê-las como legítimas. Com isso, o pluralismo agonístico de Mouffe requer a promoção de canais através dos quais as paixões coletivas possam se expressar de maneira que os oponentes não sejam tratados como inimigos, mas como adversários políticos.

O republicanismo *cívico* democrático *agonístico* de Mouffe tem nos revelado que não há consenso “sem exclusão”. De fato, consideramos que todo consenso implica exclusão de alternativas em favor de outras. Assim, o resultado de um consenso se constitui como uma nova hegemonia. Nesse ponto, parece que Mouffe tem razão. No entanto, isso não significa dizer que durante procedimentos deliberativos e tomadas de decisões numa democracia consensual haja exclusão.

Vale salientar que a democracia *deliberativa* habermasiana é essencialmente inclusiva. Em *A inclusão do outro*, por exemplo, “Habermas defende uma concepção pragmática de fundamentação em que a inclusão do outro em sua alteridade é tratada em discursos que, como forma reflexiva da comunicação cotidiana, sejam entendidos como uma prática de justificação pública na qual as pretensões de validade criticáveis podem ser resgatadas mediante razões” (WERLE, 2018, 17).

Mouffe está correta, em certo sentido, quando defende que todo consenso implica exclusão. Isso é decorrente da impossibilidade, talvez, de atender a todas as demandas das diferentes reivindicações das identidades coletivas. No entanto, o consenso como exclusão de alternativas não significa “excluir o outro” de participar dos processos deliberativos de tomadas de decisões na esfera pública. A democracia radical agonística, por sua vez, nos permite perceber a natureza das relações hegemônicas de poder, assim como as formas de exclusão que elas implicam, em vez de tentar distingui-las por trás de um véu de racionalidade ou moralidade, conforme sugere o modelo liberal democrático deliberativo.

Segundo Mouffe, reconhecer a natureza hegemônica das relações políticas entre as identidades coletivas pode contribuir para subverter uma tentação sempre presente nas sociedades democráticas contemporâneas: a naturalização das suas fronteiras políticas e a sedimentação das mesmas identidades coletivas. É por isso que consideramos o modelo de democracia agonística de Mouffe mais receptivo do que o modelo deliberativo para acolher a complexidade da estrutura de poder e a multiplicidade de vozes que as sociedades democráticas pluralistas comportam. É imprescindível salientar que o modelo democrático agonístico de Mouffe é a própria

democracia liberal que radicaliza e aprofunda a participação democrática mediante lutas políticas dos cidadãos democráticos engajados na arena democrática contemporânea.

Mouffe (1999, 42) reconhece a importância das críticas de pensadores pós-modernos para o desenvolvimento de uma nova filosofia política que pensa em uma nova forma de individualidade verdadeiramente plural e democrática. Essa perspectiva filosófica pós-moderna, entretanto, possibilita à cidadania perseguir e avançar em direção a um novo projeto democrático radical, pois ela obriga os cidadãos democráticos abandonarem o universalismo abstrato da Iluminismo, bem como a concepção essencialista de uma “totalidade social” e o mito de um “sujeito unitário”.

Os limites de um modelo republicano *cívico* de democracia radical *agonística* de Mouffe

Uma das principais fontes de inspiração do republicanismo *cívico* democrático *agonístico* de Mouffe é o pensamento *pós-estruturalista*. Ela foi influenciada pelo pensamento *desconstrutivista* de Jacques Derrida, principalmente, em relação aos conceitos de *indecidibilidade*, *supplement*, *trace* e *différance*. Sobre a *indecidibilidade*, Derrida (1992, p. 24) argumenta que ela permanece presa e ligada como um “fantasma” essencial em toda decisão e em todo evento da decisão. Esse fantasma desconstrói qualquer garantia de certeza ou critérios supostos que nos asseguraria a justiça de uma decisão. Ademais, a contribuição de Derrida consiste na criação de uma *identidade* que implica estabelecer uma *diferença* que se constrói com base em uma hierarquia entre “forma e conteúdo, branco e preto, homem e mulher”, por exemplo. Essa noção derridiana de diferença é condição para a existência de qualquer identidade política (MOUFFE, 2015, 14).

Além do *desconstrutivismo* derridiano, Mouffe busca inspiração na *psicanálise*. A ideia convencional de “bem supremo” ou “bem comum”, segundo a psicanálise lacaniana, por exemplo, constitui a pedra angular de uma grande parte da teoria moral tradicional e passou a ser vista como uma espécie de falso idealismo e como um obstáculo a uma ética genuína (EAGLETON, 2010, 218).

Segundo Lacan (2008, 22-23), a ética aristotélica é uma ética da formação do caráter e do hábito, do adestramento e da educação, ao passo que a posição de Freud nos faz progredir no domínio da ética que se articula por meio de uma orientação do referenciamento do homem em relação ao Real. Há uma falha constitutiva no ser humano, em seu inconsciente, que tem o fenômeno da descontinuidade como saída. Na descontinuidade,

portanto, alguma coisa acontece como vacilação, o que demonstra que a experiência do inconsciente como fenômeno da descontinuidade é o *um* da fenda, do traço, da ruptura. Para Lacan, “a ruptura, a fenda, o traço da abertura faz surgir a ausência — como o grito não se perfila sobre o fundo de silêncio, mas ao contrário, o faz surgir como silêncio” (LACAN, 1993, 30-31). Explicando melhor, a psicanálise de Freud e Lacan reconhece que o ser humano possui uma área que foge ao seu controle, denominada *inconsciente*. Trata-se de uma falha constitutiva humana que escapa ao domínio da razão, pois “o que se passa ali é inacessível à contradição, à localização espaço-temporal, bem como à função do tempo” (LACAN, 1993, 35).

Os problemas que afligem os regimes liberais democráticos contemporâneos, porém, demandam um trabalho teórico-filosófico de reconstrução. Assim sendo, é um equívoco a posição defendida por Mouffe, por exemplo, que busca no desconstrutivista derridiano e psicanálise lacaniana a inspiração para desconstruir as bases normativas e morais das democracias políticas contemporâneas.

Consideramos que uma das hipóteses que sustenta a forte rejeição da autora à ideia de moralidade e normatividade para um projeto republicano democrático agonístico se deve ao temor de que tal base possa essencializar e normalizar as relações sociais e políticas entre as identidades coletivas. Com isso, é possível levantar as seguintes indagações: será que uma base moral e normativa, cujas regras funcionariam como guia para orientar a praxis dos agentes, compromete de fato o campo das relações hegemônicas de poder entre as identidades coletivas? Será que uma ética da democracia, a partir de uma perspectiva filosófica desconstrutivista, sem delimitar uma normatividade comum, contribui para o fortalecimento de um modelo democrático agonístico como propõe Mouffe?

Mouffe tem razão quando reconhece que uma parte do debate político contemporâneo em torno da moralidade e normatividade das democracias liberais moderna caminha na direção de se imaginar mundos melhores. De fato, os regimes democráticos não devem ser concebidos como um projeto idealista ou utópico de governo, mas como regimes políticos construídos temporariamente em terrenos contingentes e precários da vida política. Ademais, a autora está certa quando reconhece que os oponentes de uma disputa política democrática sejam tratados como adversários e não como inimigos a serem eliminados da arena política contemporânea.

Todavia, a defesa de uma ontologia do jogo político democrática *per se* é insuficiente para compreender e lidar com os desafios das democracias contemporâneas. Por isso, faz-se necessária uma “normatividade comum” como base para um modelo republicano *cívico* de democracia agonística nas

sociedades democráticas contemporâneas, a partir das contribuições do segundo Wittgenstein. Em outras palavras, um modelo republicano cívico de uma democracia radical agonística, em uma perspectiva mouffeana, é uma prática social ou “*forma de vida*” que possui uma *gramática profunda* cujas normas são regidas por regras da linguagem que orientam o agir de cidadania engajada na arena política contemporânea.

Conclusão

Mouffe busca abstrair implicações políticas da filosofia de Wittgenstein para a democracia liberal moderna. Para ela, a filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein pode se constituir em uma nova maneira de teorizar a política contemporânea de uma maneira que rompa com o modelo homogeneizante e universalista que tem informado a maioria das teorias políticas desde Hobbes (MOUFFE, 2009, 61).

Segundo Mouffe, as noções filosóficas do segundo Wittgenstein como *seguimento de regras*, *jogos de linguagem* e *forma de vida* podem se tornar alternativas teóricas frente a estruturas racionalistas e universalistas que informam o pensamento político moderno. Isso porque os aspectos antiessencialista, antimetafísico e terapêutico da filosofia wittgensteiniana possibilitam pensar a política democrática como uma atividade construída em terrenos instáveis, contingentes e precários.

Mouffe tem razão ao buscar abstrair das noções filosóficas wittgensteinianas *insights* para uma compreensão dos limites da democracia contemporânea. Embora procure inspiração na filosofia do segundo Wittgenstein, a autora parece não ter entendido o espírito wittgensteiniano que concebe a realidade efetiva da vida política democrática como uma “*forma de vida*” (*Lebensform*) ou, melhor dizendo, como uma condução consciente da vida da cidadania engajada na arena política contemporânea, que é formada por uma gramática profunda sem a qual não é possível sequer pensar a democracia. Trata-se de uma postura humana diante do mundo, cujo horizonte de sentido é formado por cidadãos livres e iguais que compartilham valores liberais como: liberdade e igualdade, tolerância, cuidado e respeito ao ser humano e demais formas vida na Terra.

Ao contrário de Mouffe, que recusa as bases morais e normativas dos regimes democráticos liberais contemporâneos, é possível vislumbrar uma “*normatividade comum*” como base para as democracias contemporâneas. Assim como a autora, porém, buscamos inspiração na filosofia do segundo Wittgenstein para pensar as bases normativas para um projeto republicano *cívico* de democracia *agonística*.

Vale ressaltar que a vida democrática contemporânea tem vários níveis de normatividade, a saber: jurídica, política, cultural, econômica e social como “pano de fundo”. Consideramos que a filosofia do segundo Wittgenstein pode oferecer contribuições para três bases normativas para um modelo republicano cívico de democracia agonística: *política* (sobre as disputas políticas no campo adversarial, segundo Mouffe), *jurídica* (aqui contamos com as contribuições dos dois principais teóricos deliberativos como Rawls e Habermas que tiveram influência do segundo Wittgenstein) e *valorativa* (sobre a contribuição dos valores morais, religiosos e estéticos).

Notas

¹ Professor de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

² Cassimiro Lopes (2018, 93) observa que os dois autores, porém, reconheceram ambiguidade no pensamento gramsciano. Ao mesmo em tempo que valoriza o caráter histórico e contingente da classe trabalhadora, Gramsci reconhece que a liderança dos trabalhadores no processo articulatório é garantida essencialmente por uma base econômica. Por um lado, Laclau e Mouffe reconhecem a importância da noção gramsciana de articulação para construir a sua própria noção de articulação. Por outro lado, os autores questionam o determinismo econômico e o reducionismo de classe.

³ Mouffe (2015, 8) entende por “político” a dimensão de antagonismo constitutiva das sociedades humanas, ao passo que a “política” representa o conjunto de práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada que organiza a coexistência humana no contexto de conflito pelo político.

Referências

DERRIDA, J. Force of law: the mystical foundation of authority. In: CORNELL, D.; ROSENFELD, M.; CARLSON, D. G. (ed.). *Deconstruction and the possibility of justice*. New York City: Routledge, 1992. p. 3-67.

EAGLETON, T. *O problema dos desconhecidos: um estudo da ética*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LACAN, J. *O seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Versão brasileira. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

LACAN, J. *O seminário, Livro 7: a ética da psicanálise 1959-1960*. Versão brasileira: Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. Trad.: Joanildo A. Burity; Josias de Paula Jr; Aécio Amaral. 1. ed. São Paulo: intermeios – casa do livro de Artes e Livros, 2015.

LOPES, A. C. Sobre a decisão política em terreno indecidível. In: LOPES, A. C.; SISCAR, M. A. (org.). *Pensando a política com Derrida: responsabilidade, tradução, porvir*. São Paulo: Cortez Editora, 2018. p. 83-115.

MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio "Discorsi"*. Trad.: Sérgio Bath. 5. ed. Brasília: Editora UnB, 2000.

MOUFFE, C. Democratic citizenship and the political community. In: MOUFFE, C. (org.). *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. London: Verso, 1992. p. 225-239.

MOUFFE, C. *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Trad.: Marco Aurelio Galmarini. Barcelona; Buenos Aires; Cidade do México: Paidós, 1999.

MOUFFE, C. *The democratic paradox*. London; New York City: Verso Books, 2009.

MOUFFE, C. *Agonistics: thinking the world politically*. London; New York City: Verso Books, 2013.

MOUFFE, C. *Sobre o político*. Trad.: Fernando Santos. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

SCHMITT, C. *O conceito do político*. Trad.: Álvaro L. M. Valls. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

SKINNER, Q. Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas. In: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (ed.). *Machiavelli and republicanism*. New York City: Cambridge University Press, 1993. p. 121-141.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad.: Renato Janine Ribeiro & Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

WERLE, D. L. *Justiça e democracia*: ensaio sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Singular, Esfera Pública, 2008.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad.: M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

Received/Recebido: 09/02/2022
Approved/Aprovado: 14/06/2022