



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL DOUTORADO

**GERALDO DAS DÔRES DE ARMENDANE**

**DEMOCRACIA AGONÍSTICA E NORMATIVIDADE COMUM**

Florianópolis (SC)

2020

GERALDO DAS DÔRES DE ARMENDANE

**DEMOCRACIA AGONÍSTICA E NORMATIVIDADE COMUM**

Tese submetida ao programa de pós-graduação em  
Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina  
para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol.

Florianópolis (SC)

2020

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

Armendane, Geraldo das Dôres de  
Democracia agonística e normatividade comum / Geraldo  
das Dôres de Armendane ; orientador, Darlei Dall'Agnol,  
2020.  
256 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Ética e Política. 3. Democracia  
agonística. 4. Normatividade comum. 5. Chantal Mouffe. I.  
Dall'Agnol, Darlei. II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

GERALDO DAS DÔRES DE ARMENDANE  
**DEMOCRACIA AGONÍSTICA E NORMATIVIDADE COMUM**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Denilson Luis Werle, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Marciano Adilio Spica, Dr.  
Universidade Estadual do Centro-Oeste

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em Filosofia.

---

Prof. Ivan Ferreira da Cunha, Dr.  
Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof. Darlei Dall’Agnol, Dr.  
Orientador

Florianópolis, 2020.

## AGRADECIMENTOS

Ao **Instituto Federal do Piauí (IFPI)**, pela minha liberação durante os quatro anos necessários para a conclusão de meu doutoramento. Se não fosse a liberação em tempo integral, certamente, seria muito difícil conciliar as exigências acadêmicas de um doutorado, que requer foco e disciplina, com as exigências de um trabalho intensivo em sala de aula.

Ao meu orientador, professor Dr. Darlei Dall’Agnol, pela dedicação e competência na orientação deste trabalho. Os frutos dessa pesquisa filosófica devem-se, sobretudo, à sua paciência e rigor como orientador. Agradeço-lhe também pelas disciplinas ofertadas durante o primeiro ano de meu doutoramento: *Ética I*, *Seminário avançado da área de ética e política IV* e *Estágio de pesquisa de doutorado da área de ética e filosofia política I*.

À professora Dr<sup>a</sup>. Milene Consenso Tonetto, pela simpatia, generosidade e acolhida na bela Florianópolis.

A todos os professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSC, principalmente ao professor Dr. Alberto Oscar Cupani, que ministrou a disciplina *Filosofia da Tecnologia*.

Aos professores que participaram da qualificação deste trabalho: Dr. Delamar José Volpato Dutra e Dr. Denilson Luis Werle, pelas contribuições relevantes com excelentes sugestões no sentido de melhorar o texto da tese. Essas sugestões me levaram a rever alguns pontos do trabalho e, mediante isso, percorrer novos caminhos como resposta ao problema central da tese.

Aos professores Dr. Marciano Adilio Spica; Dr. Delamar José Volpato Dutra e Dr. Denilson Luis Werle, que se prontificaram a ler o meu trabalho e participarem da banca examinadora de defesa dessa tese.

Ao agente de segurança da UFSC, Wlamir Chavasco Rodrigues, pela amizade cultivada em nossas longas conversas sobre a atual conjuntura política brasileira e mundial marcada por retrocessos políticos e sociais, assim como pelo avanço da extrema-direita no Brasil e em todo o mundo. Wlamir é uma pessoa admirável pela sua inteligência, sagacidade e consciência política.

A todos os servidores do Programa de Pós-graduação em Filosofia, especialmente às funcionárias da secretaria: Ângela, Irma e Jacinta, pela atenção e solicitude nas soluções das pendências burocráticas.

À professora Maria do Socorro Carvalho pela excelente revisão do texto desta tese.

Ao Dr. Mario Machado Filho; Laerzio Lopes Scandelari e Gesiel Anacleto, pela amizade sincera cultivada no período em que aqui residi, no ano de 2016.

Ao casal Fernando Parucker e Elizabeth Parucker, pela amizade e acolhimento nessa bela cidade de Florianópolis.

## RESUMO

O objetivo principal desta tese de doutorado consiste na defesa de uma base normativa das democracias contemporâneas, bem como um projeto de democracia agonística cosmopolita, a partir das contribuições do segundo Wittgenstein. Trata-se de uma “normatividade comum”, formada por uma gramática profunda, cujas normas guiam a práxis dos agentes engajados nas sociedades democráticas contemporâneas, que organizam-se em normas jurídica, política, valorativa, econômica, entre outras. Todavia, ao analisar a teoria democrática agonística de Chantal Mouffe, observamos a ausência de uma base moral e normativa para orientar a ação da cidadania engajada nas sociedades democráticas contemporâneas. Diante disso, buscamos responder a seguinte indagação: a democracia radical agonística de Chantal Mouffe carece de uma base normativa para um projeto democrático agonístico? A hipótese que ora sustentamos indica a existência de um *déficit* moral-normativo na democracia agonística mouffeana. Nesse sentido, um dos enfoques deste trabalho são as implicações da filosofia do segundo Wittgenstein em três tipos de normatividade: *política* (sobre as disputas políticas no campo adversarial, conforme 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 as contribuições dos valores morais, religiosos e estéticos). Dado que o dissenso e os conflitos saudáveis na arena política contribuem para ampliar a crença e a confiança dos cidadãos nas democracias liberais e suas instituições, convém fomentar a dimensão agonística das democracias contemporâneas; visto que as democracias liberais se sustentam em terrenos contingentes e precários da vida política, é importante cultivar a lealdade e identidade da cidadania com os valores dos regimes democráticos liberais, assim como a necessidade de institucionalizar um projeto democrático agonístico fraco sobre as bases das democracias liberais convencionais fortes; se o modelo democrático radical agonístico de Mouffe carece de uma base moral e normativa que guie o agir dos cidadãos engajados na arena política contemporânea, importa sustentar as democracias liberais sobre bases normativas comuns; considerando que a concepção de ética da democracia mouffeana, inspirada no desconstrutivismo de Derrida e na psicanálise de Lacan, é insuficiente para um projeto de democracia agonística, sustentamos a tese de uma normatividade comum para o projeto de uma democracia agonística cosmopolita. A tese divide-se em quatro capítulos: o primeiro define o conceito de democracia agonística e discute os seus principais aspectos: o pluralismo, o conceito do político, a noção de tragédia e o conflito; o segundo defende que a democracia agonística é uma instituição suave dentro das instituições fortes de uma democracia liberal tradicional, e analisa também as contribuições de três principais teóricos políticos agonísticos: William Connolly, Bonnie Honig e James Tully; o terceiro analisa a democracia agonística de Mouffe, considerando os seus limites e possibilidades; e, finalmente, o quarto se propõe a responder à questão central da tese, a saber: se a democracia radical agonística de Mouffe carece de uma base normativa para orientar os agentes nas sociedades democráticas contemporâneas. Como resposta, sustentaremos a ideia de uma normatividade comum para o projeto de uma democracia agonística cosmopolita.

**Palavras-chave:** Democracia agonística. Normatividade comum. Chantal Mouffe. O segundo Wittgenstein. Democracia agonística cosmopolita.

## ABSTRACT

The main objective of this doctoral thesis is to defend a normative base of contemporary democracies, as well as a project of cosmopolitan agonistic democracy, from the contributions of the second Wittgenstein. It is a “common normativity” formed by a profound grammar whose norms guide the praxis of agents engaged in contemporary democratic societies, which are organized in juridical, political, economic, evaluative norms, among others. However, when analyzing Chantal Mouffe’s agonistic democratic theory, we note the absence of a moral and normative basis to guide the action of citizenship engaged in contemporary democratic societies. In view of this, we seek to answer the following question: does Chantal Mouffe’s agonistic radical democracy lack a normative base for an agonistic democratic project? The hypothesis that we now support indicates the existence of a moral-normative *deficit* in the Mouffean agonistic democracy. In this sense, one of the focuses of this work is the implications of the philosophy of the second Wittgenstein in three types of normativity: *political* (about political disputes in the adversarial field, according to Mouffe), *juridical* (here we count on the contributions of the two main theorists deliberative as Rawls and Habermas that had influence of the second Wittgenstein) and *evaluative* (on the contributions of moral, religious and aesthetic values). Given that dissent and healthy conflicts in the political arena contribute to increase the belief and the confidence of citizens in liberal democracies and their institutions, it is appropriate to foster the agonistic dimension of contemporary democracies; since liberal democracies are based on contingent and precarious terrain of politics, it is important to cultivate the loyalty and identity of citizenship with the values of liberal democratic regimes, as well as the need to institutionalize a weak agonistic democratic project on foundations of strong conventional liberal democracies; if Mouffe’s agonistic radical democratic model lacks a moral and normative base that guides the action of citizens engaged in the contemporary political arena, liberal democracies should be sustained on common normative basis; whereas the conception on the ethics of Mouffean democracy, inspired by Derrida’s deconstructivism and Lacan’s psychoanalysis, is insufficient for an agonistic democracy, we support the thesis of a common normativity for the project of a cosmopolitan agonistic democracy. The thesis is divided into four chapters: the first defines the concept of agonistic democracy and discusses its main aspects: the pluralism, the concept of the politics, the notion of tragedy and the conflict; the second argues that agonistic democracy is a soft institution within the strong institutions of a traditional liberal democracy, and also analyzes the contributions of three leading agonistic political theorists: William Connolly, Bonnie Honig and James Tully; the third analyzes Mouffe’s agonistic democracy, considering its limits and possibilities; and, finally the fourth proposes to answer the central question of the thesis, namely: whether Mouffe’s agonistic radical democracy lacks a normative base to guide agents in contemporary democratic societies. In response, we will support the idea of a common normativity for the project of a cosmopolitan agonistic democracy.

**Keywords:** Agonistic democracy. Common normativity. Chantal Mouffe. The second Wittgenstein. Cosmopolitan agonistic democracy.

## LISTA DE ABREVEATURAS DAS OBRAS DE WITTGENSTEIN CITADAS

**BB** – O Livro Azul

**BBr** – O Livro Marrom

**CV** – Cultura e Valor

**LE** – Conferência sobre Ética

**OC** – Da Certeza

**PI** – Investigações Filosóficas

**RFGB** – Observações sobre o *Ramo de Ouro* de Frazer

**RPPI** – Observações sobre a Filosofia da Psicologia.

**TLP** – Tractatus Logico-philosophicus



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
<b>CAPÍTULO I – DEMOCRACIA AGONÍSTICA.....</b>	<b>19</b>
<b>1 O que é a democracia agonística .....</b>	<b>23</b>
<b>1.1 O conceito do político.....</b>	<b>29</b>
<b>1.2 O pluralismo.....</b>	<b>34</b>
<b>1.3 A noção de tragédia.....</b>	<b>36</b>
<b>1.4 O conflito.....</b>	<b>39</b>
<b>1.5 Prioridade do poder constituinte.....</b>	<b>43</b>
<b>CAPÍTULO II – INSTITUCIONALIZANDO A DEMOCRACIA AGONÍSTICA.....</b>	<b>51</b>
<b>2 Pós-fundacionismo versus antifundacionismo.....</b>	<b>52</b>
<i>2.1 Uma ontologia fraca .....</i>	<i>61</i>
<b>2.2 Democracia agonística como instituição suave.....</b>	<b>65</b>
<i>2.2.1 Contribuições de William Connolly .....</i>	<i>70</i>
<i>2.2.2 Contribuições de Bonnie Honig .....</i>	<i>79</i>
<i>2.2.3 Contribuições de James Tully .....</i>	<i>90</i>
<b>CAPÍTULO III – DEMOCRACIA AGONÍSTICA SEGUNDO CHANTAL MOUFFE.....</b>	<b>101</b>
<b>3 O paradoxo democrático moderno.....</b>	<b>101</b>
<b>3.1 Democracia deliberativa como uma “política sem exclusão” .....</b>	<b>109</b>
<b>3.2 Democracia radical agonística segundo Mouffe.....</b>	<b>120</b>
<i>3.2.1 Democracia agonística de Mouffe e o segundo Wittgenstein.....</i>	<i>133</i>
<b>3.3 Democracia radical agonística como uma nova esquerda liberal.....</b>	<b>149</b>
<b>CAPÍTULO IV – NORMATIVIDADE COMUM E DEMOCRACIA AGONÍSTICA.....</b>	<b>171</b>
<b>4 Uma ética da democracia “sem moralidade” segundo Mouffe.....</b>	<b>171</b>
<b>4.1 Uma “normatividade comum” para a democracia.....</b>	<b>182</b>
<i>4.1.1 Normatividade política.....</i>	<i>202</i>
<i>4.1.2 Normatividade jurídica.....</i>	<i>204</i>
<i>4.1.3 Normatividade valorativa.....</i>	<i>214</i>

4.2 Democracia agonística cosmopolita como <i>forma de vida</i> .....	224
CONCLUSÃO.....	240
REFERÊNCIAS.....	246

## INTRODUÇÃO

As democracias liberais em todo o mundo enfrentam um momento grave de crise que se manifesta de várias maneiras, a saber: no elevado nível de ressentimento por parte das populações da classe média e da classe trabalhadora decorrente da deterioração da atividade econômica e da precarização do mundo trabalho,<sup>1</sup> no aumento da descrença das pessoas nos sistemas políticos tradicionais, no crescimento do individualismo, no recrudescimento da extrema-direita em várias partes do mundo,<sup>2</sup> no aumento do fundamentalismo religioso e, por fim, na erosão da política em escala mundial. Esses desafios implicam angústia e preocupação nas pessoas quanto ao futuro dos regimes democráticos no mundo inteiro.

Nesse sentido, torna-se possível identificar duas posturas humanas: por um lado, a existência de um forte pessimismo entre as pessoas causando-lhes apatia e resignação frente aos desafios das democracias liberais contemporâneas; e, por outro, essa crise pode despertar amplo interesse nas pessoas em investigá-la com profundidade para melhor compreender a sua dinâmica, assim como as suas causas a fim de saber como lidar com seus limites e desafios. Aqui, nos identificamos com a segunda posição, isto é, com a postura de um pesquisador cômico dos desafios e limites dos regimes democráticos contemporâneos, o qual não se acomoda, porém, busca dar respostas à atual problemática.

Vale notar que um dos principais sintomas da atual crise dos regimes democráticos contemporâneos manifesta-se na forma de *antagonismos*, segundo a qual as disputas políticas desembocam em conflitos irreconciliáveis entre “amigos *versus* inimigos”. Ora, isso é danoso para a vida democrática implicando riscos aos valores que formam a gramática profunda da democracia liberal, a saber: *liberdade, igualdade, tolerância, cuidado e respeito*. Se as disputas políticas antagonísticas, por um lado, podem pôr em perigo a coexistência pacífica entre os povos e a sobrevivência humana na Terra; por outro, é possível encorajar as disputas políticas legítimas em sua dimensão *agonística*<sup>3</sup> na arena política contemporânea.

---

<sup>1</sup> Wendy Brown (2019, p. 11) salienta que “as agendas políticas liberais, as agendas econômicas neoliberais e as agendas culturais cosmopolitas geraram uma crescente experiência de abandono, traição e finalmente raiva por parte dos novos despossuídos, das populações da classe trabalhadora e da classe média branca do Primeiro Mundo e do Segundo”. Cf. BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política democrática no ocidente*. Trad: Mario Antunes Marino & Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: editora politeia, 2019.

<sup>2</sup> Um dos sintomas mais visíveis dessa crise que atinge as sociedades democráticas liberais contemporâneas é o crescimento de partidos ultranacionalistas e a ascensão de líderes populistas de extrema-direita em várias nações em todo o mundo, como os Estados Unidos, França, Alemanha, Inglaterra, Suíça, Itália, Polônia, Holanda, Bélgica, Espanha, Áustria, Noruega, Hungria, Rússia, Filipinas, Índia, Brasil, etc.

<sup>3</sup> A palavra *agonística* é derivada de *agon* que, na língua grega, significa *conflito, confronto, luta, disputa, enfrentamento*.

O presente trabalho objetiva investigar a democracia plural *agonística*. A princípio, porém, destaque-se ressaltar que um dos principais aspectos de uma democracia agonística é o conflito saudável na arena política contemporânea. Nessa perspectiva, vale dizer que uma democracia liberal se revela em sua natureza agonística quando acolhe e preserva a indeterminação, a incerteza e o conflito. Como observou Werle:

a dinâmica da política democrática consiste na institucionalização do conflito e na proibição do preenchimento pleno dos seus conteúdos normativos. É uma forma de eticidade que se abre à particularidade e à contingência do tempo histórico e do espaço social; que se fundamenta no reconhecimento da legitimidade de um debate contínuo sobre os critérios do legítimo e do ilegítimo, do justo e do injusto e do bom, do eficiente e do ineficiente, a ser realizado num espaço público inclusivo compreendendo diferentes âmbitos e questionamentos da razão prática (2004, p. 131-132).

A dimensão agonística da democracia liberal se revela em uma maior abertura e alargamento do espaço público para a participação de cidadãos engajados nas lutas políticas por liberdade e igualdade nas sociedades democráticas contemporâneas. Como pontuaram Lowndes e Paxton (2018, p. 03), sendo expressão da criatividade e independência de atores políticos diante da crescente desilusão com os regimes democráticos, a democracia agonística dispõe-se do potencial para “desbloquear” os problemas e desafios políticos que afligem os regimes democráticos do século XXI (notadamente, o surgimento do populismo de extrema-direita e do fundamentalismo religioso).

Ao explorar, de maneira eficiente o sentimento antissistema, a extrema-direita mobiliza as paixões políticas em torno de temas complexos como imigração, Direitos Humanos, nacionalismo, o politicamente correto e questões relacionadas às minorias como raça, religião, identidade de gênero e sexualidade e o meio ambiente, entre outros, cujos efeitos se refletem no ódio e intolerância potencializados pelos líderes populistas de extrema-direita em várias partes do mundo. Essas lideranças políticas demagogas semeiam a divisão, instigam o ressentimento e a violência. Dito de outro modo: a extrema-direita tanto em nível local quanto mundial explora os sentimentos de hostilidade e violência dos seres humanos, instigando atos de preconceito, intolerância e ódio contra as populações mais vulneráveis como pobres, imigrantes, negros, índios, mulheres e LGBTs. Além disso, os discursos desses líderes demagogos ultra-direitistas despertam justamente o sentimento de soberania popular e de identidade nacional esquecidos pela esquerda clássica que, em escala crescente, prioriza uma política de consenso em direção ao centro do espectro político frente ao dissenso, próprio do jogo político democrático.

Como recorte deste trabalho de investigação, contemplamos a abordagem democrática *agonística* segundo Chantal Mouffe. Pode-se observar, a seguir, que a teórica política belga considera que o atual debate político acerca das teorias democráticas contemporâneas caminha em direção de certo normativismo deslocado da realidade efetiva do jogo político democrático. Assim,

o que tem sido comemorado como o renascimento da filosofia política nas últimas décadas é, de fato, uma mera extensão da filosofia moral; é um raciocínio moral aplicado ao tratamento das instituições políticas. Na atual conjuntura liberal, isto se manifesta na ausência de uma distinção adequada entre o discurso moral e o discurso político. Para recuperar o aspecto normativo da política, introduzem questões morais acerca da imparcialidade e a unanimidade no processo de argumentação política. O resultado é uma moral pública para as sociedades liberais, uma moral que é considerada “política” porque é “mínima” e evita comprometer-se com concepções controversas de bem, e finalmente porque promove o cimento para a coesão social (MOUFFE, 1999, p. 199-200).

Nessa passagem, o alvo das críticas de Mouffe consiste na filosofia política e moral de John Rawls. Segundo ela, o filósofo liberal estadunidense desenvolveu uma teoria da “justiça como equidade” (*justice as fairness*) como contribuição para a filosofia moral e parte constitutiva da filosofia política, portanto, Rawls reduziu a “filosofia política à filosofia moral”, de modo a revelar a forma inadequada com que o filósofo político estadunidense trata a “política”, ou seja, de uma maneira simplesmente instrumental.

Como resultado de tudo isso, o que Rawls apresenta como filosofia política é simplesmente um tipo específico de filosofia moral, uma moral pública para regular a estrutura básica da sociedade. Na verdade, afirma que “a distinção entre as concepções políticas de justiça e outras concepções morais é mera questão de alcance, ou seja, do espectro de assuntos aos quais uma concepção se aplica, e quanto mais amplo é o conteúdo, mais amplo é o espectro que requer”. Aqui reside exatamente o problema, porque creio que a distinção deveria ser de natureza, e não meramente de alcance. Uma filosofia política moderna deveria articular valores políticos, os valores que podem realizar-se através da ação coletiva e através da pertença comum a uma associação política. Seu tema é a ética do político, que haveria de se distinguir da moral (MOUFFE, 1999, p. 85).

Mouffe se propõe a fazer uma ontologia da política democrática contemporânea. Nesse sentido, a teórica política belga defende o “retorno do político” para esfera pública naquilo que ele representa enquanto antagonismos, conflitos e disputas políticas pela conquista e manutenção do poder. A partir de categorias filosóficas heideggerianas, Mouffe considera que o “político” possui *status* existencial indispensável à existência humana em sociedade. Sendo que o “político”, que se situa no “nível ontológico”, traz consigo uma dimensão antagonística constitutiva das relações hegemônicas de poder que assume várias formas e emerge de várias relações sociais de poder. Tal dimensão jamais pode ser erradicada

da esfera pública. Por sua vez, a “política” encontra-se no nível “ôntico” e refere-se a um conjunto de práticas, discursos e instituições que busca estabelecer certa ordem social e organizar a coexistência humana em condições sempre precárias e potencialmente conflitantes.

Concordamos com Mouffe quando reconhece que uma parte do debate político contemporâneo acerca da moralidade e normatividade dos regimes democráticos caminha na direção de se imaginar mundos melhores. De fato, uma democracia liberal não deve ser vista como um projeto idealista ou utópico de governo, mas um regime político construído temporariamente em um terreno sempre contigente e precário da vida política. Ademais, a teórica política belga está certa quando reconhece que os oponentes de uma disputa política democrática sejam tratados como adversários e jamais 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. Embora Mouffe busque se inspirar na filosofia do segundo Wittgenstein, a autora parece ignorar o espírito filosófico wittgensteiniano que concebe a realidade efetiva da vida política democrática como uma “forma de vida” (*Lebensform*)<sup>4</sup>, isto é, como uma condução consciente da vida 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 seres vivos da Terra.

Mouffe desenvolveu a sua teoria democrática agonística a partir de categorias centrais como *hegemonia* e *antagonismo*, as quais apontam para a “importância do reconhecimento da dimensão da negatividade radical que se manifesta na possibilidade sempre presente de antagonismo” (MOUFFE, 2013, p. 2). Essa dimensão impede os indivíduos de verem a sociedade como uma totalidade que exclui a possibilidade sempre presente de divisão e de poder. Ademais, a compreensão desses conceitos nos conduz à ideia de *indecidibilidade*<sup>5</sup> de toda ordem social e política.

<sup>4</sup> Sobre o conceito de “forma de vida” (*Lebensform*), trataremos no terceiro e quarto capítulos.

<sup>5</sup> Pecoraro (2009, p. 338-339) salienta que a noção de *indecidibilidade* é característica fundamental no âmbito de uma decisão de acordo com a perspectiva derridiana. Isso porque toda decisão sempre pressupõe indecidíveis que constituem “falsas propriedades” e que não se deixam mais compreender na oposição filosófica clássica (binária). Os indecidíveis geram um sistema de sentido, mas não se deixa absorver ou reduzir plenamente a ele, expõem-no sempre já à desconstrução.

A presente investigação filosófica se propõe a responder ao problema central desta tese: a democracia radical agonística de Chantal Mouffe carece de uma base normativa para um projeto democrático agonístico? A hipótese que ora sustentamos explica um *déficit* moral e normativo na democracia agonística mouffeana. Por isso, argumentamos em defesa de uma base “normativa comum”, assim como o projeto de uma democracia agonística cosmopolita. Vale destacar que a vida política democrática contemporânea apresenta vários níveis de normatividade: jurídica, política, valorativa, econômica e social, entre outros, como “pano de fundo”. Observar-se-ão implicações da filosofia do segundo Wittgenstein para a democracia contemporânea em três tipos de normatividade: *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).

Ao contrário de Mouffe, que recusa as bases morais e normativas da democracia contemporânea, estabelecemos a proposta de uma “normatividade comum” para as democracias liberais contemporâneas. Assim como a teórica política belga, buscamos inspiração na filosofia do segundo Wittgenstein. A princípio, porém, far-se-á uma seguinte ressalva: embora alguns teóricos políticos busquem fazer interpretações políticas da filosofia wittgensteiniana, consideramos sem relevância para o filósofo vienense, pois a questão central para Wittgenstein é o uso das expressões e sentenças em um sistema linguístico na vida cotidiana. No entanto, entendemos ser possível abstrair implicações das noções filosóficas wittgensteinianas para se pensar uma base “normativa comum” para a democracia liberal contemporânea.

O objetivo principal deste trabalho de investigação consiste em defender as bases normativas das democracias contemporâneas, assim como o projeto de uma democracia agonística cosmopolita como “forma de vida” (*Lebensform*), a partir das contribuições do segundo Wittgenstein. Trata-se de uma “normatividade comum” formada por uma gramática profunda constituída por normas cujas regras orientam os agentes nas sociedades democráticas contemporâneas. Tal fim, argumentaremos que:

- i) dado que o dissenso e os conflitos saudáveis na arena política contribuem para elevar o nível de confiança e identificação dos cidadãos com as democracias liberais e suas instituições, então é importante valorizar a dimensão agonística das democracias liberais contemporâneas;

- ii) visto que os regimes democráticos liberais contemporâneos se sustentam sobre terrenos contingentes e precários da vida política, então é fundamental cultivar a lealdade e a identificação dos cidadãos com os valores da democracia liberal. Por isso, a necessidade de institucionalizar as práticas democráticas agonísticas sobre bases *fracas* no seio das democracias liberais convencionais *fortes*;
- iii) se a democracia radical agonística de Mouffe carece de uma base moral e normativa cujas as regras guiam a práxis de cidadãos engajados na arena política contemporânea, entendemos ser necessário sustentar as bases da democracia agonística sobre bases normativas comuns para o projeto de uma democracia agonística;
- iv) considerando que a concepção ética da democracia de Mouffe, inspirada no desconstrutivismo de Derrida e na psicanálise de Lacan, é insuficiente para sustentar o modelo democrático agonístico, então sustentamos a “ideia de uma normatividade comum” para as democracias contemporâneas, assim como um projeto de “democracia agonística cosmopolita;”

Uma das fontes de inspiração da teoria democrática radical agonística de Mouffe é o segundo Wittgenstein, cuja filosofia se define como antimetafísica e como terapia gramatical. Para a autora, a segunda filosofia wittgensteiniana pode se constituir como uma nova maneira de teorizar a política democrática contemporânea de tal maneira que rompa com o modelo homogeneizante, racional e universalista o qual tem informado a teoria política moderna desde Hobbes (2009, p. 60-61).

Discordamos da leitura particularista do segundo Wittgenstein feita por Mouffe, por considerar que as principais noções filosóficas wittgensteinianas como os “jogos de linguagem”, “seguimento de regra” e “forma de vida”, entre outras, devem ser analisadas em um contexto filosófico mais amplo, ou seja, em termos gramaticais e transcendentais.<sup>6</sup>

Mouffe argumenta em defesa de uma ética da democracia pós-moderna inspirada no desconstrutivismo de Jacques Derrida e na psicanálise de Jacques Lacan. Tal proposta é insuficiente para compreender e lidar com os imensos desafios das sociedades democráticas contemporâneas, pois tanto o desconstrutivismo derridiano quanto a psicanálise lacaniana recusam as bases morais e normativas da ação da cidadania engajada na arena política

---

<sup>6</sup> Cf. GLOCK, H-J. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.



atualmente. Assim, diante da crise que atinge as democracias liberais no mundo inteiro, entendemos que a tarefa da teoria e filosofia política consiste em defender as bases normativas da vida democrática contemporânea.

Por um lado, Mouffe está certa quando valoriza a dimensão das paixões e afetos nas disputas políticas democráticas. Dado que a dimensão afetiva e passional é constitutiva do ser humano, seria impossível erradicá-la da vida política. Em contrapartida, não é possível recusar a dimensão racional e razoável dos agentes engajados nas sociedades democráticas contemporâneas, por considerar que a primazia das paixões sobre a dimensão racional e razoável humana coloca em risco os acordos cívicos dos cidadãos com as democracias liberais e suas instituições.

Mouffe tem razão quando considera que as democracias liberais contemporâneas são construídas em terrenos sempre contingentes e precários da vida política. Com isso, seria uma ilusão acreditar que os regimes democráticos serão adotados por todos os cidadãos sem contestação ou oposição. Aqui, portanto, parece residir uma das razões pela qual a teórica política belga recusa as bases morais e normativas da vida democrática contemporânea. Dito de outro modo: a partir de uma perspectiva filosófica pós-moderna, pós-estruturalista e pós-metafísica, a autora considera que as bases morais e normativas da vida política democrática pode representar a “sedimentação” e “naturalização” das relações entre as identidades políticas que constituem sempre relações hegemônicas de poder.

De acordo com Mouffe, uma concepção rawlsiana de “justiça como equidade” (*justice as fairness*) impede uma compreensão adequada da filosofia política contemporânea. Pois ela permite apenas conceber cidadãos democráticos como pessoas morais livres e iguais em termos de cooperação social. Dessa forma, não haveria mais espaços para uma visão de bem comum política nem uma definição realmente política de cidadania democrática. A partir daí, então, a autora sustenta a tese de uma “filosofia política sem fundamentos morais”, de tal maneira a permitir que os cidadãos democráticos reescrevam de forma metafórica as suas relações sociais e políticas, buscando articular de maneira precária as “liberdades individuais” com as “liberdades políticas” com vistas a construir novas posições subjetivas e, desse modo, criar novas e diferentes identidades políticas nas sociedades democráticas contemporâneas.

Embora reconheça que a abordagem deliberativa de Habermas é mais bem elaborada que a teoria deliberativa rawlsiana, Mouffe (2011, p. 72) critica a ideia habermasiana de “inclusão” por meio de consenso racional e universal. Para ela, toda inclusão implica exclusão de alternativas possíveis. Ademais, o consenso em uma sociedade democrática será sempre a

expressão de uma hegemonia. Isso significa dizer que o limite entre o legítimo e o ilegítimo trata-se de uma fronteira política e, portanto, sempre estará sujeito a questionamentos. Portanto, Mouffe conclui argumentando que a teoria democrática deliberativa habermasiana, ao negar as fronteiras ou apresentar os limites da práxis política democrática como algo ditado pela racionalidade e pela moralidade, naturaliza o que deve ser considerado, segundo a autora, uma articulação sempre contingente e temporária de “povo” mediante um regime de “inclusão/exclusão”.

Este trabalho compõe-se de quatro capítulos. No primeiro, observar-se-á a democracia agonística e seus quatro elementos constitutivos, a saber: o conceito do político, o pluralismo, a noção de tragédia e o conflito. Por fim, trataremos da democracia agonística como aumento ou expansão do poder político mediante disputas e confrontos democráticos de cidadãos engajados na arena política contemporânea e que se constitui como “poder constituinte” (*potentia*). Em outras palavras, o poder constituinte é formado pelos movimentos de lutas da cidadania engajada na arena política contemporânea em vista de garantir os direitos individuais, sociais e políticos nas democracias liberais institucionalizadas, ao passo que o “poder constituído” (*potestas*) é formado pelas instituições estabelecidas e sedimentadas de um sistema representativo.

No segundo capítulo, defenderemos que uma democracia agonística é formada por instituições *suaves* no seio das instituições *fortes* das democracias liberais convencionais. Ao que podemos acrescentar sustentamos que um modelo democrático agonístico é moldado por uma ontologia fraca permitindo que a real situação da vida social e política das democracias liberais contemporâneas se constitua em um tipo de fundação na qual os conflitos políticos ocupem o seu espaço e, mediante isso, possam florescer. Dessa forma, é importante tornar visível o *status* contingente e precário das fundações políticas, a partir de uma abordagem pós-fundacional, para que qualquer pretensão à universalidade seja revelada. Ao concluir, discutiremos as contribuições dos três principais teóricos políticos agonísticos (William Connolly, Bonnie Honig e James Tully) para a teoria democrática plural agonística. Esses teóricos, cada um à sua maneira, se inspiraram em Nietzsche, Foucault, Arendt e Wittgenstein para a elaboração de teorias éticas que orientem os cidadãos em suas lutas contra todas as formas de dominação e opressão nas sociedades democráticas.

No terceiro capítulo, analisaremos o modelo de democracia radical e plural agonística de Mouffe e suas críticas às teorias democráticas deliberativas e consensuais habermasiana e rawlsiana, onde se nota que a autora defende a prioridade do dissenso e das paixões políticas

contemporâneas frente à busca por consensos racionais e razoáveis nas democracias contemporâneas. Discordamos da posição da autora, por entender que a vida democrática requer consensos e entendimentos mínimos entre cidadãos engajados nas democracias liberais contemporâneas. Ademais, os teóricos deliberativos como Habermas e Rawls não rejeitam os conflitos e o dissenso da esfera pública. Esses teóricos deliberativos, na realidade, rejeitam são os conflitos irracionais e irrazoáveis que, uma vez instaurados na esfera política, podem colocar em perigo a estabilidade das democracias liberais contemporâneas. Em seguida, discutiremos as contribuições da filosofia do segundo Wittgenstein para a democracia agonística de Mouffe. E, para concluir, trataremos da democracia agonística radical de Mouffe como a proposta de uma esquerda liberal.

No quarto capítulo, argumentaremos em defesa da ideia de uma “normatividade comum” para a democracia contemporânea, assim como um projeto de democracia agonística cosmopolita. Através dessa argumentação, acreditamos ser possível preencher a lacuna no pensamento político de Mouffe, a saber: a ausência de uma base normativa para as democracias contemporâneas. A princípio, porém, discutiremos a ética democrática mouffeana que foi inspirada tanto na psicanálise de Lacan quanto no desconstrutivismo de Derrida, uma vez que a teórica política belga se limitou tão somente a criticar a moralidade da tradição sem propor valores normativos para o real enfrentamento dos problemas que atingem as sociedades democráticas liberais em todo o mundo. Em seguida, defenderemos a ideia de uma normatividade comum para a democracia contemporânea, a partir das contribuições do segundo Wittgenstein. Em conclusão, defenderemos a proposta de uma democracia agonística cosmopolita para enfrentar os desafios que afligem o mundo atualmente, a saber: a concentração de renda e, por conseguinte, o aumento da pobreza extrema, a crise ambiental, o terrorismo em escala mundial, entre outros.

Portanto, destacamos a necessidade de compreender a experiência democrática como “forma de vida” humana, elaborada por uma gramática profunda formada por um conjunto de normas, cujas regras que orientam o jogo político democrático nas sociedades democráticas contemporâneas.

## CAPÍTULO I – DEMOCRACIA AGONÍSTICA

O objetivo principal deste capítulo visa discutir a democracia agonística e seus principais elementos constitutivos: o conceito do político, o pluralismo, a tragédia e o conflito, assim como a prioridade do poder constituinte. O dissenso e os conflitos salutares na arena política contemporânea ajudam a fomentar a fidelidade e a identificação dos cidadãos com os regimes democráticos e suas instituições, então necessário se faz evidenciar a dimensão agonística das democracias contemporâneas. Nesse sentido, os conflitos e as lutas políticas pela liberdade e igualdade se constituem como “poder constituinte” (*potentia*) e podem ocorrer de duas formas: como *revolução* ou como *aumento* e ampliação dos direitos individuais e coletivos de cidadãos engajados nas sociedades democráticas contemporâneas.

Acrescente-se, aqui, uma definição de democracia proferida pelo presidente norte-americano Abraham Lincoln, no século XIX, a qual que se tornou senso comum nos dias atuais: “a democracia é o governo do povo, pelo povo e para o povo”.<sup>7</sup> Embora tendo um forte apelo retórico, essa definição de democracia não traduz o real jogo político democrático contemporâneo em sua realidade efetiva, de onde se podem levantar as seguintes indagações: será que a democracia, enquanto realidade efetiva, de fato, se constitui como governo do povo, pelo povo e para o povo? Será que o povo é o agente principal na construção coletiva das democracias contemporâneas? Ou seja, os regimes democráticos favorecem o exercício da cidadania engajada na arena política com vistas a aumentar e expandir os direitos individuais e coletivos? Através dessas indagações é possível, então, afirmar que, longe de representarem governos do povo, pelo povo e para o povo, configura-se na verdade um significativo *déficit* democrático,<sup>8</sup> implicando riscos aos fundamentos das democracias liberais e suas instituições em todo o mundo.

As democracias liberais são construídas em terrenos sempre contingentes e precários da vida política, e seria uma ilusão acreditar que, uma vez estabelecidos nas sociedades

---

<sup>7</sup> Em 19 de novembro de 1863, por ocasião da cerimônia de dedicação do Cemitério Nacional de Gettysburg, Lincoln concluiu o seu célebre “Discurso de Gettysburg” como as seguintes palavras: “[...] que esta Nação, com a graça de Deus, renasça na liberdade, e que o governo do povo, pelo povo e para o povo jamais desapareça da face da Terra”. Cf. *Discursos de Lincoln*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2019, p. 437.

<sup>8</sup> Segundo Pippa, uma das explicações mais plausíveis para o atual *déficit* democrático, é que ele decorre de uma combinação de crescimento das expectativas das sociedades, de notícias negativa das mídias, e/ou do fracasso do desempenho dos governantes em atender as demandas dos cidadãos. Em outros termos, o déficit democrático contemporâneo, segundo o autor, decorre do descompasso entre o desempenho dos governantes percebidos pelos cidadãos e suas aspirações públicas. Cf. PIPPA, Norris. *Democratic Deficit: Critical citizens revisited*: New York/USA: Cambridge University Press, 2011, p. 5.

contemporâneas, os regimes democráticos seriam aceitos por todos os cidadãos sem oposição ou contestação. Mouffe (2009, p. 96) observa que uma verdadeira cidadania democrática só pode se tornar possível mediante uma multiplicação de instituições, discursos e formas de vida que promovam uma forte identificação dos cidadãos com as instituições e os valores do *liberalismo*, por um lado, que dizem respeito às liberdades individuais, aos Direitos Humanos e ao Estado de Direito; e da *democracia*, por outro, cujos valores estão associados à soberania popular e à identidade entre governante e governado.

Ela também argumenta que, uma vez privados da possibilidade de viverem os valores democráticos, os cidadãos procurarão outras formas de identificação política, colocando em risco os acordos cívicos que unem as instituições democráticas liberais. A emergência do populismo de extrema-direita e o surgimento de vários tipos de fundamentalismos (ético, moral, político e religioso), por exemplo, são consequências diretas do *déficit* democrático em todo o mundo. Nesse sentido, há uma onda de publicações de livros, nos quais cientistas políticos, filósofos, historiadores e jornalistas nos alertam para esse perigo, que denunciam essa atual tendência política mundial. Esses autores discutem sobre a capacidade de sobrevivência das democracias liberais atualmente.<sup>9</sup>

Entendemos que um regime verdadeiramente democrático se preocupa com o bem-estar dos cidadãos. Aqui reside o sentido de democracia “plena”. Sendo que democracia “plena” não se confunde com ideal de “perfeição”, pois um governo democrático sempre estará sujeito às contingências e contradições humanas. Dito de outro modo, um regime democrático jamais pode cultivar a pretensão de ser um projeto ideal de governo, uma utopia. A história nos ensina que governos inspirados em um ideal de “perfeição” desembocaram nas mais cruéis tiranias, cujas consequências foram gravíssimas para toda a humanidade. Sendo assim, consideramos que um regime realmente democrático aposta nas “incertezas” e “indeterminações” próprias das democracias liberais contemporâneas.

Na antiguidade grega, Platão e Aristóteles já nos alertaram sobre os perigos dos regimes democráticos antigos de serem solapados por líderes demagogos que manipulam o sentimento do *demos*. Na *República*, Platão (1999, p.173) observa que semelhante a passagem da oligarquia à democracia, a tirania tem origem na democracia, pois um governo

---

<sup>9</sup> Os livros traduzidos no Brasil que ganharam maior notoriedade foram: “Como a democracia chega ao fim” (Todavia, 2018), de David Runciman; “Como as Democracias Morrem” (Zahar, 2018), de Steven Levitsky e Daniel Ziblatt; e, mais recentemente, “O Povo contra a Democracia” (Companhia das Letras, 2019), de Yasha Mounk. Cf. SCHWARTZ, Christian. A nova biblioteca do apocalipse. *Folha de São Paulo*, São Paulo. 4 ago. 2019, Caderno Ilustríssima, p. 7.

democrático, sedento de liberdade, passa a ser dominado pelos maus chefes. Com isso, tudo se transborda em liberdade: o pai habitua-se a tratar o seu filho como seu igual e a temê-lo. O filho não mais respeita nem teme o pai, porque quer ser livre. Do mesmo modo, o meteco torna-se igual ao cidadão e o cidadão ao meteco; o mestre passa a recear os discípulos e os lisonjeia, os discípulos fazem pouco caso de seu mestre; os jovens imitam os mais velhos e disputam com eles em palavras e ações; os mais velhos, por sua vez, sujeitam-se à maneira dos jovens e mostram-se cheios de gentileza para com eles, imitando a juventude, com medo de serem considerados enfadonhos e despóticos.

Ainda de acordo com Platão, o excesso de liberdade da democracia leva à mais cruel e terrível servidão e tirania, provocando a mais viva reação da natureza: nas plantas, nas estações, nos corpos e, sobretudo, nos governos. Platão ataca também a ideia de igualdade. Segundo ele, a democracia nasceu quando os mais pobres venceram os mais ricos. Depois, eles foram eliminados ou expulsos e suas riquezas divididas. Os seus cargos públicos foram divididos por meio de sorteios. Por fim, o filósofo ateniense atacou aquilo que, nas sociedades democráticas liberais, mormente chamamos de *pluralismo*. Desse modo, o filósofo grego compara a democracia grega antiga a um traje colorido que ostenta várias tonalidades de cores e uma variedade de caracteres; ou ainda a um bazar de constituições, onde se escolhe o que se prefere e, a partir daí, realiza-se um projeto.

Ao analisar as diferentes formas de governo e as constituições antigas, Aristóteles (2009, p. 92-93) classificou a democracia dos antigos como uma forma “degenerada” de governo. O filósofo dividiu as formas de governo em três tipos: *realeza* ou *monarquia*, que tem por objetivo o interesse geral; *aristocracia*, cuja forma de governo é constituída por um número reduzido de homens (tal forma de governo é assim chamada porque a autoridade está nas mãos das pessoas bem nascidas, que fazem uso dela para o maior bem do Estado e de seus membros); *politeia* ou *república*, o governo de multidão no sentido do interesse geral, ou melhor, exercido pela maioria dos cidadãos e para o bem de toda a comunidade política. A *politeia* é também compreendida como *constituição*.

Cada um desses tipos de governo, de acordo com Aristóteles, apresenta o seu desvio correspondente: o desvio da monarquia ou realeza é a *tiranía*; da aristocracia é a *oligarquia*; e o da politeia ou república é a *democracia*. Daí, a tirania consiste numa monarquia cujo único objetivo reside no interesse do monarca; a oligarquia só reconhece o interesse dos ricos; e a democracia só enxerga o interesse dos mais pobres. Aristóteles salienta que nenhum desses três governos degenerados visa ao benefício geral de toda comunidade, porque a tirania é uma

monarquia que exerce um poder despótico na sociedade política; a oligarquia torna senhores do governo aqueles que possuem fortunas e a democracia, ao contrário, dá poder não aos que adquirem grandes riquezas, mas aos pobres.

Aristóteles (2009, p. 188-189) advertiu também sobre os riscos que a *demagogia* representa para a democracia dos antigos podendo levá-la à tirania. Para o filósofo estagirita, quase todos os tiranos saíram justamente da classe de demagogos que atraíram para si a atenção e a confiança do povo, utilizando-se de calúnias dirigidas aos poderosos. Aristóteles revela que, mesmo naqueles regimes democráticos que pareciam possuir a constituição mais popular, havia um estado de coisas completamente oposto ao que se pode esperar. Essa situação era decorrente de uma ideia mal concebida de liberdade, por se acreditar que as verdadeiras definições de democracia eram a soberania da multidão e a liberdade. Com isso, o direito era a igualdade e a expressão da vontade popular era a soberania. Como dizia Eurípedes, numa democracia, a liberdade e igualdade contribuíam para que o indivíduo agisse livremente, de tal maneira que cada um vivesse de acordo com a sua própria vontade fantasiosa.

Apesar de alguns teóricos e filósofos políticos contemporâneos procurarem distinguir a experiência democrática em dois modelos distintos: sendo que democracia dos antigos, por um lado, é associada à ideia de participação *direta* dos cidadãos na *ágora*; e a democracia dos modernos, por outro lado, sendo caracterizada pela ideia de *representação*. De antemão, porém, não comungamos com a dicotomia entre democracia dos antigos e democracia dos modernos, por considerar que nos regimes democráticos dos antigos já havia elementos de representação política. Do mesmo modo, observamos que os regimes democráticos representativos contemporâneos pressupõem a participação direta dos cidadãos nas decisões em favor da comunidade política.

Held (1995, p. 98) observa que uma democracia representativa apresenta algumas características particulares como a realização de eleições livres e justas, o sufrágio universal, a liberdade de consciência, a liberdade de informação e expressão, o direito de qualquer cidadão adulto de fazer oposição aos seus governantes e, por fim, o direito de formar associações independentes. Segundo Held, a consolidação desse modelo de democracia é um fenômeno do século XX. Sendo resultado das lutas sociais dos trabalhadores, dos movimentos feministas e dos ativistas dos direitos civis no mundo inteiro, entre outros.

Várias teorias democráticas contemporâneas discutem sobre a melhor forma de praticar a democracia liberal em um sistema representativo de governo. Apresentamos, aqui, o

modelo *agregativo* de Joseph Schumpeter e Anthony Downs; o modelo *pluralista* de Robert Dahl; o modelo *legal* de Friedrich Hayek e Robert Nozick; o modelo *participativo* de Carole Pateman, Nikos Poulantzas e C.B. Macpherson; o modelo *deliberativo* de Jürgen Habermas e John Rawls (NOBRE, 2004, p. 31-34); e, finalmente, o modelo *agonístico* de Chantal Mouffe, William Connolly, Bonnie Honig e James Tully.

O nosso recorte é a democracia radical agonística de Mouffe. Essa teórica política belga exaltou a necessidade do fortalecimento das instituições democráticas liberais de um sistema representativo, como o Parlamento, por exemplo. Para a autora, foi no contexto de enfraquecimento da democracia parlamentar alemã, durante a primeira metade do século XX, que os nazistas chegaram ao poder na Alemanha. Mas, a princípio, discutiremos sobre a democracia agonística.

## 1 O que é a democracia agonística?

O século XXI enfrenta transformações aceleradas e profundas com implicações diretas nas democracias liberais a nível mundial. Muitas dessas mudanças tiveram início no século XX, entre as quais se destacam: (i) a independência do sistema econômico e financeiro mundial em relação à soberania das nações, principalmente a partir da Conferência de Bretton Woods de 1944, nos Estados Unidos (EUA), que marcou a guinada a favor do mercado financeiro mundial; (ii) a derrocada do comunismo no Leste Europeu, cuja imagem emblemática foi a “queda do Muro de Berlim”, em 1989; (iii) a emergência da ideologia política e econômica neoliberal, que “desmontou” o Estado de Bem-Estar Social surgido após a Segunda Guerra Mundial, assim como o ataque aos direitos sociais das populações em todo o mundo, radicalizado, principalmente, a partir da chegada ao poder de Margaret Thatcher, na Inglaterra, e Ronald Reagan, nos Estados Unidos, na década de 1980, culminando no chamado “Consenso de Washington”, em 1989.

Naquela ocasião, não poucos acreditavam que, frente à hegemonia do neoliberalismo, não haveria mais alternativa real (*there is no alternative*)<sup>10</sup> e que viveríamos um novo tempo,

---

<sup>10</sup> Durante a conferência do Partido Conservador, em 21 de maio de 1980, em Londres, a primeira ministra britânica, Margaret Thatcher, proferiu um discurso histórico, nos seguintes termos: “não há popularidade fácil no que estamos propondo, mas há fundamentos sólidos [...]. Acredito que as pessoas aceitem que *não há real alternativa*”. De tanto a premiê britânica repetir a frase “*there is no alternative*” em seus discursos, tal sentença se configurou então no acrônimo *Tina*, com a qual Thatcher passou a ser conhecida em alguns círculos restritos. Cf. MAELE, Prado. “Visto negados”. In: Revista Exame (CEO), São Paulo, p. 29, N° 24, Setembro. 2016.



ou seja, o “fim da história”.<sup>11</sup> Esse processo deu origem ao surgimento de novos e maiores desafios, a saber: o aumento da pobreza e da concentração de renda em todo mundo; a questão da imigração decorrente de guerras, insurreições, e, sobretudo, do aumento da pobreza em vários países em desenvolvimento; o crescimento do fundamentalismo religioso decorrente da crescente secularização do mundo ocidental; o problema do terrorismo em escala mundial que culminou com a queda do “World Trade Center”, de Nova Iorque, em 11 de setembro de 2001; e, por fim, o surgimento de partidos políticos e movimentos de extrema-direita em várias partes do mundo.

Contudo, observam-se aspectos positivos dessas transformações nos últimos anos. Dos quais citamos dois: o primeiro, uma ampla conscientização acerca da diversidade cultural, étnica e comportamental associada ao debate em teoria e política contemporânea relacionado ao tema da *justiça, redistribuição e reconhecimento*;<sup>12</sup> o segundo, o próprio processo do fenômeno moderno da *globalização*.<sup>13</sup> Nessa perspectiva, Held (1995, p. 100) argumenta que o processo de globalização implica dois fenômenos distintos: a atividade econômica, política e social alcançou proporção em nível global, e houve a intensificação dos níveis de interação e interconexão entre nações e entre nações e sociedades. O novo, nesse sistema global moderno, é a expansão do fenômeno da globalização para novas áreas da atividade tecnológica, organizacional, administrativa e jurídica, entre outras, e a intensificação de padrões de interconectividade mediados pelas indústrias da comunicação moderna e novas tecnologias de informação; pois, as localidades que antes eram distantes, estão agora inteiramente interligadas.

Alguns teóricos políticos contemporâneos argumentam que a globalização econômica representa a continuidade da dominação imperialista europeia e norte-americana. Nesse sentido, Tully (2013, p. 21-22) considera que o aumento das iniquidades sociais e econômicas

---

<sup>11</sup> FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

<sup>12</sup> A discussão em torno de *justiça, redistribuição e reconhecimento* é bastante recorrente na filosofia política contemporânea, sobretudo, a partir do debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth. Cf. HONNETH, Axel. “Reconhecimento ou distribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade”. In: SOUZA, Jossé; MATOS, Patrícia (Orgs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 73-93. FRASER, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In: SOUZA, J; MATTOS, P (Orgs.). *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 113-140.

<sup>13</sup> O termo *globalização* (os franceses preferem falar em *mundialização*), que nos últimos anos foi intensamente empregado, possui diversos significados. Com tal conceito, muitos pensam na progressiva transformação da economia mundial, isso porque os mercados nacionais e regionais estão se coligando gradualmente para formar uma rede de mercados, em função da qual as fronteiras nacionais se tornaram uma *quantité négligeable*; não apenas o capital, mas também o local de produção, o centro de distribuição e a sede de empresas são deslocados além das fronteiras nacionais, enquanto que os mercados financeiros regionais se fundem (KESSELRING, 2007, p. 157).

estão associados ao processo de globalização econômica e com novas formas de controle social associadas às redes mundiais de comunicação. Embora a globalização ofereça condições favoráveis para o surgimento de novas formas de ação democrática global, como o “Fórum Social Mundial”, no qual “cidadãos engajados em atividades cívicas e locais podem se encontrar a cada ano”. O Fórum Social Mundial representa para a “cidadania glocal”<sup>14</sup> o que o Fórum Econômico Mundial é para a cidadania moderna (TULLY, 2008b, p. 306).

Portanto, em resposta aos desafios e limites das democracias contemporâneas, os teóricos democráticos *agonísticos* argumentam em defesa da necessidade das sociedades democráticas liberais tornarem-se espaços de conflitos e contestações políticos saudáveis. Daí decorrem *aumento (augmentation)*<sup>15</sup> e expansão dos direitos da cidadania engajada na arena política contemporânea.

Esclarecemos que a palavra *agonística* deriva de *agon* que, na língua grega, significa *conflito, enfrentamento, confronto, contestação e disputa*. Segundo Wingenbach (2011, p. 21), as teorias democráticas agonísticas surgiram como alternativas às teorias da democracia liberal, agregativa e deliberativa dominantes na ciência política e filosofia política contemporânea. Shaap (2009, p. 01) observa que o termo *agon* entrou para o vocabulário da filosofia política anglo-americana via pensadores alemães do século XIX, como Friedrich Nietzsche, Jacob Burkhardt, Hannah Arendt; pelo pensador francês Michel Foucault; e filósofo pensador austríaco Ludwig Wittgenstein. Esses pensadores ajudaram os teóricos políticos a reconhecer o *agonismo* democrático como a condição de possibilidade das lutas sociais e políticas nas sociedades democráticas contemporâneas. Nesse sentido, a teoria

---

<sup>14</sup> Tully defende que novas formas de relação direta e horizontal entre “cidadão-cidadão” estão florescendo em escala global. Ele denomina essas novas formas de relações humanas de “cidadania glocal”. Assim, a cidadania glocal refere-se às novas formas de conflito agonístico entre hegemônicos e subalternos, cujas mudanças profundas têm implicações diretas nas democracias liberais contemporâneas (WENMAN, 2013, p. 139). Tully observa que um dos exemplos mais surpreendentes de cidadania glocal é a sobrevivência e o ressurgimento de cerca de 250 milhões de povos indígenas cujas tradições e cidadania são baseadas em Gaia após mais de cinco séculos de genocídio, desapropriação, marginalização e assimilação forçada implacável. Além disso, existem milhões de cidadãos cívicos e locais que trabalham em redes e cooperativas em vários lugares do mundo, e mobilizam potenciais cidadãos de todas as idades a participarem da construção de uma cidadania glocal. Por exemplo, atualmente, ONGs, movimentos sociais, trabalhos em rede, federações cívicas informais e atividades criativas similares dão sentido e unidade aos cidadãos locais e os mantêm interligados e, mediante isso, globalizam aquelas bases cívicas locais (TULLY, 2008b, p. 303-304).

<sup>15</sup> O termo inglês *augmentation*, aplicado às teorias democráticas agonísticas, significa *aumento* e ampliação de direitos individuais e sociais mediante as lutas coletivas de cidadãos pela liberdade e igualdade na arena política contemporânea. Dessa forma, *augmentation* não se confunde com o termo inglês *empowerment* que significa *empoderamento*. Vale observar que *empowerment* é usado pela teoria administrativa para tratar da ascensão de mulheres e subalternos em cargos hierárquicos de uma empresa. Trata-se de um termo que reproduz uma visão individualista de meritocracia neoliberal. Portanto, não implica relação com as lutas coletivas da cidadania engajada nas sociedades democráticas contemporâneas.

democrática *agonística* possui vários representantes como: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, David Owen, James Tully, William Connolly, Bonnie Honig e Alleta Norval, entre outros.

Lowndes e Paxton (2018, p. 3-6) apontam três compromissos nucleares da democracia agonística: *contestação*, *contingência* e *interdependência*. Sendo que a contestação previne as sociedades democráticas da apatia política; a contingência rejeita as reivindicações por verdades filosóficas platônicas ao reconhecer que os valores constitutivos das democracias, necessariamente, estarão sempre abertos à contestação; e, finalmente, a interdependência considera o “político” como um processo coletivo cujos cidadãos engajados procuram construir relações sociais e, com isso, desenvolver as suas identidades.

Wingenbach (2011, p. 21-22) considera que não há aspectos da vida política para as teorias democráticas agonísticas que estejam totalmente imunes à contestação. A partir da revolução democrática moderna, o “poder tornou-se um lugar vazio”.<sup>16</sup> Com isso, não haverá leis fixas que não possam ser contestadas e cujas fundações não sejam postas em questão. De fato, a grande conquista da democracia moderna é a possibilidade de contestação dos poderes dominantes. Ademais, é importante considerar que, numa democracia liberal, o poder político é provisório e rotativo.

Werle (2004, p. 131) argumenta que a “democracia moderna nasce da incerteza”. Para ele, o projeto democrático moderno inaugura uma forma de eticidade política cuja dinâmica peculiar é marcada pela possibilidade de rever, à luz da reflexão crítica, o marco de certeza acerca dos fundamentos da vida em comum. Donde se pode afirmar que a virtude da democracia moderna consiste em gerar uma dinâmica peculiar nas relações de reconhecimento entre as pessoas e coletividades que revela uma forma de eticidade exposta a uma constante indeterminação. Torna-se possível reconhecer que uma das características da democracia liberal é a incerteza e a imprevisibilidade.

Podem-se entrever alguns elementos agonísticos na democracia dos antigos atenienses. No século V a.C., as disputas políticas na assembleia de Atenas podem ser consideradas agonísticas por excelência. Ao descrever a experiência democrática dos gregos atenienses no século V a.C., Arendt (2017, p. 32) argumenta que a *ágora* ateniense era o espaço mais eloquente dos corpos políticos e da filosofia política que dela surgiu entre os antigos. Para ela, na Cidade-Estado de Atenas, a ação e o discurso tornaram-se atividades independentes. No entanto, os gregos atenienses deram mais peso ao discurso em detrimento da ação. Assim, o

---

<sup>16</sup> LEFORT, Claude. *Pensado o político*: ensaio sobre democracia, revolução e liberdade. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro, RJ: Editora Paz e Terra S/A, 1991, p. 32.

discurso torna-se persuasão e não forma específica humana de explicar, replicar e estar à altura do que aconteceu ou se realizam. De fato, ser político, para os antigos atenienses, significava que tudo era decidido mediante discurso, persuasão e não recorrendo a força da violência.

Dahl (2001, p. 22) argumenta que a Cidade-Estado de Atenas, nos V e IV a.C., tornou-se o exemplo paradigmático de cidadania democrática entre os antigos, isto é, o exemplo primordial de uma *democracia participativa*, pois os cidadãos atenienses, em condições de igualdade e liberdade, reuniam-se em assembleias na *ágora* para deliberarem acerca de assuntos e questões de interesse comum do mundo da *pólis*. Por essa razão, essas assembleias tornaram-se espaços democráticos de confrontos e disputas agonísticas entre cidadãos livres e iguais que, mediante argumento e persuasão, buscavam convencer e vencer os seus oponentes mediante as discussões políticas em vez de recorrerem ao uso da força e da violência.

Goyard-Fabre (2003, p. 64-65) aponta alguns elementos agonísticos nos testemunhos dos *dramaturgos, filósofos e historiadores* da Grécia antiga. No teatro grego antigo, Eurípedes desferiu as críticas mais duras à democracia ateniense. Para o autor, na Cidade-Estado de Atenas do século V a.C., algumas pessoas de ideias limitadas patinavam em debates estéreis na *ágora*; já outras, inflamadas de ambição e desejos de poder e guerras, “chafurdavam” na democracia antiga. Com isso, minada pelos defeitos e excessos da democracia, a multidão afastava-se do senso de cidadania e se resumia a uma turba desprovida de comedimento e equilíbrio. Eurípedes conclui enfatizando que, no exercício da política, essas pessoas só podiam suscitar dúvidas e desconfiança.

No Livro VIII, da *República*, Platão (1999, p. 273-274) argumenta que a democracia ateniense surgiu quando os pobres derrotaram os mais ricos e dividiram suas riquezas por igual com aqueles que ficaram com o governo e os cargos públicos, distribuídos através de sorteios. O filósofo ateniense compara a democracia antiga a uma espécie de “traje colorido” que poderia parecer, aos olhos de muitos, de uma beleza irretocável, considerando-se que até mesmo as crianças e as mulheres decidem o que é mais belo. Com isso, os excessos de liberdade e igualdade reinantes em Atenas poderiam levar aos desregramentos e, conseqüentemente, reduzir a democracia à servidão e abrir caminho para a tirania, porque “todo excesso costuma provocar uma viva reação nas estações, nas plantas, nos nossos corpos e nos governos, mais do que em qualquer outra coisa” (PLATÃO, 1999, p. 282).

Goyard-Fabre (2003, p. 74) observa que o historiador grego Tucídides, em *Guerra do Peloponeso*, desferiu duros ataques à democracia ateniense. Para o autor, o pluralismo era uma “tara” da democracia e sufocante para a vida do povo, pois contitua-se o “múltiplo que sufoca um”. Nesse sentido, a democracia ateniense, em vez de realizar a ideia do autogoverno do povo, como consequência, revelou-se como uma forma de ditadura popular. Com isso, as virtudes de um povo unido (*demos*) foram encobertas pelos ímpetos de uma multidão (*pletos*).

Conforme explícito, além de se inspirarem na tradição do pensamento pós-estruturalista, pós-moderno e pós-metafísico, as teorias democráticas agonísticas surgiram como alternativa às aborgagens teóricas deliberativas e agregativas de democracia predominantes nas teorias políticas contemporâneas. Segundo Wingenbach (2011, p. 43), os teóricos democráticos agonísticos compartilham alguns pressupostos comuns. O que é comum entre esses autores é a ausência definitiva de “fundações transcendentais” e a necessidade de construir “fundações contingentes”; o perigo do poder hegemônico; a inevitabilidade da exclusão; e o valor da mobilização democrática dos cidadãos.

Alguns teóricos democráticos agonísticos, como Mouffe, por exemplo, defendem o “retorno do político” para a arena política e que as paixões e os afetos humanos são salutares para o exercício da cidadania democrática contemporânea. Segundo estes, ao colocarem sob suspeita os conflitos e as paixões no exercício da vida política, os teóricos democráticos deliberativos recusam a natureza da política e a dimensão antagonística própria do político e constitutiva das relações hegemônicas de poder. E isso pode comprometer a fidelidade e a identificação dos cidadãos com os valores democráticos liberais e colocar em perigo o futuro das democracias em todo o mundo. Considerando que uma democracia agonística é formada por instituições fracas dentro de instituições fortes das democracias liberais, necessário se faz, então, institucionalizar os movimentos de lutas políticas nas democracias liberais convencionais. Aprofundaremos sobre a institucionalização da democracia agonística no próximo capítulo.

As teorias democráticas agonísticas apresentam quatro aspectos fundamentais para um entendimento adequado acerca da democracia liberal moderna: o conceito do político, o pluralismo, a noção de tragédia e o conflito. Porém, estes não representam elementos exclusivos sejam exclusivos das abordagens democráticas agonísticas. Certamente está presentes também em outras teorias democráticas, como as abordagens deliberativas, cuja ênfase se na maior participação e deliberação dos cidadãos na esfera pública. Contudo, esses quatro aspectos ganham relevância nas abordagens teóricas democráticas agonísticas.

Trataremos, inicialmente, do conceito do *político* e sua importância para o debate político democrático agonístico que, por sua vez, prioriza a dimensão política sobre os aspectos moral e normativo das democracias contemporâneas. A seguir, discutiremos o conceito de *pluralismo* sustentando que as críticas de Mouffe contra o conceito de *fato* de pluralismo rawlsiano, além de insuficiente, é equivocado. Ademais, defenderemos também que a noção de *tragédia* entre os gregos antigos tinha uma relação profunda com a existência humana e que, para as teorias democráticas agonísticas, portanto, está diretamente implicada nas lutas e confrontos saudáveis da cidadania democrática na arena política. Nessa perspectiva, o *conflito* passa a ser visto então como o “motor” dos movimentos sociais que lutam pela igualdade e liberdade em vista de conquistar e aumentar os seus direitos individuais, políticos e sociais na arena política contemporânea. Não obstante, entendemos ser necessário evitar que os conflitos democráticos entre adversários políticos se transformem em lutas entre “amigo *versus* inimigo”.

### 1.1 O conceito do político

O debate político contemporâneo em torno da democracia tem se limitado, às vezes, ao campo da “política” enquanto busca de consenso, ao passo que o “político” enquanto dimensão de antagonismo das disputas políticas pela conquista e manutenção do poder, parece que foi esquecido ou deixado de lado. Como observou Connolly (1995, p. 21), “enquanto alguns endossam um modelo robusto de política para o presente, cada um, quando avaliado a partir de uma perspectiva de conflito, projeta um ideal regulativo de sociedade em que certas dimensões da política têm se tornado dispensável”. Ao contrário de Connolly, defendemos que o ideal regulativo e normativo da política é importante para a manutenção das bases das democracias contemporâneas. Contudo, o autor observa, com razão, que quando algumas dimensões da política têm se tornado dispensáveis atualmente, principalmente a dimensão conflitiva e agonística do político. Nesse sentido, teóricos agonísticos como Mouffe, por exemplo, estão certos quando tratam da importância do “retorno do político” naquilo que ele representa enquanto dimensão antagonística de luta pelo poder. Conforme veremos, a seguir, em *Sobre o Político*, a teórica política belga distingue o “político” da “política”:

Alguns teóricos, como Hannah Arendt, encaram o político como um espaço de liberdade e de discussão pública, enquanto outros o consideram um espaço de poder, de conflito e de antagonismo. Minha compreensão do “político” faz parte, evidentemente, da segunda perspectiva. Mais precisamente, é assim que diferencio

“o político” da “política”: entendo por “o político” a dimensão de antagonismo que considero constitutiva das sociedades humanas, enquanto entendo por “política” o conjunto de práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada, organizando a coexistência humana no contexto conflituoso produzido pelo político (MOUFFE, 2015, p. 8, tradução nossa).

A distinção entre “político” e “política” é interessante, pois nos revela uma relação imbricada entre o “político” enquanto estratégias de lutas pelo poder, por um lado, e a “política” enquanto práticas e instituições de governo, por outro. Assim, quando pensamos no conjunto de práticas institucionais e governamentais enquanto ação “política” não podemos deixar de fora o “político” enquanto estrategista dotado de ideias e concepções de poder. Por exemplo, numa democracia, quando o cidadão escolhe, mediante voto popular, o político para o cargo do executivo ou do legislativo, elege com ele um projeto de governo, isto é, um conjunto de práticas políticas que esse político implementará ao chegar ao poder. Pois, além de traduzir o sentimento da vontade popular, o político representa um projeto de poder formado por um conjunto de práticas de governança. Nesse sentido, observa-se que há uma relação estreita entre o “político” enquanto conjunto de concepções, estratégias e lutas de conquista e manutenção do poder e a “política” enquanto exercício do poder. Ademais, ao eleger um determinado político para cargos no executivo ou legislativo, o cidadão está legitimando um conjunto de práticas políticas e institucionais. Por isso, durante os períodos eleitorais, é importante observarem-se três componentes essenciais: (1) o *eleitor* com seus anseios e expectativas; (2) o *político* como um conjunto de conceitos e estratégias de luta e manutenção do poder; e (3) a *política* enquanto instituições e práticas de governança. Consideramos que da relação de sintonia entre o eleitor, o político e a política é que depende o sucesso ou fracasso de qualquer governo, bem como a satisfação ou frustração do eleitor com esse governante.

Mouffe (2015, p. 18-19) reinterpreta o conceito schmittiano de “amigo/inimigo” a partir da perspectiva democrática *agonística*. Ela contrasta o *agonismo* (formas *construtivas* de conflito) com o *antagonismo* (formas *destrutivas* de conflito). Segundo Mouffe, nas sociedades democráticas contemporâneas, o *antagonismo* político deve ser “domesticado” ou “sublimado” na forma de *agonismo*. Em outras palavras, a luta *antagonística* entre “amigo” *versus* “inimigo” schmittiana deve converter-se, portanto, em uma relação *agonística* entre os adversários políticos. No entanto, consideramos que um dos maiores desafios políticos atualmente consiste em transformar formas contemporâneas de antagonismos associadas, por exemplo, com o surgimento do fundamentalismo ou com a emergência de partidos de

extrema-direita no mundo inteiro em formas construtivas de conflito. No quarto capítulo, far-se-á a discussão acerca da democracia *agonística* de Mouffe.

Quando se considera o político como um conjunto de estratégias de luta para conquista e manutenção do poder, Maquiavel tem muito a contribuir. Destaque-se, aqui, que os teóricos agonísticos buscam inspiração no pensamento político maquiaveliano, principalmente na influência que a *fortuna* e a *virtù* exercem na vida de um governante prudente e como elas devem ser contidas. Para Maquiavel, o *príncipe* prudente deve aprender a praticar o “jogo da fortuna”, isto é, ele deve encontrar meios e estratégias adequadas de adaptação às circunstâncias adversas; aprender com a experiência; e preparar-se diante de futuros obstáculos, capitalizando para si as oportunidades que a vida lhe oferece na forma de *fortuna*; e, mediante isso, enfrentar as dificuldades da existência com coragem, altivez e força. Dito de outro modo, o príncipe *prudente*, na perspectiva maquiaveliana, deve ser “raposa para conhecer as armadilhas e leão para afugentar os lobos” (MAQUIAVEL, 2016, p. 38).

Nessa perspectiva, entendemos que o bom governante, em uma democracia agonística, possui a capacidade de conciliar as habilidades técnicas com “astúcia da raposa” e “ferocidade do leão” para um enfrentamento adversarial na arena política. Assim, para ser um bom político, não é suficiente ser um bom técnico administrativo, mas é preciso, sobretudo, dominar o jogo da política, ou seja, saber como escapar das “armadilhas” do poder e afugentar os “lobos” e “chacais” da política.

Ao comentar o conceito de *fortuna* nos escritos maquiavelianos, Adverse argumenta que:

[...] a fortuna pode reclamar para si tudo aquilo que escapa ao poder de previsão dos homens. Mas não só. Ela pode também ser tomada como uma força positiva, sempre atuante, de se mostrar mais potente quando os homens descuidam dos preparativos para as eventualidades. A fortuna por si só não é meramente o negativo de *virtù*. Ela é o obstáculo com o qual esta tem de se haver; é a ocasião que, colocando a qualidade do homem político à prova, lhe oferece a possibilidade de pensar o seu verdadeiro valor. A fortuna é igualmente como uma conjuntura em que os acontecimentos se desenrolam. Nesse caso, Maquiavel a denomina de “qualidade do tempo”, e a essa ideia duas outras estão associadas: a primeira da própria temporalidade, elemento no qual a ação política se concretiza; a segunda é a ideia de contingência (2013, p. 104).

A noção maquiaveliana de *fortuna* possibilita apontar duas características opostas nesse conceito. A fortuna se mostra em sua característica negativa, ou seja, como aquilo que foge ao controle humano, e que pertence ao domínio da *necessidade*; e, de outro modo, ela se revela em seu aspecto positivo, apontando para a possibilidade de a ação livre humana estar associada ao domínio próprio da *liberdade*. Por se tratar domínio humano da liberdade, é



possível dizer que entramos para o reino da política democrática *agonística*, caracterizada pelos conflitos e contestações saudáveis entre adversários políticos, que compartilham os mesmos valores democráticos na arena política contemporânea.

Define-se, portanto, a democracia agonística como uma teoria estratégica que se ocupa com a capacidade dos agentes humanos de mudarem as forças trágicas que governam a sua vida e, dessa maneira, determinarem o seu modo humano de ser no mundo. E quando se trata da esfera do “político” enquanto agente livre e capacitado para o enfrentamento adversarial numa disputa política democrática, a noção maquiaveliana de *virtù* oferece contribuição a esse respeito. Adverse observa que, em Maquiavel:

Não é difícil inferir que a noção de *virtù* é também enriquecida quando sua “adversária”, a *fortuna* [grifo nosso], é entendida nesses termos. A *virtù* é a capacidade de responder com o novo, de fazer frente às intempéries, logo, de lidar com aquilo que é contingente. A conquista de um estado por *virtù* é resultado da habilidade de um homem (ou dos homens) na política. Esta “habilidade” é composta em aspecto moral (coragem, força, disposição, audácia) e em aspecto “cognitivo” (inteligência prática ou prudência, conhecimento técnico, perspicácia, etc.) (2013, p. 104).

O domínio de estratégias e habilidades de enfrentamento adversarial constitui a *virtù* do político. Como observou Adverse, a habilidade do político para lidar com aquilo que é contingente e precário é formada pelos aspectos moral e cognitivo do próprio agente político. Assim, as estratégias de enfrentamento político adversarial numa democracia agonística exigem algumas características próprias do político enquanto agente, a saber, força e inteligência, paixão e razão. Conforme a perspectiva agonística de Mouffe, por exemplo, o político mobiliza as paixões, buscando canalizar os conflitos políticos antagonísticos em disputas saudáveis entre adversários que respeitam as regras do jogo democrático.

Uma das principais acusações dos teóricos democráticos *agonísticos* contra os *deliberativos*, como Rawls e Habermas, é a tentativa desses pensadores de removerem os conflitos da esfera pública mediante práticas procedimentais e racionais de *consenso* e *deliberação*, razão pela qual os teóricos *agonísticos* preocupam-se em resgatar do pensamento de Maquiavel a dimensão conflitiva da política com suas estratégias de hegemonia, de lutas e de manutenção do poder.

Discordamos da posição de Mouffe, por entender que os teóricos deliberativos, na realidade, não recusam os conflitos e os dissensos da esfera pública, o que eles rejeitam são os conflitos políticos sem critérios racionais e razoáveis que, uma vez mobilizados apenas pelas paixões e emoções humanas, podem se transformar em lutas entre inimigos políticos. Em

suma, os teóricos deliberativos rejeitam os conflitos que colocam em risco a estabilidade das sociedades democráticas contemporâneas e suas instituições. Daí a importância de se valorizar a dimensão racional e razoável própria das disputas políticas contemporâneas. Assim, quando Mouffe recorreu à psicanálise para sustentar a necessidade de sublimar e canalizar as paixões dos conflitos na arena política, a autora parece que apenas substituiu a noção filosófica de *razão* pela categoria da psicanálise de *sublimação*.

Para Maquiavel, a *prudência* “mente quando pesa as desvantagens de cada uma de nossas escolhas, considerando sempre as mais leves” (WENMAN, 20013, p. 41). Dessa forma, o pensador florentino afasta-se da ideia de prudência da moral cristã. Isso significa que um príncipe prudente que visa conquistar e manter-se no poder precisa renunciar às exigências das virtudes cristãs. Skinner (2009, p. 159) observa que o conceito de virtude em Maquiavel refere-se “a *todo* conjunto de qualidades, *sejam elas quais forem*, cuja aquisição o príncipe possa achar necessária a fim de ‘manter seu estado’ e realizar grandes feitos”. Desse modo, não haveria problema algum se o príncipe “agir contra a boa fé, a caridade, a bondade e a religião” naqueles atos considerados positivamente vantajosos para ele.

Muitos intérpretes de Maquiavel reconhecem que a originalidade do pensamento político do pensador político florentino reside justamente na autonomia da política em relação à moral cristã. Segundo Arendt (2009, p. 182), o conceito maquiaveliano de *virtù* ganha uma qualidade especificamente política, não possuindo o mesmo sentido moral que tinha para os antigos medievais. Embora distinto da noção de virtude cristã, não significa que o conceito de *virtù* de Maquiavel esteja divorciado da moralidade. Como Skinner (2009, p. 155) frisou: “o contraste essencial diz respeito, isso sim, a duas moralidades distintas — duas exposições antagônicas e incompatíveis do que em última análise se deve fazer”. Maquiavel está preocupado, de fato, é com a construção de uma moralidade cívica livre da tutela da Igreja. E, para isso, um princípio virtuoso deve ser movido por valores que são próprios da esfera civil em detrimento dos valores da religião.

Nota-se, todavia, que é possível entrever certa aproximação entre o republicanismo maquiaveliano e o liberalismo político. Tanto os princípios republicanos quanto os princípios liberais se preocupam em separar a moral da religião e a própria pública da esfera privada, da *res publica*. Isso requer um trabalho diário de construção coletiva que requer responsabilidade e compromissos assumidos entre os cidadãos. O exercício de construção da democracia requer cuidado com os valores democráticos liberais, entre os quais, o *pluralismo*.

## 1.2 O pluralismo

O pluralismo é uma das principais virtudes da democracia liberal moderna. No *Liberalismo Político*, Rawls (2016, p. XXVII) argumenta que uma sociedade democrática bem-ordenada se define pela necessidade de estabelecer princípios de justiça que vão regular os regimes democráticos constitucionais caracterizados pelo *fato* do pluralismo razoável de doutrinas abrangentes. Esses princípios incluem tanto as doutrinas religiosas quanto as não religiosas. Essa concepção de pluralismo é um produto da razão humana sobre as instituições livres e duradouras. A partir de uma perspectiva antiessencialista, Mouffe observa que

o pluralismo não é meramente um *fato*, alguma coisa que suportamos de má vontade ou que tentamos reduzir, mas um princípio axiológico. Ele é tomado como constitutivo da própria natureza da democracia moderna e considerado algo que devemos comemorar e engrandecer. É por isso que o tipo de pluralismo que eu defendo dá um *status* positivo às diferenças e questiona o objetivo da unanimidade e homogeneidade, que é sempre revelado como fictícia e baseada em atos de exclusão (2009, p. 19, Tradução nossa).

Conforme visto, Mouffe sustenta um tipo de pluralismo que varize a legitimidade do conflito, as fronteiras políticas, a emergência das liberdades individuais, bem como a afirmação da liberdade igual para todos os cidadãos de uma democracia. Porém, quando se trata das críticas ao conceito de pluralismo rawlsiano, Mouffe está equivocada. Diante disso, cabe a seguinte indagação: será que a noção rawlsiana de *fato* do pluralismo não pode ser considerada um princípio axiológico? Ao contrário da posição de Mouffe, consideramos que o fato do pluralismo em Rawls deve ser entendido como mais do que uma mera questão simbólica, mas possuindo uma natureza moral e política. Trata-se de um princípio, de um valor do liberalismo político rawlsiano. Rawls considera, entre outras coisas, o valor da tolerância religiosa e não religiosa, do respeito às diferenças e da legitimidade das lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos como questão de justiça que, portanto, constituem valores e princípios morais e políticos.

Para os teóricos democráticos agonísticos, nossas escolhas e decisões políticas não encontram soluções puramente racionais e universalistas, apelando para cálculos utilitaristas ou recorrendo a procedimentos deontológicos kantianos, orientados pela noção de *razão pública* rawlsiana e pela ideia de *esfera pública* habermasiana. Desse modo, uma abordagem democrática *agonística* concebe o pluralismo não como um simples sistema de diferenças entre grupos e indivíduos com os seus valores constitutivos, mas como uma qualidade constitutiva e condicionante da práxis política democrática das identidades coletivas. Isso

significa que o pluralismo representa uma das características principais das democracias modernas, cujas circunstâncias definidas condicionam as identidades dos indivíduos e dos grupos sociais.

Ao defenderem o pluralismo como valor constitutivo das democracias liberais, os teóricos *agonísticos* se inspiram numa variedade de fontes filosóficas. Mouffe encontra, na filosofia do segundo Wittgenstein e no conceito derridiano de *defférance*, como um “movimento de acordos e desacordos”, a possibilidade de articular a noção de pluralismo constitutivo. Por outro lado, Tully reconhece o valor do pluralismo em Derrida e busca outras fontes de inspiração para elaborar a sua concepção de *différance* constitutiva. Além da noção derridiana de “multiplicidade” e “vida”, o autor se inspira também na noção de “jogos de linguagem” do segundo Wittgenstein, ao desenvolver a sua concepção da natureza do “dialogo-como-jogo”, que ocorre dentro de um sistema flexível de argumentos. Para Wittgenstein, esse “sistema não é tanto o ponto de partida quanto é o elemento vital dos argumentos” (OC § 105). Ao comentar esse aforismo wittgensteiniano, Tully esclareceu que:

Esse amplo “sistema de juízos” ou de problematização não é nem universal nem transcendental, mas que está provisoriamente mantido no seu lugar e fora de questão de todas as disputas dentro dele. Ele denomina o acordo inerente na linguagem cujos testes de soluções de problemas (verdadeiro e falso, justo e injusto, válido e inválido, razoável e irrazoável) ocupam espaço, ‘um acordo na forma de vida’, para indicar a extensão com que ele está ancorado nos modos de agir e falar compartilhados: é ‘o nosso *agir* que nos leva ao fundo dos jogos de linguagem’. Analogamente, as correspondentes relações incontestáveis de poder governam a função do modo de agir como condições de possibilidade e limitações das práticas como um todo, suas formas de governo e contestação (2008, p. 32, tradução nossa).

A partir da filosofia do segundo Wittgenstein, Tully argumenta que a nossa maneira de agir no mundo é regida por jogos de linguagem compartilhados. Com isso, é possível observar que as relações legítimas de um governo democrático como possibilidade de contestação do poder são reguladas pelos jogos de linguagem. Não obstante, a leitura política das noções filosóficas wittgensteinianas como “formas de vida” e “jogos de linguagem” desenvolvida por Tully e outros teóricos pós-modernos é equivocada. Os conceitos filosóficos wittgensteinianos não carregam o sentido culturalista conforme defendem esses autores pós-modernos. As noções filosóficas de Wittgenstein devem ser compreendidas a partir de um ponto de vista “gramatical” num sentido “transcendental”. Aprofundaremos sobre essa questão no terceiro e quatro capítulos.

Em *The Ethos of Pluralisation*, Connolly (2004, p. XIV) insiste na importância de valorizar a individualidade humana. Nessa obra, o autor distingue *pluralização* de *pluralismo*.

Assim, por um lado, o *pluralismo* social é apresentado como uma conquista a ser preservada; por outro lado, a erupção de novos tipos de *pluralização* é considerada como um perigo para as conquistas democráticas do pluralismo. Desse modo, o autor reconfigura a relação tensional entre pluralismo e pluralização cuja tensão é constitutiva de uma perspectiva política pluralista. Para isso, uma de suas condições de apoio é um tipo de *pluralismo preexistente* que forneça aos novos movimentos sociais as bases das diferenças das quais eles procedem. Essa reconfiguração visa estabelecer conexões com as identidades culturais para que a responsabilidade com esses movimentos sociais seja cultivada e novas negociações sejam construídas.

Connolly propõe um *ethos do respeito agonístico e da responsabilidade crítica*. Tal proposta é relevante para um tratamento adequado às diferentes identidades políticas contemporâneas. Esse teórico agonístico parece que avançou mais em sua proposta do que outros teóricos agonísticos, como Mouffe, por exemplo, que rejeita a dimensão moral e normativa das democracias contemporâneas. Aprofundaremos sobre esse ponto, no terceiro capítulo. Em seguida, discutiremos a noção de *tragédia*.

### 1.3 A noção de tragédia

Alguns pensadores contemporâneos, como Nietzsche, Freud, Arendt e Connolly, cada um à sua maneira, reconhecem o valor da tragédia grega em seu sentido mais profundo para a existência humana, pois os antigos gregos foram os mestres em demonstrar a relação entre a vida trágica de seus heróis e o destino inexorável da existência. Como observou Nietzsche (1987, p. 10), entre os gregos “a doutrina da tragédia que está presente nos Mistérios: o conhecimento fundamental da unidade de tudo o que existe, a consideração da individuação como primeiro fundamento do mal, a arte como alegre esperança de que o exílio da individuação pode ser rompido, como o pressentimento de uma unidade restaurada”. Nota-se que Nietzsche reconhece a importância simbólica da tragédia para a existência humana, pois ela restaura e integra o homem consigo mesmo e com o mundo ao seu redor. O nosso foco é a leitura nietzscheana de tragédia, a partir da interpretação de Connolly, segundo o qual Nietzsche “compreendeu o caráter trágico melhor mesmo do que os gregos, como Sófocles e, especialmente, Aristóteles” (1993, p. 120).

No *Nascimento da tragédia*, Nietzsche admira os ensinamentos éticos que as tragédias gregas transmitem ao povo grego mediante os sofrimentos e infortúnios de seus heróis, cujo

destino (*moira*) trágico foi determinado por forças divinas fora do controle humano e cuja ação jamais mudará a condição eterna das coisas. Assim,

[...] o consolo metafísico — em que nos deixa, como já indico aqui, toda verdadeira tragédia — de que a vida no fundo das coisas, a despeito de toda mudança dos fenômenos, é indestrutivelmente poderosa e alegre, esse consolo aparece com nitidez corporal como coro de sátiros, como coro de seres naturais que vivem inextinguivelmente como que por trás de toda civilização e que, a despeito da mudança das gerações e da história dos povos, permanecem eternamente os mesmos (NIETZSCHE, 1987, p. 08-09).

Nietzsche observa que os gregos encontraram no “coro dos sátiros” e de outros “seres da natureza” das tragédias um “consolo metafísico” profundo para enfrentarem a dor e o sofrimento de suas existências. Porém, vale esclarecer que a noção de “consolo metafísico” nietzschiana é entendida no sentido antimetafísico, ou seja, não se trata de consolo ou gozo espiritual ou de realização da *eudaimonia* no mundo transcendente. Em Nietzsche, consolo metafísico significa, sobretudo, a alegria, a felicidade e a fruição da vida que a tragédia grega proporciona ao homem grego no mundo imanente. Dessa forma, ele pode enfrentar com coragem e altivez o sofrimento e responde ao mais terrível absurdo da existência humana.

Em *Humano, demasiado humano*, cujo texto é dedicado aos homens de “espíritos livres”, Nietzsche (1987, p. 42) ressalta que a condição humana não é mais determinada pela força inexorável do destino. Connolly (1993, p. 119-120) observa que o caráter trágico da existência humana nietzscheana tem por objetivo encorajar o homem e ajudá-lo a compreender a mais profunda “afirmação da vida” como um fluxo de energia positiva, ou melhor, como uma experiência de energias criativas que flui através da porta de entrada da vida, assim como o sofrimento que necessariamente a acompanha. Com isso, é possível afirmar que, numa perspectiva nietzscheana, devemos dizer sim à vida mesmo diante dos problemas de difíceis soluções que aos olhos de muitos possam parecer estranhos. Nessa compreensão atenuada do mundo trágico dos gregos, portanto, o destino passa a ser visto como um complexo de forças formado pelos humanos (*mortais*) e pelos deuses (*imortais*) que lutam entre si.

Wenman (2013, p. 37) observa que o personagem heróico nietzscheano aprecia a tragédia e, por meio dela, instala em sua própria existência o sentido de “bravura” em resposta à vida — entendida, nesse caso, como o “fluxo dionisíaco” com o seu ciclo perpétuo de destruição e renascimento. Somente dessa forma, o herói grego podia encontrar coragem para enfrentar “um inimigo poderoso” num campo de batalha ou uma “adversidade nobre” ou qualquer outro problema que leve a pessoa a estremecer frente ao horror. Nietzsche chega à

conclusão de que a mensagem que a tragédia grega nos ensina é que tudo que se gera deve estar preparado para a sua dolorosa destruição. Assim, cabe levantar as seguintes questões: não seria paradoxal relacionar a tragédia grega caracterizada pela força cega e destruidora do acaso, com a democracia grega, que pertence ao domínio da política, ou melhor, ao reino da liberdade? Dito de outra maneira: se aceitarmos uma visão trágica da vida, faz sentido falar de democracia?

Essas indagações nos levam a pensar que a leitura nietzschiana das tragédias gregas não nos parece adequada para uma discussão acerca da democracia agonística. Além do caráter determinista das tragédias gregas, não é possível derivar de Nietzsche um dever ético de cuidar da democracia, mas um sentimento desinteressado de que a democracia um dia desaparecerá. Entendemos que as democracias liberais, embora estejam construídos em terrenos contingentes e precários da vida política, é possível valorizar o exercício diário da cultura democrática pelos cidadãos. Do contrário, corremos o risco de enfrentar a sua mais dolorosa destruição. Em outras palavras, a partir de uma perspectiva nietzscheana, é possível salientar que o elemento trágico dos antigos gregos não é justamente que o indivíduo não tenha controle sobre o mundo, mas que a nossa vontade não afete o mundo.

Wenman (2013, p. 36) observa que a ideia central de tragédia grega é o conceito de *hamartia*, próprio do caráter trágico da existência dos antigos heróis. Trata-se de uma *falta* ou um *erro* aparentemente inescapável aos olhos de muitos e que nossos juízos nos convidam a decifrar. A tragédia de *Édipo rei* é exemplo mais eloquente a esse respeito. Ao abandonar o lar de seus pais adotivos, Édipo procurou fugir do erro que o destino trágico de sua existência havia lhe reservado, a saber: o assassinato de seu pai e o casamento com a sua própria mãe. Porém, a caminho de Tebas, sem saber, Édipo assassinou o seu verdadeiro pai, o Rei Laio. Após decifrar o enigma da Esfinge de Tebas, Édipo casou-se com a viúva do Rei de Tebas, Jocasta, a sua mãe legítima. Desse modo, ao tomar conhecimento de que havia se casado com a própria mãe, Édipo furou os próprios olhos e, em seguida, cometeu suicídio.

Para Loraux (2007, p. 36-37), é preciso entender que a tragédia grega ocorre como objeto de uma unidade no tempo, isto é, como um *páthos* que se sobrepõe a um *drâma*. O termo *páthos*, na língua grega, significa sofrimento, mas indica também a experiência que o homem adquire somente na dor. Assim, através do sofrimento que os seres humanos compreendem o sentido da vida, que somente ocorre no fundo do desastre. Assim, pode-se afirmar que a tragédia grega contribuiu de maneira promissora para uma educação permanente que reforça e revigora, sem descanso, o civismo no coração e no espírito dos

cidadãos atenienses.

Embora o caráter determinista das tragédias gregas seja incompatível com um projeto democrático agonístico, que valorizar as lutas políticas democráticas de cidadãos livres e iguais na arena política, pode-se abstrair das tragédias gregas o seu caráter pedagógico para a existência humana. Para isso, torna-se necessário compreender o *drâma* dessa tragédia como um ensinamento para os antigos gregos que os levavam a refletir sobre o sentido trágico da existência. Dessa forma, a tragédia grega reforça o aprendizado por meio das dores e sofrimentos da existência humana tanto no plano individual quanto coletiva.

Portanto, o ensinamento proveniente da tragédia grega para as democracias contemporâneas indica que cada cidadão precisa aprender com os sofrimentos trágicos da existência humana e lutar contra todas as forças antidemocráticas que minam as bases das democracias em escala mundial. Essas forças utilizam-se da violência, truculência e mentira contra os adversários políticos com vistas a eliminá-los da esfera pública. Ao contrário disso, a experiência democrática, desde os antigos gregos, prioriza o diálogo respeitoso entre cidadãos livres e iguais que compartilhavam a mesma *ágora*. Com isso, é possível transformar os conflitos políticos em confrontos saudáveis na arena política contemporânea a fim de colaborar para a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática. Sobre o valor do *conflito*, trataremos a seguir.

#### 1.4 O conflito

A tragédia grega apresenta marcas profundas da dimensão agonística das lutas entre forças cósmicas, deuses e heróis. O conflito constitui o “coração” da tragédia e passou a ser considerado pelos teóricos agonísticos como um *valor político*. Mouffe observa que longe de ser um sinal de imperfeição ou ameaça à estabilidade da ordem social e política nas sociedades democráticas contemporâneas, o conflito é a condição mesma de sua existência, pois “a especificidade da democracia moderna repousa no reconhecimento e na legitimação do conflito e na recusa de suprimi-lo através da imposição de uma ordem autoritária” (2015, p. 28).

Os teóricos democráticos agonísticos consideram o conflito como um bem valioso e constitutivo das democracias liberais contemporâneas. Como observou Wenman (2013, p. 46-54), um dos aspectos proeminentes das teorias democráticas agonísticas é a forte ênfase no valor positivo do conflito. Podemos aqui identificar três tipos específicos de bens que são



derivados do enfrentamento político na arena política contemporânea: *a expressão da individualidade; a condição de reconhecimento e independência; e poder ajudar a engendrar uma maior igualdade social.*

Sobre a expressão da individualidade humana, é importante observar que essa foi uma das grandes conquistas da revolução democrática moderna. Taylor sustenta que somente ao final do século XVIII, foi possível pensar uma identidade individualizada, ou seja, uma identidade de mim mesmo, que significa ser fiel à minha própria originalidade, a qual somente eu posso articular e descobrir. E, com isso, realizo uma potencialidade que é propriamente minha. “Essa é a compreensão de pano de fundo do ideal moderno de autenticidade, e das metas de autocomplementação e autorrealização em que o ideal costuma se assentar” (TAYLOR, 2014, p. 245).

Ao se revelar em sua particularidade e originalidade por meio das disputas políticas, cada indivíduo pode imprimir maior transparência ao jogo político democrático. E, dessa forma, cada adversário político terá maior clareza quanto as particularidades de seu oponente, assim como as estratégias a serem adotadas durante as disputas políticas nas sociedades contemporâneas. Ademais, quando se trata da condição de reconhecimento e independência das pessoas, vale considerar que transparência e autenticidade dos cidadãos que participam do jogo político democrático podem favorecer uma maior confiança e reconhecimento entre adversários políticos. Dando possibilidade as pessoas de atuarem com ampla autonomia e independência na comunidade política.

Os teóricos democráticos deliberativos, ao contrário dos agonísticos, reconhecem a dimensão normativa e moral da democracia como o ideal com o qual se avalia a existência das formas políticas democráticas. Ao contrário dessa posição, alguns teóricos democráticos agonísticos realçam a importância do conflito prefigurado na leitura nietzscheana das tragédias gregas. Connolly (1993, p. 189) reconhece que “Nietzsche representa o Sófocles moderno, um Sófocles refigurado, que recusa cancelar o elemento trágico da vida, mesmo quando insiste em lutar com a vida e contra seus parâmetros”. Desse modo, tanto Sófocles, na Grécia antiga, quanto Nietzsche, na filosofia contemporânea, são considerados “poetas trágicos”, pois ambos concebiam a tragédia como algo saudável e construtivo da cultura helênica, permitindo que o povo grego se expressasse em seus vícios, a saber: “inveja, ciúme e ambição competitiva”, de uma forma a beneficiar toda uma comunidade (WENMAN, 2013, p. 46-47).

Arendt (2017, p. 34-46) sustenta que o *agonismo* dos antigos gregos estava associado à criatividade da democracia dos gregos antigos. Para a autora, existem traços de agonismo na *pólis* de Atenas em termos de lutas políticas entre homens livres e iguais (*isogoria*) mediante relações recíprocas entre discursos e ações na *ágora*. Ela observa que, na *pólis* ateniense, a relação política era definida em termos de uma contínua experiência de igualdade (*isonomia*) entre cidadãos livres despojados da condição de servos e senhores. Com isso, ser livre para os antigos atenienses significa estar livre das desigualdades de regras, ou melhor, consistia em mover-se numa esfera em que não haverá mais relações assimétricas entre os cidadãos na *pólis*.

Marchat (2007, p. 38-41) observa que existe uma clara distinção entre os teóricos *agonísticos* de inspiração schmittiana; daqueles que Arendt utiliza como o ponto de partida. O que distingue Arendt de Schmitt é que, por um lado, os teóricos arendtianos veem a dimensão do político como sendo o espaço de *liberdade e deliberação* pública; já os teóricos schmittianos, por outro lado, concebem o campo das disputas políticas como espaço de *conflitos, lutas e antagonismos*, motivo pelo qual se distinguem duas tradições no pensamento político contemporâneo: a *arendtiana*, cuja fonte nos leva ao caráter *associativo* do momento da ação política, entendida como ação em concerto ou de conjunto; e a *schmittiana*, cuja fonte são os aspectos *dissociativos* da política compreendida como ação de um povo estabelecida mediante conflitos antagônicos entre “amigos/inimigos”. É nesse grupo, portanto, que se situa Mouffe. Voltaremos a essa discussão no quarto capítulo .

Alguns teóricos políticos contemporâneos reconhecem certo otimismo exagerado na ênfase de Arendt à ideia de igualdade e liberdade dos cidadãos na Cidade-Estado de Atenas do século V a.C. em detrimento das lutas sociais. Mouffe observa que a posição política arendtiana revela a evidente ausência de realismo e uma tendência a reduzir a práxis política à esfera da ética. Segundo Wenman (2013, p. 51), os críticos de Arendt parecem não perceber que a pensadora política alemã não está tratando da violência e da exclusão como condições prioritárias e constitutivas do pluralismo entre os antigos gregos, mas que concebe a violência como um ato “pré-político” associado ao reino da “necessidade” e próprio do mundo da vida (*bios*); enquanto que a “política” representa o reino da “liberdade”, constitutivo do mundo da *pólis*.

De fato, não vemos otimismo excessivo no pensamento político de Arendt. Na realidade, na exaltação do advento da democracia ateniense no século V a.C., é possível notar uma crítica sutil de Arendt à organização social e política da Cidade-Estado de Atenas, tanto

na recusa escandalosa dos gregos atenienses ao pluralismo que separava os cidadãos livres e iguais (homens de posse) das mulheres, escravos e estrangeiros (metecos); quanto na instituição da escravidão e na separação entre *esfera pública* e *esfera privada*. De um lado, a esfera pública representa o espaço da *pólis*, entendido como o reino da liberdade, ocupado pelos homens livres e iguais que viviam do trabalho e da participação política; e a esfera privada, de outro lado, era espaço do *oikós* (espaço doméstico), daqueles que viviam do labor, como as mulheres, as crianças e os escravos.

Os quatro elementos constitutivos de uma democracia agonística, a saber, o conceito do *político*, o *pluralismo*, *noção de tragédia* e o *conflito* são importantes para uma compreensão adequada do caráter vibrante e, concomitantemente, precário e contingente dos regimes democráticos contemporâneos. Melhor dizendo, a vulnerabilidade e fragilidade da democracia gera incerteza e ceticismo a respeito da longevidade e sobrevivência dos regimes democráticos no mundo inteiro. Nesse sentido, consideramos que quando esses conceitos não são bem assimilados e aceitos pelos cidadãos, corremos o risco da “erosão” dos valores essenciais das democracias contemporâneas. Por isso, quando se trata do “político” consideramos que é preciso compreendê-lo em sua dimensão agonística, ou seja, como uma luta saudável entre adversários políticos. Com relação ao “pluralismo”, consideramos a sua existência necessária para a coexistência pacífica entre os povos. Ora, se o conflito não for bem conduzido, pode haver uma grande possibilidade da arena política se transformar num campo de “guerra entre inimigos” pondo em risco os fundamentos das democracias liberais. Por fim, a “noção de tragédia” nos faz repensar sobre a vulnerabilidade humana que se estende à experiência política democrática. Em suma, isso significa que as democracias são construídas em terrenos temporários, precários e contingentes da vida política. Com isso, a “erosão” dos valores democráticos liberais devido ao crescimento do extremismo político e religioso, assim como pelo aumento da intolerância, ódios, do medos e ressentimentos no mundo inteiro, causam sofrimento e angústia em todos aqueles que prezam pelos valores democráticos e buscam cultivá-los na vida cotidiana.

Portanto, consideramos que um dos “remédios” contra as ameaças às democracias é o estímulo à participação dos cidadãos nas lutas democráticas agonísticas pela ampliação de seus direitos e deveres na arena política contemporânea. Veremos, em seguida, que isso acontece de duas formas: como *revolução* ou *aumento* e expansão do poder entre os cidadãos. Conforme o modelo democrático agonístico, as lutas do *poder constituinte* ocorrem como *aumento* e expansão do poder dos cidadãos nas sociedades democráticas contemporâneas.

### 1.5 Prioridade do poder constituinte

A democracia agonística constitui uma experiência vibrante de cidadãos engajados na arena política contemporânea, cuja prioridade relativa do poder constituinte se revela como *augmentation* (*aumento*) e ampliação do poder e participação dos cidadãos nas sociedades democráticas liberais. Porém, é importante destacar a diferença entre *poder constituído* e *poder constituinte*. Por um lado, temos um *poder constituído* (*potestas*), formado pelas instituições estabelecidas e sedimentadas dos sistemas democráticos representativos; e, por outro lado, temos um *poder constituinte* (*potentia*) formado pelos movimentos de lutas sociais pela garantia e aumento e ampliação de direitos individuais, políticos e sociais, assim como pela participação popular nas decisões políticas de uma democracia liberal institucionalizada.

Nos regimes democráticos liberais, existem conflitos entre os dois tipos de poderes. Assim, o *poder constituído* busca manter e preservar as instituições políticas sedimentadas nas sociedades contemporâneas; algumas vezes, vê os movimentos sociais com desconfiança e ameaça à estabilidade das instituições democráticas convencionais. O *poder constituinte*, que é formado pelos movimentos e organizações sociais e políticas, às vezes, trata as instituições convencionais sedimentadas como empecilhos e ameaças às lutas emancipatórias da cidadania nas sociedades democráticas contemporâneas.

O poder constituinte pode ser entendido de duas maneiras: como *revolução* — entendida, aqui, como ruptura radical da ordem social estabelecida ou *status quo*; ou como *aumento* e expansão do poder e participação política da cidadania democrática na arena política. Consideramos que uma compreensão aprofundada dessas duas formas de poder constituinte é relevante para a nossa investigação acerca da democracia *agonística*. O poder constituinte como *revolução* ou *aumento* foi tratado por Arendt, particularmente, em *Sobre a Revolução*. Nessa obra, a pensadora alemã discute a diferença entre as duas maiores revoluções do século XVIII, a saber, a *Revolução Francesa* e a *Revolução Americana*.

As democracias liberais consolidadas conseguem lidar bem com as duas formas de poder: por um lado, temos o *poder constituinte* entendido como *potentia*, melhor dizendo, a capacidade humana para inovação; e, por outro lado, o *poder constituído* como *potestas*, representando as autoridades constituídas que reivindicam lealdade e fidelidade dos cidadãos, assim como normatividade, incorporadas nas diferentes instituições democráticas tradicionais. Ademais, o poder constituinte divide-se em *prioridade absoluta* e *prioridade relativa*. Sendo que a prioridade *absoluta* está diretamente relacionada aos momentos de inovação radical; e a

prioridade relativa está associada ao momento de emergência e expansão do poder dentro de uma democracia constitucional. Focaremos nos grandes dois pensadores políticos alemães do século XX, antagônicos entre si, porém, paradigmáticos: Carl Schmitt, que sustenta a *prioridade absoluta do poder constituinte*; e Hannah Arendt, que defende da *prioridade relativa do poder constituinte*. Em seguida, destacaremos as similaridades e diferenças existentes entre os dois pensadores.

Schmitt viveu no contexto de grave crise da República de Weimar, na Alemanha, na primeira metade do século XX, que culminou com a ascensão do nazismo ao poder em 1935. Por essa ocasião, foram publicados os dois grandes trabalhos de Schmitt: *Political Theology* (1922) e *Constitutional Theory* (1927). Essas obras causaram um grande impacto nas teorias políticas e na filosofia política contemporânea, pois Schmitt sustentou a prioridade absoluta do poder constituinte como “vontade unificada” (WENMAN, 2013, p. 61-62). Para o autor, toda constituição em sentido *strito*, formada por um sistema codificado de leis, pressupõe uma constituição em seu sentido mais amplo e profundo, entendida como o corpo *político* ou o ordenamento social do Estado. O pensador alemão defende o primado do ordenamento político sobre o jurídico, cuja existência não é derivada de uma constituição, mas do poder constituinte entendido como a “vontade unificada” e pré-estabelecida de uma Nação.

Segundo Schmitt, o liberalismo é uma doutrina falsa e *apolítica*, pois a burguesia nega e limita toda a forma de expressão da vida política do Estado mediante uma série de estruturas normativas, buscando transformar toda atividade da esfera estatal em competências e jurisdições precisamente definidas e limitadas por princípios. A lista de direitos de uma constituição representaria somente uma parte do Estado, ao passo que a outra parte contém decisões políticas na forma de existência política.

Além de defenderem o primado da práxis política, Schmitt e Arendt cultivam forte rejeição ao marxismo e outras concepções de progresso e evolução da história. Ambos evocam a ideia de “milagre” para retratar a capacidade indescritível, a-teleológica e a-dialética, da ação humana, que faz o “novo” acontecer no mundo. Tanto Schmitt quanto Arendt recusam a doutrina marxista do determinismo histórico e finalismo humano. Ademais, ambos compartilham a tese de que o poder constituinte se revela na “decisão”, entendida sempre como uma ruptura de um processo político ou *status quo*. Em *Political Theology*, o pensador alemão sustenta que “os conceitos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados” (HIRST, 2011, p. 27). Ele descreve o poder constituinte como um

“milagre”, isto é, um momento excepcional de “quebra da crosta de repetidos mecanismos adormecidos”.

Wenman (2013, p. 63) observa que em Schmitt a ideia de que o poder constituinte está associado ao conceito do *político* como uma relação de antagonismo. A partir dessa perspectiva, a identidade da “vontade nacional” como poder constituinte somente será compreendida efetivamente em um contexto de reação à ameaça externa do inimigo. Assim, ela se tornará mais viva e absolutamente necessária em épocas de crises, por exemplo, em tempos de guerras civis ou insurreições violentas, em “Estado de exceção.

No entanto, se levarmos em consideração as consequências da aplicabilidade da concepção schmittiana de “Estado de exceção” às sociedades contemporâneas, fica patente, obviamente, que tal formulação teórica é incompatível com o pluralismo das sociedades democráticas contemporâneas. Como Hirst sustenta, Schmitt defende uma forma específica de ditadura que atua para restaurar a estabilidade social, para preservar as ordens concretas da sociedade e para restaurar a constituição. Sendo assim, o ditador passa a ter uma função constitucional, pois atuará em nome da constituição e tomará as medidas que são necessárias para preservar a ordem. Hirst (2011, p. 28) considera que essas medidas schmittianas são extralegais, ou seja, não estão limitadas pela lei.

Discutiremos, a seguir, a diferença entre poder *constituinte* entendido como *revolução* (*revolution*) e *aumento* (*augmentation*) e ampliação do poder político entre cidadãos democráticos engajados nas sociedades contemporâneas. Em *Sobre a Revolução*, Arendt (2016, p. 71-72) foi quem melhor traçou essa diferença. Para ela, o termo “revolução” surgiu pela primeira vez na Idade Moderna, quando Copérnico publicou *De revolutionibus orbitum celestium*, obra de Astronomia, de grande importância para as ciências da natureza, na qual o uso científico do termo “revolução” manteve o seu sentido original exato na língua latina, designando “movimento regular e necessário dos astros em suas órbitas”. Desse modo, por estar fora do alcance dos homens, a revolução copernicana não se caracterizava pela novidade nem pela violência de uma revolução política. O termo revolução só passa a ter sentido político a partir da *Revolução Gloriosa*, na Inglaterra do século XVI, quando Cromwell instaurou a primeira ditadura revolucionária. Ainda em 1688, essa palavra foi usada com o mesmo sentido, quando os Stuart foram destituídos e o poder soberano transferido para Guilherme e Maria. Assim, o termo revolução encontrou o seu lugar na história e na política moderna, paradoxalmente, não como “revolução”, mas como “restauração” do poder

monárquico à virtude e glória do passado, sendo entendido também como “liberdade restaurada pela bênção de Deus”, de acordo com a inscrição no selo de 1651.

Para Arendt (2016, p. 214), no século XVII, o sentido da palavra revolução tinha um conteúdo metafórico próximo do termo original utilizado por Copérnico, designando movimento de retorno a algum ponto pré-estabelecido e, por extensão, de volta a uma ordem primeira. Os revolucionários dos séculos XVI e XVII, segundo a filósofa alemã, não estavam ansiosos por “coisas novas”, por um *novus ordo saeculorum*. Tal aversão à novidade estava presente, implicitamente, na palavra “restauração”. Foi somente a partir do século XVIII, com a *Revolução Americana* e a *Revolução Francesa*, que o termo revolução ganhou um novo sentido, indicando um “novo tempo”.

A partir do século XVIII, portanto, o termo “revolução” ganha um novo significado que indica a convergência entre liberdade e experiência de um “novo tempo”, isto é, um *novus ordo saeculorum*, uma ruptura com o passado e o início de “algo inteiramente novo” ou “uma nova história jamais narrada ou conhecida antes” (ARENDRT, 2016, p. 56). Essa ideia de liberdade dos modernos difere do termo romano *augere* (*augmentar*), compreendido como o retorno a um estado original de liberdade.

Arendt (2016, p. 258-25) argumenta que a prática de aumentar e ampliar o poder entre os antigos romanos foi uma forma de reverenciar os *patres* fundadores da “cidade eterna”. Com isso, os fundadores de Roma se faziam presentes por meio dos senadores romanos; e, com eles, estava também presente o espírito da fundação. Nessas fundações, as populações (*populum*) viviam unidas e aumentavam o poder de iniciativa e liberdade sempre em referência à autoridade estabelecida ou à tradição. Aliás, o termo *auctoritas* é derivado do verbo latino *augere*, que significa aumentar e crescer em relação às fundações da cidade tal como havia sido lançada pelos ancestrais romanos. A continuidade ininterrupta do aumento das fundações no período republicano da antiga Roma poderia se dar somente pela *auctoritas* da tradição. Dessa forma, *mudança e conservação, ampliação e tradição* das fundações de Roma, no período republicano, estão relacionadas.

O espírito republicano dos antigos romanos estava presente nos ideais da Revolução Americana, segundo o qual os revolucionários norte-americanos se consideravam na condição de “Pais Fundadores” da Nação. Assim,

Nas condições modernas, o ato de fundar equivale a criar uma Constituição, e a convocação de assembleias constituintes se tornou, a justo título, a marca da própria revolução desde que a Declaração de Independência deu início ao processo de redigir as constituições para cada um dos estados americanos, processo esse que

preparou e culminou na Constituição da União na fundação dos Estados Unidos (ARENDR, 2016, p. 170).

Visto acima, a pensadora alemã nutriu simpatia pela Revolução Americana. Desde o início, a Revolução Americana foi conduzida por homens que aspiravam à liberdade segundo os princípios do republicanismo dos antigos romanos; ao passo que a Revolução Francesa foi conduzida por uma multidão de pobres e oprimidos, movidos simplesmente pelas necessidades vitais do corpo que há séculos haviam relegado à vergonha e às sombras. Arendt (2016, p. 216) salienta que a Revolução Francesa foi um desastre total, resultando no terror jacobino e na ascensão de Napoleão Bonaparte ao poder na França. Em outras palavras, os revolucionários norte-americanos adotaram estratégias de aumento e expansão do poder constituinte segundo o ideal republicano de Roma, ao invés de recorrerem a rupturas violentas e radicais de um processo revolucionário à maneira da Revolução Francesa. Ao contrário dos revolucionários franceses, que acreditavam, de maneira acrítica e quase automática, que o poder e a lei brotam da mesma fonte, ou seja, do “poder soberano”, os revolucionários norte-americanos revelaram diligência, pois muito antes de entrar em conflito contra os ingleses, a sociedade civil norte-americana formava um corpo organizado e com gestão própria. Com isso, a Revolução Americana não precisou lançar mão de um “estado de natureza” e nunca houve qualquer questionamento sério do *pouvoir constituant* para aqueles que elaboraram a constituição dos estados e, finalmente, a constituição da nação americana.

Ao analisar a distinção qualitativa arendtiana entre *revolução* ou *aumento*, porém, Wenman (2013, p. 92) argumenta que tal distinção aplicada ao atual contexto político é problemática, pois há momentos de inovação genuína na política democrática contemporânea que se revela incompatível com a iniciativa absoluta ou de grande *revolução*. A emergência repetida de movimentos sociais e políticos contemporâneos, por exemplo, indica a prioridade do poder estendida em normas e práticas; e que não devemos esperar simplesmente pela prioridade absoluta do poder constituinte para que haja momentos de transformações profundas nas sociedades contemporâneas. Ainda de acordo com o autor, a ênfase exclusiva sobre o poder constituinte como *aumento* nas sociedades contemporâneas é igualmente problemática, pois tal ideia denota momentos de inovações que vêm sempre acompanhados de mudanças genuínas do início ao fim, bem como da existência das normas e práticas que, concomitante, referem-se ao retorno e à expansão de um momento prioritário da autoridade e da fundação.

Além de endossarem as tradições e práticas da democracia liberal contemporânea, os teóricos agonísticos adotam a sua gramática básica da autonomia cooriginal entre o público e



o privado. Ou melhor, assim como os teóricos deliberativos, por exemplo, Habermas, que conciliou a autonomia entre essas duas esferas da sociedade liberal, os teóricos agonísticos abraçaram os valores próprios da democracia liberal, a saber: Direitos Humanos, liberdades individuais, liberdade de consciência, pluralismo, etc. Ademais, recusavam qualquer projeto de ruptura revolucionária que viesse a colocar em risco as instituições das democracias liberais, por exemplo, o parlamento. Para eles, os avanços nas conquistas dos direitos coletivos e individuais devem ocorrer respeitando o Estado Democrático de Direito e obedecendo às regras do jogo democrático.

Segundo Wenman (2013, p. 93-92), algumas formas de dominação, no atual contexto político local e global, exigem momentos mais radicais de mudança em relação a algumas questões emergentes, como mudanças climáticas ou problemas que não foram devidamente resolvidos nas revoluções do século XVIII. Ao analisar a Revolução Francesa, assim como a Revolução Americana, Arendt observou que essas duas revoluções burguesas promoveram o mais prolongado desaparecimento das “liberdades negativas”. Segundo ela, a proteção legal a toda forma de individualismo possessivo burguês tornou-se, portanto, o princípio nuclear e fundacional dos eventos revolucionários do século XVIII. Ademais, no atual contexto mundial de globalização econômica, a corrupção sistêmica impregnada de individualismo, encontrou sua máxima expressão no neoliberalismo. Diante disso, Wenman observou que *revolução* ou *aumento* não são as únicas formas autênticas de política republicana existentes atualmente. Desse modo, a natureza estratégica da democracia *agonística* coloca-nos diante de questões novas e emergentes, que estão situadas e disponíveis nas democracias contemporâneas. De fato, o autor afirma com propriedade que afirma que novos problemas surgem a exigir novas estratégias de enfrentamento. Contudo, Wenman não esclarece que estratégias são essas que não as duas formas de poder constituinte, ou seja, revolução ou aumento.

Wenman (2013, p. 94) argumenta que a distinção qualitativa arendtiana entre *aumento* ou *revolução* é incompatível com uma perspectiva filosófica wittgensteiniana. Alguns teóricos agonísticos que buscam inspiração no segundo Wittgenstein, como James Tully, Aletta Norval e David Owen, por exemplo, chegaram à conclusão da inexistência de distinção qualitativa exata quanto ao tipo de política que funda um novo regime ou uma nova estrutura jurídica, assim como a liberdade agonística dos cidadãos de mudarem formas institucionais constituídas.

Considerando o caráter polissêmico do termo revolução, torna-se pouco provável distinguir, a partir do ponto de vista wittgensteiniano, o conceito de revolução de aumento ou expansão do poder do cidadão em uma sociedade democrática. Ora, em uma sociedade caracterizada por uma desigualdade social profunda, aumentar e expandir o poder dos cidadãos pode significar uma mudança qualitativa significativa da ordem social injusta. Por outro lado, uma revolução no sentido tradicional representa rupturas radicais e quebra da ordem social e política estabelecida que, por sua vez, pode resultar em mudanças progressistas ou em retrocessos no campo dos direitos sociais e políticos. Ou seja, nem todas as mudanças revolucionárias trazem progressos e bem-estar social, político e econômico para a sociedade em seu conjunto. Aqui, podemos tomar o *Golpe Militar*, que ocorreu no Brasil, em 1964, como exemplo. Para alguns membros do Exército brasileiro, tal acontecimento indentifica-se com “revolução”, pois impediu uma suposta tomada do poder pelos “comunistas” no Brasil; para outras autoridades, não houve golpe militar, mas “movimento militar”. Todavia, se entendemos por revolução a ruptura da ordem política democrática, é possível classificar o golpe militar no Brasil como “revolução”.

Nesse período, houve rupturas violentas da ordem social e política democrática brasileira por meio de um golpe de Estado que resultou em prisões, exílios, perseguições, torturas e assassinatos de opositores ao regime. Em contrapartida, uma política de aumento e expansão do poder do cidadão acontece sempre respeitando as regras do jogo democrático. Embora frente a prováveis reações dos grupos políticos dominantes que se sentirão ameaçados em seus privilégios. No entanto, pressupõe-se em uma democracia, a contestação deve sempre obedecer ao Estado Democrático de Direito.

A democracia agonística reconhece o valor dos confrontos políticos saudáveis de cidadãos livres e iguais na arena política contemporânea. Dito de outro modo, as teorias democrática agonística valoriza a importância dos conflitos e das paixões das disputas políticas saudáveis nas sociedades contemporâneas. Trata-se de disputas saudáveis cujos oponentes não são vistos não como inimigos a serem eliminados do jogo democrático, mas como adversários políticos. Assim, num modelo democrático agonístico, as disputas políticas acontecem tanto no campo adversarial quanto na forma de lutas políticas dos movimentos da sociedade civil organizada pela ampliação dos direitos nas sociedades democráticas contemporâneas.

Ao destacar a dimensão passional e afetiva das disputas políticas no campo democrático, os teóricos agonísticos resgatam o “político” em sua dimensão antagonística própria das disputas políticas e manutenção do poder. Ademais, é a natureza conflitiva do

jogo político democrático, bem como as lutas dos movimentos sociais pela conquista de direitos sociais e individuais nas sociedades democrática contemporâneas que transformam a experiência democrática agonística em parte do poder *constituente* de uma regime democrático liberal. Com isso, se desejamos vivenciar, de fato, uma democracia agonística, necessário se torna buscar formas de institucionalizar o agonismo democrático nas democracias liberais contemporâneas. Sobre esse ponto trataremos no próximo capítulo.

## CAPÍTULO II – INSTITUCIONALIZANDO A DEMOCRACIA AGONÍSTICA

No capítulo anterior, definimos a democracia agonística e seus principais elementos constitutivos. Aqui, vai uma questão central a ser esclarecida: a democracia agonística constitui uma forma de governo ou se trata apenas de um *ethos* democrático? Visto que as democracias liberais se sustentam em terrenos sempre contingentes e precários, então convém cultivar a lealdade e identificação dos cidadãos com os valores democráticos liberais, motivo pela qual é preciso encorajar e promover as lutas dos movimentos sociais e confrontos políticos saudáveis na arena contemporânea.

As lutas democráticas dos movimentos sociais com vistas a aumentar e ampliar os direitos individuais e sociais nas sociedades democráticas contemporâneas se constituem como um “poder constituinte” (*potentias*) entre as instituições democráticas convencionais que, por sua vez, se definem como “poder constituído” (*potestas*). Diante disso, cabe a seguinte indagação: existe a possibilidade de institucionalizar a democracia agonística? Entendemos que é possível pensar em formas de institucionalização dos conflitos saudáveis nas sociedades democráticas contemporâneas. Aqui, podemos tomar como exemplo os movimentos de lutas sociais contra o sexismo, o racismo e muitas outras formas de subordinação que exigem lutas democráticas pela liberdade e igualdade. Aprofundaremos a respeito desse tema na seção que trata da democracia como instituição *suave*.

No primeiro capítulo, vimos que além de enfatizarem a dimensão passional e afetiva da política, as abordagens democráticas agonísticas enfocam as estratégias de enfrentamento e lutas entre cidadãos engajados que compartilham os mesmos valores democráticos liberais na arena política. Isso envolve tanto as disputas pelo poder político quanto as lutas dos movimentos e organizações sociais e políticas que almejam o aumento e ampliação de direitos individuais, sociais e políticos a todos os cidadãos nas sociedades contemporâneas. Por considerar o agonismo democrático como poder constituinte em sua forma de aumento de direitos e deveres da cidadania engajada nas sociedades democráticas, alguns teóricos políticos consideram a democracia agonística como um *ethos* político e não veem necessidade de institucionalizá-la. Já outros reconhecem que é possível institucionalizar o *agon* democrático nas sociedades contemporâneas.

Este capítulo se propõe responder a algumas indagações: considerando que uma democracia agonística se caracteriza pelas críticas direcionadas às instituições democráticas liberais e pela dimensão conflitiva das disputas apaixonadas entre cidadãos engajados na

arena política contemporânea, é possível conceber a democracia agonística como instituição? Ou ainda, existe a possibilidade de institucionalizar a democracia agonística? Considerando que a ideia central dessa investigação filosófica é defender a proposta de uma moralidade comum para a democracia agonística, é importante pensar a democracia agonística como instituição? Como definir uma instituição democrática agonística?

A democracia agonística é formada por instituições suaves no seio das instituições fortes das democracias liberais convencionais. Vale lembrar que uma democracia agonística fomenta e encoraja os conflitos políticos saudáveis na arena política contemporânea em detrimento dos aspectos meramente instrumentais e econômicos de um modelo agregativo de democracia. Diante disso, a questão fundamental que se coloca é a seguinte indagação: será que um modelo democrático agonístico de mouffeano é suficiente para a realização de uma democracia plena? Como resposta à questão, no quarto capítulo, defenderemos a dimensão agonística da democracia liberal contemporânea sem abrir mão das bases normativas comuns para o enfrentamento da atual crise política e moral que atinge as sociedades democráticas em todo o mundo.

Em defesa da necessidade de institucionalizar a democracia agonística, focaremos nos argumentos de Edward C. Wingenbach em *Institutionalizing agonistic democracy* (2011). O autor argumenta em defesa de um tipo de ontologia fraca para a fundação do agonismo democrático contemporâneo. Para isso, ele situa a democracia agonística dentro de uma abordagem teórica pós-fundacionista em oposição ao antifundacionismo. Consideramos a discussão teórica de Wingenbach em defesa da institucionalização da democracia agonística nas sociedades contemporâneas bastante pertinente, conforme examinaremos a seguir.

## **2 Pós-fundacionismo versus antifundacionismo**

Wingenbach discute a diferença entre pós-fundacionismo e antifundacionismo. Para o autor, o antifundacionismo descreve uma constelação de teorias fundadas na filosofia, na antropologia, na sociologia e na teoria do direito. Vale salientar que uma abordagem antifundacionista concebe as “grandes narrativas” que compõem e sustentam as relações sociais e políticas como autoritárias e opressivas, pois além de reivindicarem a necessidade de exclusão das diferenças, elas também sustentam a ilusão da ideia de coerência e totalidade da realidade.

Uma grande narrativa “conta a história com uma autoconfiança ostensivamente causal e disfarçada teleologicamente. Essa posição de superioridade para com a história contada implica um transcendentalismo filosófico e político, a presença do narrador onisciente” (HELLER; FEHÉR, 1998, p. 12). Com isso, além de refletirem o poder hegemônico de uma sociedade política, as grandes narrativas colocariam em risco a particularidade e a individualidade humana.

Vale lembrar que um dos principais expoentes do antifundacionismo é Jean-François Lyotard. Para o autor, desde Platão, as grandes narrativas fundacionais sempre exerceram uma importante tarefa na legitimação do conhecimento. Na modernidade, entretanto, elas serviram como justificação do discurso de legitimação da ciência:

Há mais, porém: em sua própria forma, os Diálogos escritos por Platão, de que o esforço de legitimação entrega as armas à narração; pois cada um deles assume sempre a forma do relato de uma discussão científica. Que a história do debate seja mais mostrada do que relatada, mais encenada do que narrada, e assim refira-se mais ao trágico que ao épico, importa pouco aqui. O fato é que o discurso platônico que inaugura a ciência não é científico, e isso à medida que pretende legitimá-la. O saber científico não pode saber que ele é o verdadeiro saber sem recorrer ao saber, o relato, que é para ele o não-saber, sem o que é obrigado a se pressupor a si mesmo e cai assim no que ele condena, a petição de princípio, o preconceito (LYOTARD, 2009, p. 53).

Como representante do antifundacionismo, Lyotard (2009, p. 69-70) sustenta a tese de que a grande narrativa como relato especulativo ou emancipatório perdeu totalmente a credibilidade com a pós-modernidade. Diante disso, é urgente a necessidade de se resgatar os germes da “deslegitimação” e do “niilismo” inerentes às grandes narrativas do século XIX. Tal ideia de deslegitimação das narrativas especulativas e emancipatórias em Lyotard se estende também à dimensão da política.

Segundo Wingenbach (2011, p. 05-07), o antifundacionismo reconhece a existência de um tipo de “a priorismo emancipatório” cuja exposição da contingência e desconstrução das grandes narrativas fundacionais são observadas visando a emancipação do ser humano; segundo o qual, uma das funções da teoria política antifundacionista consiste em expor o artifício dessas narrativas, possibilitando a emergência da resistência da criatividade humana. Assim, por produzirem exclusão e opressão das subjetividades, assim como as relações de poder e o sentido que indeterminam o potencial emancipatório da criatividade humana, então todas as fundações passam a ser consideradas como problemáticas.

As abordagens antifundacionistas defendem que as questões concernentes à verdade, correção, validade e clareza não devem ser sustentadas e respondidas como algo fora do

contextual ou a-histórico, sem estarem situadas dentro das regras, leis e valores de um contexto determinado. Essas abordagens sustentam também que todas essas questões somente serão inteligíveis se inseridas e tratadas em situações concretas, nas quais as comunidades ou paradigmas ofereçam espaços e moldem as mudanças.

O antifundacionismo e o pós-fundacionismo compartilham o mesmo diagnóstico sobre o caráter exclusivo e opressivo das narrativas fundacionais políticas. Ambas as posições reconhecem que os sistemas políticos dependem de fundações temporárias, contingentes e precárias para construir relações de poder, assim como as subjetividades e identidades coletivas. As semelhanças entre as duas abordagens, porém, param por aí. Elas diferem significativamente a respeito do *status* das fundações contingentes e suas implicações políticas. E as divergências entre as duas abordagens não surgem de um abraço à totalidade nem da rejeição total ao ideal emancipatório, mas do reconhecimento de que as fundações políticas são inevitáveis.

Com efeito, o pós-fundacionismo valoriza as fundações permanentes e convencionais das instituições políticas com vistas a avaliar e julgar o *status* normativo de diversas reivindicações das práticas políticas fundacionais nas democracias contemporâneas, embora evite o *a priorismo* emancipatório, isto é, um tipo de projeto político emancipatório que requer, antes de tudo, resistência às instituições políticas. Essa posição é defendida pelos democratas radicais. Por sua vez, uma abordagem pós-fundacionalista necessita garantir que o progresso da emancipação humana crie fundações capazes de sustentar as práticas políticas consistentes com o seu *telos*. Além de sustentarem a necessidade de fundações, as abordagens pós-fundacionais exigem sua adequação como base de justificação da ação política humana. Nesse contexto, consideramos que uma abordagem pós-fundacional se enquadra na proposta de uma base “normatividade comum” que defendemos para as democracias contemporâneas.

Marchat (2007, p. 13) considera que, ao invés de atacar as bases fundacionais ou metafísicas, como fazem os teóricos antifundacionistas, uma abordagem pós-fundacionista não recusa as fundações políticas, mas volta-se para a subversão do terreno sempre precário e contingente das premissas fundacionais, pois, para uma abordagem pós-fundacionista da democracia, não é possível dar um passo totalmente fora de um “discurso fundacionista”. Daí decorre a necessidade de um discurso desconstrutivista pós-fundacional com vistas a trabalhar o solo sempre contingente e precário das fundações políticas. Em síntese, é pode-se afirmar que uma abordagem pós-fundacionista, por um lado, não trata da ausência total de bases

fundacionais da política, mas rejeita qualquer “fundamentação última” ou metafísica da realidade. Por outro lado, o antifundacionismo recusa qualquer tipo de fundações.

Para uma abordagem pós-fundacionista de democracia, as fundações sustentam o sentido de identidade, as relações de poder e outros aspectos da vida política humana que surgem continuamente como jogos de linguagem e com o desenvolvimento histórico. Para a perspectiva pós-fundacional, as fundações políticas democráticas envolvem sempre uma multiplicidade de facetas do mundo social e historicamente construído. Nesse sentido, Martin Heidegger e Ludwig Wittgenstein são exemplos de filósofos pós-fundacionistas.

O pós-fundacionismo defende uma visão *quase-transcendental* da fundação política.<sup>17</sup> Nota-se que as noções filosóficas wittgensteinianas do *Da Certeza* oferecem contribuições relevantes para uma compreensão adequada acerca de uma abordagem pós-fundacional da política democrática contemporânea. Nessa obra, Wittgenstein defende um tipo de “fundacionismo fraco” cuja “certeza” e “conhecimento” constituem os seus temas principais. Numa perspectiva filosófica wittgensteiniana, as certezas básicas constituem os fundamentos de todo agir e pensar humano no mundo mediante uso das expressões e sentenças de um sistema linguístico.

A partir dessa perspectiva, então, é possível compreender a experiência democrática agonística como um conjunto de regras sociais e políticas compartilhadas, tendo por base os “jogos de linguagem”. Em outras palavras, na base dos jogos de linguagem encontra-se “forma de vida” (*Lebensform*) humana compartilhada que se manifesta em várias dimensões, dentre as quais, a práxis social e política da democracia agonística. Aprofundaremos a relação entre forma de vida e democracia agonística no quarto capítulo.

Ao tratarmos das contribuições de Wittgenstein para uma discussão filosófica sobre os fundamentos da democracia agonística, destacamos as leituras fundacionistas da filosofia wittgensteiniana do *Da Certeza* feitas por Avrum Stroll e Danièle Moyal-Sharrock.<sup>18</sup> Trata-se

---

<sup>17</sup> Marchat (2007, p. 15-26) argumenta que, a partir de uma perspectiva pós-fundacionista heideggeriana, uma abordagem pós-fundacionista não deve ser tratada em termos lógicos de “tudo ou nada”, mas de fundações contingentes e precárias, isto é, como fundações *quase-transcendental*. Tal conceito foi melhor explicitado por Ernesto Laclau que considera que a crise do universalismo essencialista está associada às premissas pós-fundacionais. Com isso, não haveria a menor coerência em reconhecer que o *status* das contingências é supra-histórico ou transcendental; ao passo que a experiência da contingência e sua realização sempre estarão sujeitas a certas condições histórico-empíricas num sentido de *quase-transcendental*.

<sup>18</sup> Sem pretender aprofundar tal questão, portanto, teóricos wittgensteinianos como Avrum Stroll e Danièle Moyal-Sharrock sustentam uma terceira filosofia de Wittgenstein. Sendo que a primeira corresponde ao período do *Tractatus Logico-philosophicus*; a segunda, ao *pós-Tractatus*, que vai até o ano de 1945; e, por fim, a terceira, que corresponde à segunda parte das *Investigações filosóficas* e outras obras de Wittgenstein escritas a partir de 1946, entre as quais inclui-se o texto *Da Certeza*. Nessa obra, alguns temas ganharam um “nível de profundidade e originalidade formidável” (MOYAL-SHARROCK & BRENNER, 2005, p. 3-4). Discordamos da tese do terceiro Wittgenstein, pois consideramos que uma reviravolta no pensamento de Wittgenstein implicaria



de um tipo de fundacionismo que difere da tradição. Segundo Stroll (1994, p. 142), é possível observar no texto da *Da Certeza* de Wittgenstein seis *locus*, onde se encontra explicitamente um tipo de linguagem fundacional. Alguns desses termos, às vezes, surgem no alemão, expressando o mesmo sentido em língua inglesa ou portuguesa. Por exemplo, “boden” (*chão, solo*) ocorre raramente; “grund” (*fundamento, base, fundo, fundação*) ocorre mais frequentemente; e “fundament” (*fundação, base*) ocorre mais frequentemente que “boden”, porém é menos frequente que “grund”. Algumas das variações gramaticais que nós encontramos sobre esses nomes são *fundamental, grundlage, grundlos, unbegrundet, grundlegung, e bodenlos*. No *Da Certeza*, há algumas passagens que definem bem o tipo de fundacionismo de Wittgenstein:

Mas a fundação, a justificação por meio de evidência, tem um fim; e não encontramos o fim quando certas proposições nos são dadas imediatamente como verdadeiras, ou seja, ele não é um tipo de ver de nossa parte, mas é antes o nosso agir que se encontra na base do jogo de linguagem (OC § 204).

E se o verdadeiro é o fundamento (*Bernadete ist*), então a razão não é verdadeira, nem falsa (OC § 205).

Nota-se que Wittgenstein concebe um tipo de fundação independente da justificação racional ou procedimentos intelectuais, mas do operar humano que se encontra na base dos jogos de linguagem. Trata-se de uma base de crenças não fundamentadas, nas quais repousam crenças bem fundamentadas e justificadas pela razão (OC § 253), ou seja, como algo que está além do justificado e não justificado; como algo animal e instintivo (OC § 359). Na passagem, a seguir, o filósofo elucida melhor o significado de aprender algo como animal:

Quero considerar aqui o ser humano como animal: como um ser primitivo, ao qual se atribui instinto, mas não raciocínio. Como um ser numa condição primitiva. Pois também não precisamos ficar envergonhados de uma lógica que seja suficiente como meio primitivo do entendimento. A linguagem não nasceu de um raciocínio (OC § 475).

Como podemos observar, Wittgenstein revela que a nossa linguagem não é fruto de racionalização, mas de um estado primitivo humano, que podemos chamar de “instinto”. Desse modo, a fundação da linguagem consiste numa atividade pré-reflexiva, ou seja, ela

---

mudanças de perspectivas, por exemplo, como houve na passagem do *Tractatus Logico-philosophicus* para as *Investigações filosóficas*. Conforme pontuou Peter M. Hacker, tal passagem do paradigma da linguagem como representação para uma linguagem pragmática só foi possível com a desintegração progressiva do *Tractatus* nos anos de 1929 e 1931. Com isso, emergem uma nova visão e um novo método em filosofia. E, ao admitir um novo método, “Wittgenstein engendrou a grande revolução na história da filosofia ocidental” (HACKER, 2005, p. 273).

resulta de fatores mais primitivos que decorrem do operar humano no mundo. Esse tipo de fundacionismo que Wittgenstein defende no *Da Certeza* difere do *fundacionismo homogêneo* da tradição ocidental que, desde o *Teeteto* de Platão, definiu o conhecimento humano como *crença verdadeira e justificada*. Na filosofia moderna, Descartes é um dos principal herdeiro dessa tradição.

Nas *Meditações Metafísicas*, por exemplo, Descartes (2005, p. 45-46) defende um tipo de fundacionismo forte, o *cogito*, que constitui o “ponto arquimediano”, no qual repousam “conhecimento”, “certeza” e “verdade”. No *Da Certeza*, ao contrário da posição cartesiana, Wittgenstein considera que a certeza fundacional não é susceptível à prova, evidência, verdade ou falsidade enquanto que o conhecimento justificado racionalmente o é. Nesse sentido, a “certeza” pertence ao âmbito subjetivo do “Eu acredito”; e o “conhecimento” se situa no plano objetivo do “Eu sei” (OC § 245). Com isso, Wittgenstein situa conhecimento e certeza em categorias distintas (OC § 308).

A partir dessa perspectiva, então, é possível observar que as disputas políticas no campo adversarial se encontram tanto no âmbito das crenças e certezas quanto no âmbito do conhecimento racional. Melhor dizendo, a experiência política democrática exige tanto as crenças de cidadãos engajados nos valores da democracia liberal e suas instituições quanto o conhecimento justificado racionalmente.

Stroll (1994, p. 146) afirma que, ao contrário do *fundacionismo homogêneo* da tradição filosófica ocidental, o texto da *Da Certeza* de Wittgenstein sustenta um conjunto de proposições fundacionais denominadas “proposições dobradiças” que funcionam como “eixos” de rotação de um corpo em movimento giratório (OC § 152). Trata-se de proposições cujo *status* fundacional é explicado sem apelar para procedimentos intelectuais ou provas embasadas na evidência para demonstrar a sua verdade ou falsidade. Nessa perspectiva, Moyal-Sharrock (2015, p. 04) qualifica as proposições dobradiças como *certezas básicas* ou *certezas fulcrais*, que funcionam como base tanto de nossas crenças falsas quanto de nossas crenças verdadeiras e justificadas. Tais certezas formam a nossa “imagem de mundo” (*Weltbild*), a qual Wittgenstein chamou de “mitologia” (OC § 95). Embora as certezas básicas não estejam fundadas no conhecimento científico, de um ponto de vista wittgensteiniano, podemos afirmar que essas certezas se constituem em crenças pré-rationais. Melhor dizendo, como um como “um ser primitivo ao qual se atribui instinto, mas não raciocínio” (OC § 475).

Stroll apresenta três características de uma “proposição dobradiça”, a saber: i) elas formam um *sistema*; ii) algumas dessas proposições não são absolutas, mas apenas

*relativamente firmes*; iii) somente algumas delas são *absolutamente seguras*, por exemplo, a certeza de que “A Terra existe”. Em algumas passagens do *Da Certeza*, podemos encontrar algumas dessas características apontadas acima:

Aquilo a que me atendo não é *uma* proposição, mas um conjunto de proposições (OC § 225).

Quando começamos a acreditar, acreditamos não numa proposição isolada, mas em todo um sistema de proposições (A luz surge pouco a pouco no todo) (OC § 141).

Não são axiomas isolados que são evidentes para mim, mas um sistema de conclusões e premissas que se apoiam *mutuamente* (OC § 142).

A criança aprende a acreditar num monte de coisas. Quer dizer, ela aprende a agir de acordo com essas crenças. Pouco a pouco se formam um sistema de coisas em que se acredita, e, nele, algumas são incrivelmente firmes, outras estão mais sujeitas a alteração. O que é firme não o é porque seria em si mesmo ou evidente, mas porque é fixado pelo que está ao seu redor (OC § 144).

Os três primeiros aforismos tratam-se justamente da noção wittgensteiniana de sistema, isto é, de um conjunto de proposições que se apoiam mutuamente. Stroll (1994, p. 156-157) observa que uma proposição dobradiça que não está sob consideração em um dado momento, ainda pode estar em outro. Assim, há três formas de aprender os sistemas de proposições fundacionais que formam as crenças básicas acerca do mundo presentes no *Da Certeza*: i) é algo primitivo, instintivo ou animal; ii) é pelo agir humano; iii) é derivada de práticas de treinamento numa comunidade humana. Em seguida, citaremos algumas passagens nesse sentido:

Quero considerar aqui o ser humano como um animal: como um ser primitivo ao qual se atribui instinto, mas não raciocínio. Como um ser de uma condição primitiva. Pois também não precisamos ficar envergonhados de uma lógica que não seja suficiente como um meio primitivo de entendimento. A linguagem não nasceu de um raciocínio (OC § 475).

A criança, fico propenso a dizer, aprende a reagir de certo modo; e se ela agora reage assim, com isso ela ainda não sabe algo. O saber só começa numa etapa posterior (OC § 539).

Desde criança aprendi a julgar assim. Isso é *judgar* (OC § 128).

Que estamos muito certo dela, quer dizer, não só que cada um de nós está certo dela, mas também que pertencemos a uma comunidade unida pela ciência e educação (OC § 298).

Wittgenstein toma como fundacional a formação da “imagem de mundo” que é inerente aos membros de uma determinada comunidade onde o ser humano é treinado, desde o nascimento, a agir de certa maneira sem recorrer à reflexão ou ao raciocínio, em vista de

aceitar proposições fundacionais tipo mooreanas, a saber: se “a Terra existe”, de que “existem pessoas sobre a sua superfície”, se “os objetos ao nosso redor existem”, entre outras. Vale dizer que todo ser humano, desde o nascimento, está imerso numa imagem de mundo que, por sua vez, forma-se mediante a ação que revela um conjunto de certezas. Assim, a imagem de mundo não trata de um problema de reflexão, mas constitui o modo humano de agir e pensar no mundo que decorre de treinamentos, assim como os demais animais, ou seja, “algo a nos ser ensinado como base” (OC § 449). E, portanto, aprender algo como base significa aprender a dominar certo jogo de linguagem (OC § 283).

Moyal-Sharrock (2015, p. 08) apresenta oito aspectos que são próprios das certezas básicas ou fulcrais, a saber: 1) *não-epistêmicas* – são certezas que não são objetos de investigação empírica ao modo das ciências da natureza, pois elas estão na base do operar e do pensar humano com a linguagem, por isso faltam motivos para colocá-las em dúvida; 2) *indubitáveis* – de um ponto de vista lógico, seria impossível duvidar das certezas fulcrais; 3) *não-empíricas* – sendo certezas básicas que formam a nossa imagem de mundo, é impossível verificá-las empiricamente; 4) *gramaticais* – são certezas que estão na base dos jogos de linguagem e formam a imagem de mundo humana, assim, qualquer tentativa de negá-las colocaria em “xeque” as próprias regras da gramática; 5) *não-proposicionais* – elas não nos são dadas imediatamente como verdadeiras; 6) *inefáveis* – trata-se de certezas indescritíveis; 7) *exibidas na ação* – o aprendizado das certezas fulcrais que formam a imagem de mundo humana não é fruto de raciocínio ou justificação racional, mas ocorre por meio do *instinto, ação e treinamento*. Stroll (1994, p. 159) frisou que “as fundações não são conhecidas ou desconhecidas, nem racionais ou irracionais. Elas estão ali justamente como nossas vidas”. 8) *fundacionais* – por serem impermeáveis a dúvidas, a justificação das certezas fulcrais perde o seu sentido, pois “onde a pá entorta está o fundamento infundado onde há justificação” (MOYAL-SHARROCK, 2015, p. 12).

Pode-se afirmar que o “fundacionismo fraco” wittgensteiniano se enquadraria dentro de uma proposta política democrática pós-fundacionista. Nesse sentido, uma abordagem pós-fundacionista sustenta um tipo de fundação que difere do fundacionismo forte da tradição. Diante disso, cabe a seguinte indagação: qual a contribuição que o fundacionismo fraco wittgensteiniano presente no *Da Certeza* pode oferecer para o projeto de uma democracia agonística? É possível sustentar que o fundacionismo fraco de Wittgenstein demonstram que as certezas que formam a imagem de mundo do ser humano estão na base da formação de crenças nos valores da democracia. Essas certezas básicas constituem as regras que orientam

o agir e o pensar dos seres humanos em sociedade democrática agonística mediante os jogos de linguagem.

Conforme visto, as disputas políticas no campo adversarial se situam tanto no âmbito das crenças quanto do conhecimento justificado racionalmente. Sendo que as certezas formam uma “imagem de mundo” (*Weltbild*), ao passo que o conhecimento justificado racionalmente constitui uma “visão de mundo” (*Weltanschauung*). Dito de outra maneira, pode-se afirmar que uma sociedade democrática liberal é formada tanto pelas certezas básicas implícitas, que representa um sistema de referência comum de uma forma de vida humana, quanto pelo conhecimento explícito e justificado racionalmente.

Num artigo intitulado *Wittgenstein and Basic Moral Certainty*, Nigel Pleasants explora possíveis contribuições do *Da Certeza* para a moralidade. Assim, a partir dos estudos do grupo do “Terceiro Wittgenstein”, representados por teóricos wittgensteinianos como Stroll e Moyal-Sharrock, a respeito das “proposições dobradiças” ou “certezas básicas”, presentes no *Da Certeza*, Pleasants (2009, p. 670) considera que proposições mooreanas como: “Sei que tenho um corpo”; “Sei que aqui está uma mão”; “Sei que a Terra existiu antes do meu nascimento”, entre outros, têm a *forma* de proposições empíricas, mas que, de fato, elas são sentenças *gramaticais*, pois estabelecem aquilo que é constitutivo do jogo de linguagem. Tais certezas linguísticas básicas são imunes a questionamentos, dúvidas e testes. Elas estão para além de verificação, afirmação e apelo à evidências, bases e razões.

Se crenças empíricas, juízos e investigações sobre objetos físicos pressupõem “certezas básicas”, assim as crenças morais, os juízos e as reflexões pressupõem “certezas morais básicas” de que “O assassinato de alguém é um mal”; “O cuidado de pessoas vulneráveis é um bem”; “A prática da tortura é um mal”. Diante disso, Pleasants (2009, p. 679) reconhece que as certezas morais básicas funcionam como que o “eixo” em torno do qual gira um corpo (OC § 152); ou “dobradiças” em volta das quais giram as nossas dúvidas (OC § 341). Em outras palavras, mais que explicações, as certezas morais básicas envolvem atitudes compartilhadas por todas as opiniões humanas (conservadores, liberais radicais, opiniões e juízos políticos e morais) que, nas palavras de Wittgenstein significa que “não se trata de concordância de opiniões, mas em forma de vida” (PI I, § 241).

Ao contrário do fundacionismo forte do *cogito* cartesiano como base para a formação do conhecimento verdadeiro e indubitável, um fundacionismo fraco do tipo wittgensteiniano revela que as nossas certezas básicas sobre o mundo são formadas mediante o uso dos jogos de linguagem flexíveis e que não existem de uma vez por todas. Com isso, as nossas crenças e

básicas estarão sempre sujeitas às alterações e mudanças. Nessa mesma perspectiva, entendemos que as noções filosóficas de Wittgenstein no *Da Certeza* são condizentes com as teorias de democracias agonísticas que, por sua vez, concebem que a vida democrática se sustenta sobre o terreno contingente e precário da política. Assim, situar a democracia agonística sobre fundações frágeis e contingentes implica defender uma *ontologia fraca* para a democracia agonística.

### 2.1 Uma ontologia fraca

Uma das características da pós-modernidade é a forte rejeição a qualquer tipo de “fundação última” do agir e do pensar humano no mundo. Como bem observou Wingenbach (2011, p. 08), uma vez não tendo mais acesso a verdades transcendentais ou metafísicas, o ser humano buscará outras formas de constelações de pressupostos fundacionais compartilhados por uma comunidade política, pois o homem sempre se preocupa em construir fundações, por mais fracas que elas sejam. Sendo assim, torna-se improvável escapar completamente delas ou relativizá-las sem sofrer a menor consequência. Para isso, Wingenbach assume a defesa de um tipo de *ontologia fraca* como estrutura para um entendimento adequado acerca das questões pós-fundacionais das teorias democráticas agonísticas.

A história humana é contingente e fundacional por excelência. Por um lado, o ser humano vive rodeado de elementos contingentes e temporários da vida social e política que podem ser contestados ou rejeitados; por outro, encontra-se situado e imerso num mundo já dado e constituído por “figuras ontológicas” que não são opcionais e acessíveis a escolhas racionais humanas. Tais figuras emergem da *história*, da *cultura* e da *linguagem*. Com isso, tornar-se-á necessária uma *ontologia fraca* cujas fundações possam moldar as subjetividades e identidades coletivas. Essa ontologia deve expressar o compromisso pós-fundacional com políticas democráticas agonísticas em oposição a uma *ontologia forte* de caráter metafísico, como “fundamentação última” da práxis social e política dos seres humanos.

Moldada por uma ontologia fraca, a real situação da vida social e política democrática contemporânea constitui-se num tipo de fundação onde o conflito político irá ocupar o seu espaço e florescerá. Portanto, convém tornar visível o *status* contingente das fundações políticas, a partir de uma abordagem pós-fundacional, para que a sua pretensão de universalidade seja revelada. No entanto, uma perspectiva política pós-fundacionalista, diferentemente do antifundacionismo, desaconselha que os sujeitos se libertem totalmente de

suas narrativas fundacionais, porque é no mundo da cultura, da linguagem e da história que os seres humanos, inevitavelmente, vivem e constroem subjetividades e identidades políticas. Apesar de teóricos agonísticos, como Mouffe, por exemplo, sustentarem que as fundações temporárias, precárias e contingentes da democracia agonística são políticas e não se trata de fundações éticas e morais, entendemos que a dimensão política da democracia agonística, sem uma base moral, não se mantém. Esse *déficit* moral-normativo na abordagem democrática agonística de Mouffe é a lacuna que propomos preencher com a ideia de uma “normatividade comum” no quarto capítulo.

Wingenbach (2011, p. 78) sustenta a necessidade de institucionalizar a democracia *agonística*. Diante disso, é preciso responder às seguintes indagações: qual é a melhor forma de definir uma instituição política democrática que esteja focada na constituição do poder e das identidades coletivas? As teorias políticas democráticas são compatíveis com algum tipo de instituição democrática agonística? Uma vez compatíveis, quais instituições políticas poderiam encorajar e sustentar formas de sociedades democráticas onde práticas políticas agonísticas possam crescer e florescer? As instituições democráticas agonísticas podem ser contestadas ou sua estabilidade relativa pode servir de obstáculo frente a uma “desordem” necessária para que uma autêntica cidadania agonística seja gerada? Essas questões são relevantes para um entendimento adequado acerca de um conceito de instituição política que seja compatível com uma teoria democrática agonística.

As teorias democráticas agonísticas se caracterizam pelas fortes críticas que dirigem às instituições democráticas convencionais. Wingenbach (2011, p. 79-80) salienta que essas abordagens teóricas agonísticas devem oferecer algo a mais do que meras críticas direcionadas às estruturas “naturalizadas” e “sedimentadas” das instituições democráticas tradicionais. No entanto, a democracia moderna surgiu de uma tradição que valoriza a resistência, a ruptura e a incerteza, então não haveria contradição no fato de a democracia *agonística* criticar as instituições democráticas convencionais.

Wingenbach (2011, p. 82-83) afirma que alguns teóricos políticos contemporâneos se ocupam com um *ethos* democrático agonístico, ou seja, que a democracia agonística constitui um *modo de ser*. Para o autor, conforme o sentido dado a “instituição”, tais conceitos de democracia agonística podem ser considerados adequados. Wingenbach, a seguir, apresenta algumas objeções quanto à institucionalização da democracia agonística contemporânea: a primeira delas viria daqueles que veem as instituições democráticas como uma mera expressão do Estado. Conforme tal objeção, a maioria das teorias democráticas agonísticas

considera que a ação política humana excede as formas institucionais do Estado, logo, seria problemático propor instituições democráticas agonísticas, da mesma maneira como se trabalha a política doméstica numa esfera estatal. Essa objeção inicial é fácil de ser “contestada”, pois instituições democráticas e Estado não são a mesma coisa. O Estado representa um tipo de instituição que molda e controla as outras instituições. Contudo, as duas coisas não coexistem. Desse modo, uma teoria democrática que trata de descrever as instituições limitadas às estruturas do poder do Estado seria inadequada para uma democracia agonística. Wingenbach salienta que uma teoria apropriada das instituições, para ser levada a sério, terá que envolver mais do que uma mera estrutura de instituição estatal.

A segunda objeção é sustentada pelos democratas agonísticos de resistência e democratas radicais. Essa objeção parte de uma forte alegação de que uma democracia agonística não constitui um método de governança, mas uma forma de engajamento social que excede os limites institucionais. Segundo eles, toda tentativa de reduzir o *ethos* democrático às estruturas institucionalizadas introduziria tendências antidemocráticas inevitáveis. É importante salientar que existem duas versões ampliadas dessa objeção: a primeira é de que uma prática democrática é um *ethos autocriativo*; a segunda é de que uma prática democrática é um *impulso democrático de resistência ao poder*.

Ambas as posições compartilham de uma mesma crítica, a saber, de que qualquer tentativa de institucionalizar a democracia contemporânea aumenta o poder disciplinar político de um governo democrático, contribuindo para a diminuição da capacidade de identificar as contingências que são inerentes às instituições democráticas. Nesse sentido, elas privilegiam a noção de que uma democracia ideal é constituída de práticas sociais de resistência a todo tipo de sedimentação e naturalização de culturas e identidades políticas. Assim, uma “instituição” seria democrática se, e somente se, servisse para a mobilização de resistência entre as pessoas.

Cada uma dessas objeções exige respostas diferentes. A sua força reside na forma de expressão de um agonismo de oposição, ou melhor, numa concepção política democrática cultivada e revelada em sua identidade própria autocriada coletivamente. Nesse sentido, a resistência à institucionalização da democracia agonística surge da concepção de que as instituições produzem a sua própria estabilidade social e que tendem à sedimentação e naturalização das relações sociais e políticas humanas. Ao contrário dessa concepção, Wingenbach defende que as instituições democráticas liberais convencionais podem ser compatíveis com o *ethos* cultural de uma democracia como contestação. Ele sustenta que se as



instituições forem moldadas e concebidas de uma maneira adequada, poderão sustentar e cultivar o valor do pluralismo, ao mesmo tempo em que se buscam encorajar a desconstrução de seu próprio *status* de naturalização e sedimentação. Ao contrário dos democratas radicais, há uma vertente do agonismo democrático que dá mais ênfase ao pluralismo do que à resistência estaria menos comprometida com os pressupostos de que o *ethos* democrático é incompatível com as limitações impostas pelas instituições.

Wingebach argumenta que muitos pensadores políticos contemporâneos enraizados na tradição da democracia radical são relutantes em abraçar o que consideram como “ênfase de uma potencial despolitização da democracia agonística”. Desse modo, os democratas radicais não almejam abandonar as fontes contingentes de resistência para a criação de políticas oposicionistas a toda forma de sedimentação das relações sociais e políticas contemporâneas. Embora a democracia radical e a democracia agonística compartilhem o mesmo “tronco” do qual brotam as políticas democráticas progressistas, a objeção à institucionalização da democracia nas sociedades contemporâneas não vem da democracia agonística, mas dos democratas de resistência, próprios de uma democracia radical. Com isso, mesmo havendo alguma similaridade entre essas duas concepções de democracia, o impulso das teorias agonísticas é incompatível com as democracias radicais, porque esses teóricos enfatizam mais o antagonismo em vez do agonismo, o conflito agressivo de aspiração revolucionária em vez de uma contestação sustentável como visão política. Em síntese, se, por um lado, os democratas radicais se opõem ao poder porque veem a oposição a toda relação de poder como parte constitutiva de um *ethos* democrático, por outro lado, embora vendo as instituições democráticas liberais convencionais com certa suspeita, os democratas agonísticos reconhecem a importância e a inevitabilidade dessas instituições para democracias contemporâneas.

Discordamos da posição defendida pelos democratas radicais e agonísticos de resistência que consideram a democracia como uma resistência permanente ao poder das instituições democráticas convencionais. É imprescindível o funcionamento das instituições democráticas básicas. Sem instituições fortes não há democracia que sobreviva por um longo tempo. Diante disso, consideramos que confrontos políticos constantes com as instituições democráticas tradicionais inviabilizariam qualquer governo democrático. Melhor dizendo, entendemos que confrontos e resistências constantes às instituições democráticas constituídas podem minar as bases normativas das democracias liberais contemporâneas, pois forças antidemocráticas e reacionárias, sob o pretexto de garantir a ordem e a paz social, voltam-se

contra os valores e princípios da democracia liberal. Por isso, é importante defender a democracia agonística como instituição *suave* que garanta a possibilidade do conflito e das lutas sociais na arena política contemporânea, ao mesmo tempo em que se comprometa em respeitar as regras do jogo democrático do Estado de Direito, assim como a convivência pacífica entre os povos.

## 2.2 Democracia agonística como instituição *suave*

Wingenbach evidencia que a democracia agonística constitui-se de instituições suaves entre as instituições fortes das democracias liberais convencionais. Para isso, uma abordagem democrática agonística não precisa ser *pragmática* em aspirações, mas *prática* em recomendações, buscando valorizar o caráter histórico e situado de instituições democráticas liberais fortes. Porém, isso não significa que essas instituições sejam infinitamente flexíveis ou plásticas. Segundo o autor, uma teoria plausível das instituições agonísticas deve trabalhar com as estruturas sociais e políticas existentes, procurando articular os resultados que podem ser plausivelmente alcançados com base nas condições históricas e sociais das sociedades democráticas.

Para Wingenbach (2011, p. 96), uma política democrática se estrutura em formas institucionais ou pela distribuição de discursos políticos. É a partir daí que as relações de poder são construídas e moldadas. Em outros termos, a adoção de uma interpretação pós-fundacional requer o reconhecimento das condições sociais historicamente situadas nas instituições democráticas liberais fortes, das quais emergem articulações de poder e sentido de mundo mediante a distribuição dos discursos políticos. As instituições democráticas convencionais são formadas por estruturas que estimulam ações e criam oportunidades que estão situadas nessas instituições. Por isso, é importante que essas instituições se mantenham estáveis ao longo do tempo para se constituírem como estruturas de poder. Assim, as teorias políticas institucionais compartilham de um conjunto amplo de pressupostos e interesses, como um conjunto de regularidades da vida social e política (regras e procedimentos, estruturas organizacionais e normas culturais) que moldam as expressões e agregações de preferências políticas, distribuem poder, regulam seu exercício e contribuem para reduzir a politização das relações sociais.

Uma democracia agonística deve se preocupar em colocar a política no centro da vida democrática. Dito de outro modo: de acordo com os teóricos democráticos agonísticos, para

que as transformações políticas ocorram de maneira satisfatória, é necessário que a política ocupe espaço nos contextos institucionais historicamente situados. Trata-se das instituições fortes das democracias liberais que se definem mediante práticas políticas e sociais sedimentadas, cujos arranjos institucionais limitam os caminhos institucionais alternativos. Uma democracia agonística, nesse sentido, deve atuar de tal maneira que as mudanças das regras e estruturas dessas instituições fortes transformem as suas práticas. Para isso, as instituições fortes precisam estabelecer condições condizentes com o desenvolvimento e a manutenção de instituições suaves. Por outro lado, a função da democracia agonística como instituição suave visa propor regras e estruturas mediante as quais as decisões construídas coletivamente possam ser tomadas pelas instituições convencionais fortes. Em seguida, veremos alguns exemplos de instituições agonísticas tratados por Mouffe, Connolly e Tully.

Para Mouffe (2009, p. 22), é importante obedecer aos valores da democracia liberal como *igualdade e liberdade*. Assim, é possível pensar uma democracia agonística como uma forma de organizar politicamente a coexistência humana nas sociedades democráticas liberais contemporâneas. A autora também afirma a importância do fortalecimento das instituições tradicionais fortes das democracias liberais. Para ela, quando instituições da democracia representativa, como o Parlamento, por exemplo, são enfraquecidas, então a possibilidade dos conflitos agonísticos desaparece. Com isso, os confrontos políticos passam a ser ocupados pelo antagonismo de “nós/eles”.

Mouffe (1999, p. 23) reconhece a importância da diversidade dos movimentos de lutas democráticas contra o sexismo, racismo e muitas formas outras de subordinação que exigem a ampliação do campo de lutas democráticas pela igualdade. A partir dessa perspectiva, pode se afirmar que os novos movimentos sociais (mulheres, LGBT, trabalhadores sem terra e sem teto, negros e indígenas, etc.) são exemplo de instituições *suaves* que podem estabelecer com as instituições convencionais *fortes* relações democráticas saudáveis tornando a vida democrática forte, viva e vibrante.

Lowndes e Paxton (2018, p. 23) observam que Mouffe critica os movimentos “autonomistas” como “Occupy Wall Street”, por exemplo, que se recusam a manter diálogo com as instituições convencionais. Para a teórica política belga, os movimentos sociais precisam do apoio das “forças políticas progressistas” para enfrentarem a resistência dos poderes institucionais e governamentais e terem influências sobre sociedade civil, instituições dominantes, culturas convencionais e meios de comunicação. Em outras palavras, para Mouffe, os movimentos sociais que se constituem como instituições suaves precisam dialogar

com as instituições dominantes das democracias representativas sem se deixarem cooptar por essas mesmas instituições.

Wingenbach (2011, p. 54-55) observa que teóricos agonísticos constitucionais como Tully, por exemplo, consideram os aspectos angonísticos de uma constituição. A proposta de uma constituição sempre envolve práticas de desacordos, negociações futuras, emendas, implementações e revisões, tornando possível a contestação democrática e o produto futuro de sua atividade. Ademais, a sua autoridade depende da atividade democrática que ela sustenta. De fato, a elaboração de uma constituição democrática requer um momento *constituente* que pode representar oportunidade de engajamento e lutas políticas da sociedade civil pela igualdade. Melhor dizendo, uma constituição democrática (*instituição forte*) pode promover espaços agonísticos de abertura e negociação dos diferentes movimentos de lutas sociais (*instituições suaves*) em vista de aumentar os direitos sociais e políticos. Nesse sentido, uma constituição democrática possui aspecto agonístico.

Connolly (1995, p. xxi) reconhece a importância do engajamento da democracia *agonística* nos problemas das democracias constitucionais. Ele descreve o pluralismo político ocupando espaços através de seis ações políticas, a saber: (1) uma micropolítica do “eu”; (2) uma política de mobilização das identidades; (3) uma política de ações através da qual tais identidades constituam-se em movimentos e emergem dentro da concepção atual da política; (4) uma política de assembleias representativas através das quais as práticas políticas em geral são conduzidas pelo Estado; (5) uma política de relações interestatal; (6) uma política não estatal e interestatal no país como um todo, que busque pressionar os estados e outras instituições interinstitucionais.

Para Wingenbach (2011, p. 85), ao menos as três últimas ações políticas agonísticas têm implicações diretas nas instituições sensíveis ao agonismo democrático; já as outras indicam o processo como parte desse mesmo agonismo. Não obstante, é possível perceber a preocupação de Connolly com uma democracia *liberal* (*instituição forte*) que tenha como *ethos* a pluralização como um valor *agonístico* (*instituição suave*). Wingenbach argumenta que, para uma primeira definição de instituição suave de uma sociedade democrática agonística em potencial, uma teoria democrática agonística precisa reconhecer a possibilidade de uma política democrática contestatória surgir de um campo social onde o conflito possa ser conduzido de uma maneira adequada. Para isso, essa teoria democrática agonística precisa fornecer explicações para práticas e normas sociais e propor projetos de instituições políticas formais nas quais uma cultura democrática possa florescer. Ademais, uma instituição

democrática agonística definida deve abraçar uma política social historicamente situada, reconhecendo que qualquer tentativa de se estabelecer uma cultura democrática contestatória deve começar, acima de tudo, pela política.

Wingenbach (2011, 96-101) afirma que o caráter *situado* de instituições democráticas fortes lança luz sobre duas mudanças que possibilitam o surgimento de uma democracia agonística. Em primeiro lugar, a experiência quanto à estabilidade funcional das instituições que tende a produzir um grau a mais de estabilidade política. Assim, a centralização do poder e os hábitos “incrustados” nessas instituições tendem a produzir a sua própria estabilidade. Dado que as instituições democráticas tradicionais possuem tendências contrárias à sedimentação e à naturalização, os democratas agonísticos devem propor, então, estratégias pelas quais as instituições possam romper com as tendências internas à sedimentação. Em segundo lugar, as instituições democráticas convencionais impõem algum sentido e limites não negociáveis para possíveis mudanças na sociedade. Assim, um desenho institucional agonístico ajuda a resistir a esse impulso, ao propor transformações radicais ou observações reativas a essas instituições democráticas, como tentativa de superar seu caráter estável e naturalizado. Para isso, as instituições agonísticas devem facilitar dois resultados favoráveis:

- a) que normas e estruturas que guiam a vida política e encorajam a politização do poder não governamental ou não estatal tornem visíveis as relações de poder e, portanto, tornem-as mais acessíveis à influência coletiva. Esse poder social que se estende à sociedade como um todo está incorporado ao processo de identificação e formação do sujeito, perpassando as suas interações formais, que são aparentemente preservadas;
- b) que o poder não pertença e nem esteja associado a nenhuma identidade particular ou coletiva, como instituições que não permitam a mínima possibilidade da autoridade coercitiva do Estado ser apreendida por alguma parte do *demos*. Isso porque, nas palavras de Lefort, o lugar do poder é sempre vazio, para que assim possam ser protegidas as lutas democráticas contra a guerra de todos contra todos.

Wingenbach argumenta que as instituições agonísticas precisam criar e sustentar um contexto político estável para permitir que a contestação agonística aconteça de maneira adequada. Vale observar ainda que nem todo conflito é democrático nem toda contestação é agonística. Por isso, é importante reconhecer estruturas ontopolíticas democráticas com as quais os confrontos políticos ocupam espaços para que o agonismo possa ocorrer, pois sem elas a política democrática não irá emergir com sua força necessária. Isso significa que as

fundações contingentes das sociedades democráticas contemporâneas precisam articular um horizonte simbólico comum onde os cidadãos possam se encontrar uns com os outros e estabelecer laços de afeto e de identificação com as instituições. Sem esse compromisso compartilhado de cidadãos engajados, mediante um conjunto de valores e práticas democráticas compartilhadas, os conflitos tornar-se-ão inevitavelmente antagonísticos, o que poderá resultar em guerra entre inimigos, e não em um enfrentamento político saudável entre adversários. Dessa forma, as instituições democráticas agonísticas somente serão viáveis, se, e somente se, mantiverem a existência de compromissos coletivos, de maneira plausível, dentro de um espaço democrático simbólico, que se trata de um espaço compartilhado e ocupado pela reciprocidade e pela ação coletiva dos cidadãos, como encorajamento fundamental de desacordos sobre interpretação e aplicação dos valores comuns. Por isso, em nosso juízo, é imprescindível uma normatividade comum como base para a ação de cidadãos democráticos engajados em uma sociedade democrática agonística. Sobre esse ponto, trataremos no último capítulo.

As instituições agonísticas precisam construir um espaço comum de contextualização e formação de fronteiras de cidadania coletiva, situando as identidades coletivas mutuamente constituídas, bem como as narrativas ontopolíticas contingentes e particulares. Ao mesmo tempo, não podem sufocar a emergência de novos movimentos, novos valores e novas identidades políticas, pois o foco na ordem e nas fronteiras indenitárias resultaria em naturalização e sedimentação da estrutura social, o que indeterminaria a criatividade e a dinâmica própria da vida política e social democrática contemporânea. Ademais, um modelo democrático agonista que nunca produz perspectivas novas ou possibilidades de inovação da subjetividade enfraqueceria a consciência de sua contingência e, por conseguinte, promoveria uma espécie de justificação para sustentar as dificuldades de uma política engajada.

Com a estrutura acima descrita, as instituições agonísticas devem ser avaliadas quando produzirem dois fins primários:

- i) adoção de um *ethos* democrático entre os cidadãos – nesse caso, não seria uma atitude realista esperar que as instituições políticas democráticas convencionais tivessem por si as mesmas normas agonísticas; se essas instituições democráticas incorporarem o mesmo tipo de contestação e partidarismo do agonismo na arena política, não serão capazes de manter a estabilidade e as funções das leis constituídas, que são as condições de possibilidade para que a democracia agonística possa emergir. Assim, as instituições democráticas convencionais objetivam desenvolver estruturas

necessárias capazes de cultivar um *ethos* agonístico, ao mesmo tempo em que busca proteções contra contestações que produzem resultados injustos;

ii) prevenção contra toda forma de ocupação do espaço simbólico do poder por disputas políticas eleitorais como fronteiras de autoridade institucional – para tanto, as instituições democráticas precisam manter uma abertura constitutiva entre os cidadãos democráticos engajados em contestações e o exercício da autoridade coercitiva do Estado; em outras palavras, é essencial manter uma cultura democrática para que o lugar do poder permaneça vazio.

As normas do agonismo democrático devem incluir dois objetivos fundamentais, a saber: (1) servir de guia das interações entre cidadãos; (2) moldar as atitudes das autoridades coercitivas. O primeiro trata da norma de reciprocidade e generosidade que torna a contestação política respeitosa; e o segundo cultiva o ideal de que o poder democrático nunca pode incorporar uma vontade popular, mas somente uma consolidação temporária das negociações futuras entre as escolhas coletivas. Ademais, uma teoria agonística plausível deve trabalhar com estruturas sociais e articular resultados que devem ser alcançados acerca das condições sociais existentes. Para isso, deve partir dos pressupostos existentes de uma sociedade liberal e, portanto, trabalhar a partir deles. Como observa Wingenbach, uma teoria democrática agonística compartilha com o liberalismo político rawlsiano o compromisso de desenvolver princípios democráticos para uma tradição política específica e particular. Nesse sentido, somente uma democracia liberal pluralista pode permitir o desenvolvimento do agonismo democrático.

Por fim, somente o pluralismo agonístico pode permitir instituições suaves. Chantal Mouffe, William Connolly, Bonnie Honig e James Tully são os principais teóricos políticos do pluralismo agonístico que discutiram a relação entre democracia constitucional liberal (instituições fortes) e possibilidade de a democracia agonística promover instituições suaves. Em seguida, trataremos das contribuições de cada um dos três últimos teóricos agonísticos. O nosso foco principal é a democracia agonística de Mouffe, que aprofundaremos no quarto capítulo.

### 2.2.1 Contribuições de William Connolly

Connolly argumenta em defesa de uma concepção de democracia agonística *rizomática* profunda ou, melhor dizendo, um tipo de *pluralismo* democrático agonístico

sustentado sobre base ontológica denominada *ontopolítica*. Para ele, “uma postura ontopolítica, por exemplo, pode se esforçar em articular uma lei ou projeto definido na mesma ordem. Ou pode negar a existência de uma lei ou desígnio natural enquanto ainda identificar uma profunda estabilidade dos interesses humanos que persistem ao longo do tempo” (1995, p. 1). Conforme o autor, dizer que algo é fundamental ou que nada é fundamental significa engajar-se numa interpretação ontopolítica. Connolly discute também sobre várias questões políticas das sociedades democráticas contemporâneas, a saber: a globalização, cosmopolitismo, fundamentalismo religioso, ressentimento, *ethos* do respeito agonístico, naturalismo imanentista, etc. O objeto de nossa análise é a moral do *ressentimento* e da *ética do respeito agonístico e responsabilidade crítica*. Antes, gostaríamos de focar na ideia sobre pluralismo defendida pelo teórico estadunidense.

Para Connolly (1995, p. xi), o *pluralismo* democrático é visto por muitos como um modo de vida tolerante que lida com a diversidade e com uma confluência de vários elementos contingentes no mundo contemporâneo. Tais elementos são o crescimento populacional em todo o mundo acompanhado pela globalização da economia; o aumento da mobilidade transnacional de imigrantes pós-coloniais para o centro de antigos impérios; a aceleração dos sistemas de comunicações entre as culturas; o surgimento de novas ameaças de epidemias mundiais; as mudanças climáticas; a mobilização política; as incertezas em relação às fronteiras territoriais e identidades nacionais; e as novas políticas afirmativas identitárias, como raça, gênero, sexualidade, nacionalidade, classe, religião.

Como podemos ver, o problema do pluralismo nas sociedades democráticas liberais é complexo. Para isso, Connolly focará na “imaginação pluralista em si mesma” que é “proclamada como guardiã da diversidade e da generosidade nas relações sociais, e permanece assombrada por um fantasma que ela busca exorcizar” (1995, p. xii). Isso significa que a imaginação pluralista é justamente atormentada por aquilo que ela procura combater, a *intolerância*. Com isso, cabe a pergunta: como manter uma imaginação pluralista frente às identidades coletivas que não cultivam uma relação de respeito com a diversidade? Diante desse paradoxo, Connolly sustenta a necessidade de se “retrabalhar essa mesma imaginação pluralista”. Antes de tudo, o teórico político estadunidense aponta a relação divergente entre *pluralismo* e *pluralização*. O pluralismo social é apresentado como algo a ser conquistado e protegido; ao passo que a pluralização é entendida como uma tensão constitutiva da política pluralista em si mesma. E, algumas vezes, ela é representada como danosa para o desenvolvimento do pluralismo.



Connolly (1995, p. xiv) argumenta que o trabalho da imaginação pluralista requer um pluralismo pré-existente como uma de suas condições de sustentação, pois promove novos movimentos fundados nas diferenças que constituem as “conexões subterrâneas a partir das quais as capacidades de respostas a eles devam ser cultivadas e as continuidades culturais sobre as quais novas negociações possam ser construídas”. Por outro lado, a cultura do pluralismo engendra obstáculos para que novos impulsos à pluralização possam ocorrer. Assim, a questão crucial que Connolly coloca é a seguinte: como reconfigurar e renegociar a tensão entre pluralismo democrático e pluralização? Segundo ele, os resultados mais sérios de um pluralismo convencional residem justamente na dificuldade de se fazer essa articulação.

O pluralismo convencional reconhece mal essa relação paradoxal existente entre as constelações dominantes das identidades e todas as diferenças com que essas constelações estão consolidadas. Já a pluralização concebe mal as novas possibilidades de padrões morais mais livres e diversificados de juízos condensados numa estrutura política passada. Com esses dois padrões mal reconhecidos, instala-se um *conservadorismo* inconsciente no centro da imaginação pluralista, que dificulta uma relação de respeito às diferenças e contribui para uma cultura de intolerância entre as diferentes identidades. E isso é danoso para a convivência pacífica entre os povos e a garantia da paz e da justiça social nas sociedades democráticas contemporâneas.

A tensão entre pluralismo e pluralização é potencialmente produtiva. A imaginação pluralista, porém, prioriza mais o pluralismo em detrimento da pluralização. Segundo Connolly, esse desequilíbrio é decorrente de um mau reconhecimento do caráter paradoxal das relações entre identidade/diferença e complexidades do juízo político que instalam o conservadorismo no centro da imaginação pluralista. O autor pressupõe ser possível trabalhar para remodelar a imaginação pluralista. Daí segue a necessidade de conceber um *ethos da responsabilidade crítica* frente às relações ambíguas entre os novos movimentos e os padrões de juízos políticos congelados das identidades hegemônicas, como as diferenças intrasubjetivas e intersubjetivas intrinsecamente implicadas neles. Connolly reconhece também a importância de se cultivar um *ethos do respeito agonístico*. Com isso, a responsabilidade crítica passa a ser vista como um “lubrificante indispensável da pluralização política” (CONNOLLY, 1995, p. xvii). Não se trata de um simples problema de aplicação de um código moral existente e razoavelmente consistente, pois um *ethos* de responsabilidade crítica não se reduz à moralidade constituída nem é derivado de um comando transcendental ou fruto de um contrato social.

Wenman (2013, p. 108) observa que a ética da sensibilidade de Connolly é compreendida por quatro componentes básicos: (1) a importância estratégica da *genealogia*, como forma de ruptura, com reivindicações estabelecidas que busquem naturalizar ou normalizar relações sociais e políticas opressivas; (2) o significado da atitude do *respeito agonístico* como peça-chave para a construção de novas formas de contestações agonísticas; (3) a necessidade de cultivar essa atitude mediante “técnicas-do-eu” que estão associadas à ideia de (4) *responsabilidade crítica*, como formas de práticas do agonismo democrático, especialmente, com respeito à emergência de novos movimentos agonísticos. Assim, uma ética do *respeito agonístico* como virtude cívica, e sua ambição básica consiste em envolver a paciência dentro dos elementos inevitáveis do conflito público entre as identidades alternativas. A esperança do teórico político estadunidense, com isso, é que a difusão da ideia do respeito agonístico facilitará uma forma mais construtiva de contestação democrática.

Connolly argumenta que a chave para a criação de uma cultura de generosidade própria de um *ethos* de responsabilidade crítica ocorre, primeiramente, entre os novos movimentos de pluralização que tratam de negociar as relações modificadas de coexistência entre as identidades que são sempre coletivas e relacionais. Isso significa dizer que as identidades coletivas pressupõem sempre aquilo que as define, a saber, as *diferenças*. Assim, um *ethos* de responsabilidade crítica requer que as identidades coletivas façam revisões críticas das diferenças. Para Connolly, a responsabilidade crítica exige que, “para redefinir sua relação com os outros”, um grupo circunscrito deve “modificar a forma de sua própria identidade” (1995, p. xvi). Dito de outro modo, para compreender o outro em suas diferenças, uma dada identidade coletiva deve mudar a sua visão de mundo. Wenman (2013, 109-114) ressalta que os princípios do *respeito agonístico* e da *responsabilidade crítica*, segundo Connolly, possuem o potencial para (1) facilitar o individualismo, que não deve ser confundido com individualismo político, mas tomado no sentido de individualidade ou subjetividade; (2) promover um importante suplemento às teorias liberais de justiça; e (3) ajudar a encontrar soluções contra as ameaças às minorias.

Segundo Connolly, para justificar a sua postura de fechamento e negação da diversidade, o fundamentalismo religioso apela para a noção de “identidade/diferença” ou para valores liberais, como liberdade de expressão e tolerância. Assim, se um fundamentalista reconhece o entrelaçamento entre identidade/diferença em sua “ira” contra as diferenças, e, se a responsabilidade crítica concebe mal esse entrelaçamento no cultivo de um *ethos* da pluralização, a *tolerância* tornar-se-á uma forma subdesenvolvida e mal concebida de uma

responsabilidade crítica. De fato, o fundamentalismo está fora de qualquer critério de razoabilidade acerca do cultivo de um *ethos* da responsabilidade crítica e do respeito agonístico. Em nosso entendimento, reivindicar responsabilidade crítica de grupos fundamentalistas, além de contraproducente, é uma iniciativa ingênua. Trataremos sobre esse ponto mais adiante, nessa seção.

Em *The Augustinian Imperative*, Connolly (1993, p. 34-35) argumenta que o fundamentalismo religioso, em todo o mundo, decorre do *ressentimento* humano frente ao sofrimento e à angústia existencial. Em outras palavras, o medo, o desespero e a insegurança diante das perdas materiais e simbólicas no plano existencial têm levado as pessoas a se apegarem aos dogmas da religião para se protegerem contra as ameaças do mundo moderno. Assim, o autor identifica, na teologia moral de Santo Agostinho, a gênese do ressentimento humano. A cosmovisão teológica agostiniana é marcada por um profundo pessimismo acerca da natureza humana. Connolly observa que há ressonâncias dessa doutrina em torno da prioridade da “divindade, vontade, graça, autoridade universal e o mal” com um tipo de intolerância mútua associada com fundamentalismo religioso contemporâneo, presente tanto na direita fundamentalista cristã norte-americana sobre questões como aborto, casamento gay e o ensino do darwinismo nas escolas públicas, assim como o fundamentalismo islâmico, em suas críticas mais gerais aos valores seculares do Ocidente. O ressentimento existencial também encontra expressão nas práticas de normatização e naturalização que sustentam as sociedades democráticas liberais contemporâneas. Os Estados democráticos contemporâneos se tornam espaços de “política generalizada de ressentimento”. É possível encontrar manifestações de ressentimento em várias instituições, inclusive naquelas onde trabalhamos, como igrejas, escolas e empresas, além das propagandas de consumo, campanhas eleitorais e teorias econômicas.

Armstrong (2009, p. 20) sustenta a tese de que a gênese do fundamentalismo das três grandes matrizes religiosas monoteístas, a saber: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, aconteceu a partir de 1492, período que corresponde aos episódios históricos decisivos para os seguidores dessas grandes matrizes religiosas. A autora apresenta as três principais transições históricas que representam a formação da era moderna e que terão impactos profundos na constituição do horizonte simbólico do homem a partir de então: a descoberta das Américas, a conquista de Granada e a expulsão dos judeus da Espanha.

O termo “fundamentalismo” é uma invenção do protestantismo estadunidense do século XX. Armstrong salienta que, em oposição aos cristãos liberais, no início do século XX,

um grupo de cristãos conservadores estadunidenses se autointitularam “fundamentalistas”. Para eles, o protestantismo liberal distorceu completamente os dogmas do cristianismo e, por isso, era preciso retornar às raízes para resgatar os “fundamentos” da fé cristã, o que significava uma interpretação literal das Sagradas Escrituras e a aceitação de certas doutrinas básicas. A partir daí, o termo fundamentalismo passou a ser aplicado aos outros movimentos reformadores religiosos. Armstrong observa que cada fundamentalismo possui a sua dinâmica própria. Assim, a visão que parece ver o fundamentalismo religioso como um fenômeno monolítico em todas as religiões está longe de ser satisfatória. A autora destaca alguns elementos comuns entre os fundamentalistas religiosos:

Todos os “fundamentalistas obedecem a determinado padrão”. São formas de espiritualidade combativas, que surgiram como reação a alguma crise. Enfrentam inimigos cujas políticas e crenças secularistas parecem contrárias à religião. Os fundamentalistas não veem essa luta como uma batalha política convencional, e sim como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal. Temem a aniquilação e procuram fortificar sua identidade sitiada através do resgate de certas doutrinas e práticas do passado. Para evitar contaminação, geralmente se afastam da sociedade e criam uma contracultura; não são, porém, sonhadores utopistas. Absorveram o racionalismo pragmático da modernidade e, sob a orientação de seus líderes carismáticos, refinam o “fundamental” a fim de elaborar uma ideologia que fornece aos fiéis um plano de ação. Acabam lutando e tentando ressacralizar um mundo cada vez mais cético (ARMSTRONG, 2009, p. 11).

Pode-se, daí, observar que tal fenômeno constitui uma forte reação de alguns setores do protestantismo norte-americano à secularização do mundo moderno. Vale notar que, numa tentativa desesperada de se proteger e fortalecer a sua identidade religiosa, os cristãos fundamentalistas absorvem o racionalismo moderno. Paradoxalmente, isso demonstra uma relação simbiótica de grupos fundamentalistas com a modernidade. Para Armstrong (2009, p. 13-16), as raízes do fundamentalismo remontam aos séculos XVI e XVII, quando as populações da Europa Ocidental começaram a constituir um novo tipo de sociedade, não mais baseado no excedente, mas na tecnologia que lhes permitia produzir recursos infinitamente. Essas mudanças foram acompanhadas de imensas revoluções sociais, políticas e intelectuais, cujo conceito de verdade era totalmente diverso dos antigos gregos e medievais, pois se trata de um conceito de verdade científico e racional. Com isso, o *mythos* foi perdendo, cada vez mais, a sua importância frente ao *logos*. Segundo a autora, nas sociedades antigas, o *mythos* referia-se ao que se julgava intemporal e imutável para a existência humana, proporcionando a essa mesma sociedade um contexto de sentido ao cotidiano, com a atenção inteiramente voltada para o eterno e universal. O *logos*, por sua vez, buscava se ater aos fatos e corresponder ao exterior para funcionar com eficiência no mundo profano. Assim, com a

prevalência do *logos* sobre o *mythos* nas sociedades modernas, a partir da revolução científica do século XVII, o horizonte simbólico do homem moderno transformou-se radicalmente.

Armstrong argumenta que, além de serem duas realidades distintas, *mythos* e *logos*, nas sociedades pré-modernas, eram considerados indispensáveis. Assim, para os antigos, confundir os seus discursos era perigoso. Visto que o *mythos* fornecia o contexto de sentido e de valor às atividades práticas dos seres humanos, então tomá-lo como base pragmática de ação estratégica implicaria consequências desastrosas. Armstrong indica como exemplo a primeira cruzada convocada pelo papa Urbano II, a qual foi comandada pelo plano do *logos*, ou seja, tinha como objetivo estratégico era encerrar a luta entre os cavaleiros europeus e dividir a cristandade ocidental e, com isso, gastar energias numa guerra no Oriente Médio para ampliar o poder da Igreja Católica. Todavia, quando essa expedição militar se misturou com mitologias populares, textos bíblicos e fantasias apocalípticas, causou efeitos graves do ponto de vista prático, estratégico e moral.

Isso ocorre quando os fundamentalistas religiosos confundem *mythos* e *logos*. Por exemplo, a estratégia do fundamentalismo cristão, que busca fundamentar suas crenças recorrendo ao uso pragmático do *logos* e, desse modo, influir na vida política das nações e interferir na vida privada dos cidadãos, a partir de uma interpretação literal das Sagradas Escrituras. Assim, contra a moral do *ressentimento*, Connolly defende uma cultura de *sensibilidade ética*, a partir de pensadores genealogistas como Nietzsche e Foucault. Esses autores, cada um ao seu modo, desenvolveram formas de enfrentamento do ressentimento. Connolly sustenta:

Uma sensibilidade ética *ancorada* numa problemática ontológica, *desenvolvida* através da genealogia do possível, *cultivada* através de tecnologias do eu aplicada em si, *incorporada* como cuidado estendido a uma diversidade de vida cujos círculos plurais coexistem de maneira mais criativa do que sustentada por uma ideia comunitarista de harmonia ou uma noção liberal de tolerância, *politizada* através de uma série de engajamentos sobre as dualidades constituídas de bem-mal, normal-anormal, culpa-inocência, racionalidade-irracionalidade, autonomia-dependência, segurança-insegurança (1993, p. 151-152, tradução nossa).

A partir da definição de *sensibilidade ética*, o cultivo da moralidade de comando e ordem moral *intrínseca* pode ser nocivo para a saúde das sociedades democráticas contemporâneas. Além de repressora, uma moralidade do ressentimento causa insegurança, medo e insatisfação entre as pessoas e contribui para o aumento do ressentimento contra os mais vulneráveis, a saber: estrangeiros, negros, mulheres, pobres e LGBTs, entre outros. Pode-se afirmar que a moral do ressentimento está em alta no atual contexto das democracias

liberais. Assim, o inimigo é o *diferente*, ou melhor, o “estranho”, o “anormal” e o “pervertido” etc., que passaram a ser considerado uma ameaça à sociedade. Connolly salienta, porém, que o diferente é o *idêntico*, pois “não há identidade sem diferença” (1995 p. xx). E, por isso, a necessidade de se cultivar uma *sensibilidade ética*.

Com o crescimento da insatisfação das pessoas com as democracias em todo o mundo, o ressentimento se manifesta numa série de patologias sociais, como ódio, cizânia, intolerância, moralismo, fundamentalismo, autoritarismo, machismo, homofobia e racismo. É nesse pano de fundo que Connolly defende o cultivo de uma *sensibilidade ética* cujo ponto de referência seja o pensamento genealógico de Nietzsche e Foucault. Para o teórico político estadunidense, uma agenda nietzschiana e foucaultiana revelaria que a genealogia da moral, como o cultivo da resistência contra o ressentimento existencial, quando buscados juntos, desenvolve um tipo de “sensibilidade mais nobre e generosa entre as pessoas” (1993, p. 143). Connolly observa que tanto Nietzsche quanto Foucault estão envolvidos seriamente com a genealogia da experiência humana estabelecida e da aplicação de tecnologias do “eu”, conforme a perspectiva foucaultiana do “cuidado de si”. Sendo que Nietzsche, por um lado, valoriza a importância da luta ética contra o ressentimento humano; e, por outro lado, Foucault realça a importância da politização da sensibilidade ética.

Uma sensibilidade ética pós-nietzscheana, primeiramente, deve se esforçar em expor os artifícios das identidades hegemônicas e as definições das alteridades através das quais elas impulsionam as suas certezas; em segundo lugar, deve desestabilizar os códigos de ordem moral com os quais se constituem as identidades em seu conjunto, onde estão cristalizados os elementos de ressentimentos nas construções das diferenças; em terceiro, deve cultivar a generosidade, isto é, um “*páthos* da distância” (CONNOLLY, 1993, p. 144).

A genealogia nietzschiana busca desconstruir os mecanismos de reprodução do ressentimento humano; ao passo que a genealogia foucaultiana está ocupada em desconstruir os mecanismos de reprodução de discursos que legitimam o poder sobre os corpos e as mentes dos indivíduos. Para isso, a ética da sensibilidade torna-se efetiva quando aplicada sobre a sensibilidade e sentimento humano. Isso envolve uma série de estratégias aplicadas pacientemente pelo “eu” sobre si mesmo. Em outras palavras, na perspectiva de Foucault, as pessoas precisam trabalhar sobre a sua própria existência por meio da prática do “cuidado de si”.

A partir do trabalho genealógico de desconstrução de uma moralidade da tradição, Nietzsche e Foucault resgatam a importância de trabalhar a sensibilidade ética para a

construção de um *ethos do respeito agonístico* entre as diferentes identidades coletivas. Por exemplo, é possível cultivar um *ethos* do diálogo e respeito agonístico com o fundamentalista cristão. Dessa forma, os adversários podem se unir de uma maneira parcial e contingente mediante experiências aprimoradas de contestações apaixonadas dos cidadãos na arena política contemporânea. Esse é o significado que Nietzsche aplica à “espiritualização do inimigo”.

Mouffe (2013, p. 13) reconhece também o valor de cultivarmos o respeito aos adversários políticos envolvidos numa luta agonística. Todavia, questões importantes precisam ser levantadas acerca dos limites do respeito agonístico, a saber: “pode todo antagonismo ser transformado em agonismo e todas as posições serem aceitas como legítimas e acomodadas com a luta agonística? Ou existem demandas que necessitam ser excluídas porque não podem ser parte do consenso conflituoso que favorece um espaço simbólico em que os oponentes se reconheçam como adversários?” Essas questões revelam que o *ethos* do respeito agonístico de Connolly não consegue dar conta dos limites constitutivos de uma sociedade democrática pluralista. Para Mouffe, o que a concepção de *respeito agonístico* propõe é um *ethos* do pluralismo. Embora seja importante, isso não é suficiente para uma nova política democrática transformadora. Ora, uma abordagem verdadeiramente política requer que lidemos com os limites do pluralismo. O que falta à abordagem agonística de Connolly são justamente os dois conceitos centrais do agonismo de Mouffe: o *antagonismo* e a *hegemonia*.

A ideia de um *ethos* agonístico de Connolly, como uma condição necessária para a convivência pacífica com o fundamentalista, é problemática. Diante disso, cabe a seguinte indagação: seria possível cultivar um *ethos* do respeito agonístico com os grupos extremistas religiosos e políticos que não respeitam a diversidade e tratam como abominação maligna, por exemplo, os grupos LGBTs, movimentos feministas e os seguidores de outras matrizes religiosas? Será que esses grupos fundamentalistas devem ser incluídos nas sociedades democráticas em nome do *ethos* do pluralismo? Consideramos que é preciso haver limites, ou seja, estabelecer fronteiras entre uma visão do que é razoável e irrazoável. Connolly parece que não entendeu o risco que esses grupos representam para a garantia da segurança, da paz e da ordem social em uma sociedade democrática.

Cuidado e respeito não fazem parte do horizonte de mundo do fundamentalismo religioso. O que move esses grupos extremistas são dogmas religiosos ou ideologias políticas totalitárias, de tal modo que a intransigência e intolerância interditam qualquer diálogo

minimamente racional e razoável. Isso é essencial para a coexistência pacífica entre os povos. Connolly está equivocado quando procura estender o princípio do *cuidado* ao *ethos do respeito agonístico* aos grupos identitários fechados que não dialogam e não respeitam as diferenças ou diversidades resistem ao pluralismo próprio das sociedades democráticas liberais.

Por outro lado, Connolly tem razão ao analisar o fundamentalismo religioso como um problema que decorre da moral do *ressentimento* existencial humano. Já em outros contextos sócio-culturais e históricos, como no Oriente Médio, por exemplo, o fundamentalismo religioso envolve outras questões mais complexas. Assim, tratar esse tipo de fundamentalismo como um mero problema de ressentimento existencial esconde as suas reais causas. Como observou Wenman (2013, p. 136), o extremismo religioso no Oriente Médio, por exemplo, deve ser mais bem explicado em termos políticos e sociais e não se trata de um problema existencial humano. Esse tipo de fundamentalismo é decorrente de um tipo específico de ressentimentos contra as injustiças percebidas na faixa de Gaza e no Iraque. Além, é claro, de representar uma forte reação contra a globalização econômica, entendida como uma forma específica de expansão imperialista do Ocidente.

Por fim, chegamos à conclusão de que tanto o fundamentalismo religioso quanto o discurso moralista decorrente dele são fenômenos complexos que não devem ser tratados simplesmente como uma questão de deficit democrático, como defende Mouffe. Entendemos que o crescimento do ódio e da intolerância de grupos de extrema-direita no mundo inteiro, principalmente de fundamentalistas religiosos, está associado ao processo de abertura à diversidade e de secularização das democracias modernas. Por outro lado, é possível observar certa complacência dos governos democráticos com esse extremismo. É preciso colocar limites naqueles indivíduos ou grupos que insistem em solapar os valores fundamentais das democracias, por isso, não concordamos com o demasiado otimismo de Connolly que acredita que o *ressentimento* humano se resolve mediante o cultivo de um *ethos do respeito agonístico e responsabilidade crítica* frente às patologias que afligem as democracias liberais modernas.

### 2.2.2 Contribuições de Bonnie Honig

Vimos que as principais contribuições de Connolly para o debate político filosófico contemporâneo são o tema da moral do *ressentimento* e, por conseguinte, a necessidade de se cultivar uma *sensibilidade ética* e um *ethos do respeito agonístico* para o enfrentamento da



atual crise que atinge as raízes das democracias contemporâneas em todo o mundo. Em seguida, trataremos das contribuições de Bonnie Honig para a teoria democrática agonística. A autora discute várias questões relevantes atualmente, entre as quais o “deslocamento da política” nas teorias políticas contemporâneas e a necessidade de uma “teoria da *virtù*” como alternativa à teoria da *virtude* política; o “paradoxo da política”; a “questão do estrangeiro”, etc. Em seguida, discutiremos cada um desses pontos.

Em *Political Theory*, Honig desferiu críticas às teorias políticas de Kant, Rawls e Sandel, ao afirmar que esses três pensadores políticos sustentam um tipo de *virtude* que leva ao “fechamento e deslocamento da política”, pois eles convergem para a rejeição da política, a negação de toda resistência, do dissenso e dos conflitos e das lutas políticas. Desse modo, a tarefa da teoria política em Kant, Rawls e Sandel, de acordo com Honig, se limita apenas a resolver questões institucionais, garantir direitos políticos e “libertar os sujeitos modernos e seus arranjos institucionais de conflitos” (1993, p. 02). Com isso, os teóricos políticos confinaram a política aos aspectos jurídicos, administrativos ou regulativos, nos quais os agentes procuram construir consensos e acordos ou consolidam comunidades e identidades políticas. Daí decorre a elaboração de “teorias da virtude política” que contribua para o deslocamento da política. Como alternativa a essas teorias das virtudes, Honig elaborou uma teoria da “*virtù* da política agonística” (WENMAN, 2013, p. 218). Para isso, a estratégia a ser adotada é a genealogia de nietzscheana e a ideia arendtiana de *virtù*. A seguir, vamos focar nas críticas de Honig ao pensamento político de Kant, Rawls e Sandel.

Kant concebeu a política a partir da fundamentação moral da modernidade. Dito de outro modo, “para Kant, a sociabilidade e a moralidade humana estão fundadas na decência” (HONIG, 1993, p. 21). Assim, a teoria política e moral kantiana não são dirigidas às pessoas enquanto agentes, mas à lei moral interna nas pessoas. Por exemplo, a noção kantiana de *respeito às pessoas*<sup>19</sup> não serve apenas como o princípio de autonomia moral ou como uma forma de manter a distância ou de liberdade negativa, mas é parte de um amplo e complexo conjunto de práticas morais e políticas que se consolidam nos sujeitos. Uma vez consolidadas

---

<sup>19</sup> As observações sistemáticas e variadas da noção kantiana de *respeito pelas pessoas* dividem-se em três categorias distintas que se sobrepõem, a saber: *respeito-reverência* (para a lei moral nas pessoas); *respeito teleológico* (para a humanidade nas pessoas); e *respeito liberal* (para as pessoas em si mesmas). O primeiro tipo de respeito de Kant trata-se do respeito à lei moral e como ela se manifesta nas ações e na auto-legislação dos outros. Aqui, o objeto do respeito não é a pessoa, mas a lei das leis, ou seja, o objeto da reverência é somente a lei. O respeito teleológico, por sua vez, está relacionado ao respeito-reverência. Assim, o propósito de todo homem é agir com boa vontade de acordo com a lei moral e resistir a toda determinação de suas inclinações a fazer o contrário. Aqui, o objeto não é a lei moral por si, mas é o que viola “a humanidade na própria pessoa”. Por fim, o respeito liberal, propriamente dito, trata do reconhecimento de manter distância das pessoas (HONIG, 1993, p. 27-32).

e asseguradas pela noção de respeito, tais práticas subjagam ou desumanizam os “sujeitos” ou partes constitutivas do “sujeito” que resistem aos imperativos da lei moral de kantiana.

Honig observa que Rawls e Sandel tratam as questões políticas como “sobras” ou “remanescentes”. Para ela, essas partes remanescentes da política, contudo, constituem espaços potenciais de engajamento político, nos quais cada agente tem o poder de politizar e romper com as questões políticas estabelecidas ou naturalizadas e racionalidades ou concepções de bem. Rawls e Sandel, porém, estão mais preocupados em exteriorizar esses espaços da política do que em engajar-se neles. Por um lado, Rawls resiste aos critérios da *virtù* que nos convidam a politizar as relações com os outros na esfera pública e, com isso, proliferar os espaços da política. Por sua vez, Sandel prioriza a comunidade política como espaço de identidade e reconhecimento das diferenças. Todavia, observa Honig, o “outro indecível” desafia as categorias de identidade e diferença que a perspectiva comunitarista reconhece e considera, pois o futuro da comunidade dependerá da indecidibilidade de sujeitos já constituídos. Aqui, é possível observar certas semelhanças das críticas de Honig direcionadas a Kant, Rawls e Sandel com as críticas de Mouffe dirigidas às teorias deliberativas de Rawls e Habermas. Assim como Honig, que acusa Kant, Rawls e Sandel de priorizar as virtudes políticas e tratar as questões políticas como “sobras” deslocando a política do centro do debate político contemporâneo, Mouffe acusa Rawls e Habermas de priorizarem a dimensão moral e normativa das democracias em detrimento da política. Contudo, Honig parece que avançou um pouco mais do que Mouffe ao desenvolver uma “teoria da *virtù*” enquanto que Mouffe recusa os aspectos moral e normativo das democracias contemporâneas.

Mouffe (2013, p. 10-11) critica a influência do pensamento político arendtiano na abordagem agonística de Honig. Para ela, Arendt definiu um tipo de *agonismo* político sem *antagonismo*. Ademais, a pensadora política alemã enfatizou a pluralidade e a relação de reciprocidade entre os diferentes cidadãos na comunidade política. Desse modo, Arendt nunca reconheceu que a pluralidade seja a origem mesma dos conflitos agonísticos. Ainda de acordo com a perspectiva arendtiana, pensar politicamente é desenvolver a habilidade as realidades sobre várias perspectivas. Com isso, ao conceber o espaço público como o lugar cujo consenso pode ser alcançado mediante diálogo e entendimento entre os cidadãos, a abordagem teórica agonística de Arendt se aproxima da posição habermasiana.

Como alternativa às teorias da virtude política de Kant, Rawls e Sandel, Honig propõe uma “teoria da *virtù* política agonística” inspirada em Nietzsche e Arendt. Para ela, Nietzsche

utiliza-se da *virtù* como uma perspectiva ética contra os enganos e inconsistências que as teorias das virtudes oferecem como sistema de valores. Assim, a *virtù* nietzscheana desperta em nós a “inimizade com a ordem”, que significa a ordem moral que se esforça por estabilizar e naturalizar as relações políticas dos agentes como expressões sistêmicas da justiça ou do *telos* de uma comunidade. Tal comunidade insiste em negar e subjugar todas as formas de resistência à opressão dentro da comunidade política.

Honig (1993, p. 3) afirma que a ordem política e moral trabalha com instrumentos cotidianos de manutenção da disciplina recorrendo a práticas de responsabilidade, respeito e autodisciplina contra toda forma de divergência, dissenso e resistência. Por isso, a genealogia de Nietzsche representa uma importante ruptura da ordem política e moral vigente. Ela desmascara o sentido transcendente e extraordinário de tais práticas na vida diária. Conforme a perspectiva nietzscheana, as práticas morais e políticas dos agentes são constitutivas do ser humano. Dessa modo, o trabalho genealógico de Nietzsche não representa apenas a negação ou desconstrução da ordem moral e política estabelecida. As rupturas provocadas pela *virtù* nietzscheana criam também espaços novos de possibilidade para uma nova tábua de valores em uma dimensão positiva que ocupará o espaço das virtudes como excelência moral e política.

Como acima, a ética da *virtù* política de Honig sofreu influência do pensamento arendtiano, pois Arendt valoriza o surgimento de novos espaços de possibilidades, a partir de rupturas da ordem política e moral estabelecida. No entanto, Honig (1993, 3-4) aponta diferenças entre as concepções de *virtù* em Nietzsche e Arendt. Por um lado, Arendt concebe a *virtù* como a “excelência da fundação política”, isto é, a capacidade única de fundar novos regimes, de geração do poder político, como uma capacidade única humana de produzir novos arranjos institucionais, de regeneração e manutenção de regimes políticos. Por outro lado, Nietzsche desmascara qualquer fundamentação extraordinária da vida ordinária, como Arendt defende, a saber: um momento extraordinário, uma ação política, uma ação “virtuosa”, uma ação “em concerto”.

Desse modo, a noção de *virtù* em Arendt é mais institucional e política do que em Nietzsche, pois sua função consiste em desempenhar um tipo de transvalorização de valores que devem ser incorporados pelos agentes como rupturas e incertezas. Esse é um desejo genuíno e desconfortante da política democrática liberal. Por fim, se as teorias tradicionais da virtude deslocam a política, limitando o seu campo de ação aos aspectos burocrático, administrativo, jurídico ou comunitarista, as rupturas e incertezas da política democrática

contemporânea tornam a “teoria da *virtù*” mais condizente com as teorias democráticas agonísticas.

Honig (1993, p. 107) critica a formulação arendtiana do momento revolucionário como um evento *ex nihilo*. Ao estudar os *atos de fala* de Austin, Arendt reconhece nos eventos históricos primordiais, momentos extraordinários, um novo começo. Em sua obra *Quando dizer é fazer*, Austin (1990, p. 25) estabeleceu uma distinção básica entre atos de fala *performativo* e *constativo*. O termo *performativo* vem da língua inglesa *to perform*, cujo verbo é correlato do substantivo “ação”, indicando que ser humano ao emitir o proferimento já está se realizando uma ação. Isso não podeo ser, por conseguinte, considerado equivalente de dizer algo meramente.

Os eventos históricos fundantes como *A Declaração de Independência* e a *A Constituição Americana*, segundo Arendt, representam “atos puramente *performativos*” de perfeita legitimidade. Tratam-se de momentos constitutivos e especialmente extraordinários. Por sua vez, os atos *constativos*, diferentemente dos *performativos*, possuem marcas de impureza e contaminação. Na perspectiva arendtiana, os atos *performativos* são os que importam realmente, pois eles carregam a força e o poder da declaração e da promessa suficientes para produzirem efeitos desejados na fundação da autoridade. Em síntese, os atos performativos arendtianos não são apenas “atos de fala”, mas “atos de escritura” mediante declarações e promessas. Por exemplo, a *Declaração de Independência* e a *Constituição Americana* representam momentos históricos raros, cujas ações — por meio de declarações e promessas — são suficientes para erguer um momento *ex nihilo*.

Derrida rejeita a ideia arendtiana de que a função da promessa de *A Declaração de Independência* seja um evento *ex nihilo*. Segundo ele, para ter início e efeito, uma promessa precisa de uma instância última. Nesse caso, “Deus” representa então o melhor nome para ser a instância última e a última assinatura. Dito de outra maneira, Derrida considera que Deus constitui a *aporia* inevitável da fundação (a assinatura ou a promessa). Com isso, os momentos constitutivos de um ato revolucionário formam a parte de uma estrutura *aporética* necessária de todo ato de fala. Tais momentos devem ser compreendidos em um contexto mais amplo, em vez de estarem situados num momento extraordinário específico, conforme defendido por Arendt.

Honig (1993, p. 107) argumenta que quando Arendt reconhece tanto na *Declaração de Independência Americana* quanto na *Fundação dos Estados Unidos*, atos performativos de perfeita legitimidade, ela não está pensando justamente na possibilidade de resistência a tais

momentos extraordinários de ação política. Dessa forma, a autora considera que, em vez de reduzir os momentos extraordinários da política como atos performativos e de promessa, dispensando o momento constativo, é preciso considerá-los como um convite à intervenção cuja estratégia não visa negar o momento do ato constativo da fundação nem se rende à sua irresistibilidade.

A partir dessa perspectiva, Honig trabalha com os conceitos derridianos de *différance*<sup>20</sup>, *iterabilidade*<sup>21</sup> e *indecidibilidade* como condições necessárias de toda forma de inovação política. Ao contrário da posição de Arendt, tais conceitos ajudam a perceber que todo ato performativo da fundação está sustentado, necessariamente, por um ato constativo. Honig argumenta que a contribuição desconstrutivista derridiana para a *Declaração de Independência Americana*, portanto, está a serviço do seguinte reconhecimento: ele expõe “todo jogo que tende a apresentar as sentenças performativas como declarativas” (1993, p. 109). Diante disso, Wenman (2013, p. 220) observa que Honig trocou a estrutura que permitiu a distinção entre momento qualitativo do poder constituinte (revolução e aumento) para uma estrutura simples de aumento (ou iterabilidade) nas circunstâncias ordinárias da vida republicana. Assim, é possível sustentar que não foi Arendt, mas Derrida, quem melhor promoveu o “coração espiritual” da teoria política.

A estratégia de traduzir o momento político extraordinário dentro de circunstâncias cotidianas da ação política representa a questão central do pensamento político de Honig em duas obras: *Emergency politics* (2009) e *Democracy and the Foreigner* (2001). Em *Emergency politics*, Honig discute o “paradoxo da política” como sendo uma característica fundamental do agonismo democrático contemporâneo. Nessa obra, a autora foca no ideal de soberania rousseauiana, ou seja, na concepção de lei ligada pela unanimidade de um povo

---

<sup>20</sup> A noção de *différance* em Derrida é relacional, ou seja, é o jogo que torna possível que algo aconteça, é o jogo que ocasiona efeitos, cadeias de substituições nos quais ela própria é arrastada, transportada, reinscrita [...]. É ação de remeter para mais tarde, desvio, demora, retardamento, reserva — em uma palavra ‘temporização’ — e também, *simultaneamente*, é outra coisa, produção ativo-passiva e perseverante de elementos outros na repetição, o intervalo, na distância — em uma palavra ‘espaçamento’ (PECORARO, 2009, p. 338). Duque-Estrada esclarece que a noção de *différance* derridiana não é exatamente o mesmo que diferença. Não é uma diferença binária ou uma diferença entre dois polos opostos: entre homem x mulher, preto x branco, história x natureza. A noção derridiana de *différance* compreende a relação entre noções freudianas de “princípio de prazer” e “princípio de realidade”. Explicando melhor, o “princípio de realidade” não se constitui como um muro impermeável às investidas do “princípio de prazer” (DUQUE-ESTRADA, 2018, p. 55).

<sup>21</sup> Ainda de acordo com Duque-Estrada (2018, p. 55), a noção de *iterabilidade* derridiana “nos diz que o que é *primeiro* nunca é a coisa, mas a sua repetição — na palavra, no discurso, enfim, em alguma estrutura referencial. Sempre e desde o primeiro momento, o que se dá é a repetição da coisa como referência que a ela se faz, e não a coisa mesma. Este primado da repetição é o que, por um lado, comanda o desejo de origem, de adesão, de apreensão, de presença, ao mesmo tempo em que, por outro, torna tal desejo impossível”.

virtuoso. Tal ideal é “carregado pelo pluralismo, tragédia e valor do conflito, sobretudo pela iteração do *agon* democrático” (WENMAN, 2013, p. 246).

Honig apresenta como exemplo a “figura do legislador” presente no *Contrato Social* de Rousseau. Nessa obra, o pensador genebrino distingue a “vontade geral” da “vontade de todos”. Sendo que a primeira refere-se somente ao interesse comum enquanto a segunda diz respeito ao interesse privado, isto é, representa a soma dos interesses privados. Nesse sentido, a vontade geral está sempre certa e tende a atender a utilidade pública. Contudo, daí não se segue que as deliberações tenham sempre a mesma retidão (ROUSSEAU, 2001, p. 37-38). O objetivo de Rousseau é encontrar uma forma de autoridade que seja capaz de unir a vontade geral com a vontade de todos e, com isso, apreciar os benefícios da sociedade civil.

No *Contrato Social*, a função do legislador é apresentada como sendo particular e superior no Estado, e não se trata de soberania nem de magistratura. A superioridade do legislador se reconhece mais pelo seu gênio do que pela sua função. Contudo, para evitar a prática de injustiças e que opiniões particulares venham a contaminar a obra das leis, quem redige a lei não deve ter nenhum direito legislativo. Assim, o legislador não tem nada em comum com o império humano, porque quem governa os homens não deve governar as leis; e quem governa as leis não deve governar os homens (ROUSSEAU, 1999, p. 50-51). Aqui, percebemos a importância da imparcialidade do legislador em Rousseau. Em outras palavras, quem cria as leis não pode ser a mesma pessoa responsável por aplicá-las para evitar a contaminação de interesses particulares. Segundo Rousseau:

Para que um povo nascente experimentasse as máximas sãs da política e seguisse as regras fundamentais da razão do Estado, seria necessário que o efeito se convertesse na causa, que o espírito social que deve ser a obra da instituição presidisse a própria instituição, e que os homens fossem antes das leis, o que deveriam tornar-se por elas. Assim, pois, não podendo o legislador empregar nem a força nem o raciocínio, precisa-se recorrer à autoridade de outra ordem, capaz de conduzir sem violência e persuadir sem convencer (1999, p. 52).

Rousseau evidencia o caráter paradoxal do legislador que funda as leis do Estado. Antes, porém, vale considerar a seguinte indagação: quem vem primeiro é o povo, que representa o espírito social, ou a instituição do Estado? Em outras palavras: o que vem primeiro é a *causa* (povo) ou seu *efeito* (leis)? No *Contrato Social*, portanto, o efeito torna-se a causa ao fundar o Estado. Explicando melhor, quem é considerado o espírito da instituição do Estado, o povo, torna-se, em Rousseau, objeto das leis.

Wenman (2013, p. 244) reconhece nessa passagem no *Contrato Social* um “mistério” aparente a respeito da origem da sociedade civil. O pensador genebrino questionou como um

povo que existe em “estado de natureza”, pré-socializado, intocado pelas leis de um governo democrático poderia unir um conjunto de instituições virtuosas. Ademais, o caráter paradoxal do legislador se define da seguinte forma: na fundação das leis, o legislador encontra em sua obra “duas coisas que parecem incompatíveis: uma empresa acima da força humana e, para executá-la, uma autoridade insignificante” (ROUSSEAU, 1999, p. 52).

Conforme Honig, o “paradoxo da política”, em Rousseau, constitui um momento *extra-no-ordinário*. Nesse ponto, a autora se distancia de Arendt que, por sua vez, distinguiu o momento extraordinário da política do momento ordinário. Ademais, Honig considera que o “paradoxo da política” rousseauiano é melhor do que o “paradoxo democrático” de mouffeano. Conforme visto, a teórica política belga dividiu os elementos de tensão do paradoxo de Rousseau em dois princípios distintos: por um lado, a *Constituição* que representa o *Estado de Direito*; e, por outro, o *povo* que representa o *autogoverno*. Honig considera que os eventos e dramas da vida humana excedem as duas categorias reificadas por Mouffe. Discordamos das observações de Honig sobre a teoria democrática agonística mouffeana. Como observou Wenman (2013, p. 248), a contestação *agonística* em Mouffe acontece mediante a tensão existente entre uma série de ideologias com a variedade de valores e princípios associados tanto ao liberalismo quanto à democracia. Em outras palavras, Mouffe defendeu a *contaminação* das duas tradições, ao contrário de democráticos *deliberativos* como Habermas e Rawls que defendem a conciliação perfeita entre princípio liberal e o princípio democrático. Sobre esse ponto trataremos no próximo capítulo.

Honig considera que a tensão existente entre os dois conceitos de vontade em rousseano funda a política, como resposta à noção schmittiana de “Exceção”, cujo conceito é mais bem trabalhado, atualmente, pelo filósofo italiano Giorgio Agamben como forma de explicar o ressurgimento da política de “segurança” em escala mundial, sobretudo a partir dos atentados de 11 de setembro de 2001, em Nova York. Destaque-se que tanto Schmitt quanto Agamben consideram que “o Estado de exceção é o estado em situação paradoxal no qual a lei é suspensa legalmente pelo poder soberano” (HONIG, 2009, p. 87). Desse modo, sob o pretexto de combater o terrorismo, o presidente norte-americano de Georg W. Bush endureceu a sua política de segurança nacional por meio da adoção de medidas como a redução das liberdades civis; a introdução do Ato Patriótico em 2001; a promoção de políticas de prisões especiais e do uso de técnicas de tortura; e a prisão perpétua de supostos terroristas no presídio de segurança máxima na Baía de Guantánamo.

Como resposta ao “decisionismo” schmittiano, que tem caracterizado a política de segurança das sociedades contemporâneas, Honig procura colocar o poder de decisão nas mãos de atores políticos situados historicamente, principalmente em sua capacidade de resistir e redirecionar um “decreto administrativo” governamental. Em outras palavras, a autora distingue a suspensão da soberania do Estado de direito no momento do Estado de exceção do “elemento paradoxal da política exercido pelos sujeitos políticos situados nas operações e procedimentos administrativos de um governo constitucional” (WENMAN, 2013, p. 249).

Honig (2009, p. 67) aponta a *Primeira ameaça vermelha* que ocorreu nos Estados Unidos, entre os anos de 1919-1920, no governo de Thomas W. Wilson, como um “paradoxo da política”. Nessa época, muitos ativistas de esquerda e sindicalistas estrangeiros residentes em solo norte-americano foram perseguidos e enquadrados na lei de segurança nacional, acusados de insurreição contra o governo dos Estados Unidos. A investigação do caso foi conduzida pelo delegado geral Alexander M. Palmer, juntamente com Edgar Hoover. Daí decorreram prisões e deportações arbitrárias de muitos estrangeiros residentes em solo norte-americano, acusados injustamente de serem anarquistas e comunistas, mesmo não fazendo parte de organização de esquerda.

O secretário de trabalho e responsável pelo setor de imigração dos Estados Unidos, Louis Freeland Post, usou de suas prerrogativas como membro do executivo e, mesmo sabendo dos riscos que corria, conduziu o devido processo legal com justiça naquele contexto de perseguição e arbitrariedade do poder administrativo. Com isso, Post recorreu ao “decreto administrativo” para garantir aos estrangeiros residentes em solo norte-americano um “direito que não lhes era garantido juridicamente”. Para Honig, o decreto administrativo de Post representa o exemplo mais eloquente do “paradoxo da política”. Tratou-se, pois, de uma atitude inteligente, audaciosa, corajosa e humanitária de Post com vistas a articular uma ação contra-política visionária, forçando o poder executivo a interromper sua política persecutória e arbitrária contra estrangeiros residentes nos Estados Unidos acusados injustamente de ameaça à segurança nacional.

Com isso, o decreto administrativo de Post passou a ser considerado uma política democrática agonística no seio de instituições administrativas fortemente sedimentadas, nas quais o poder de decisão criativa de sujeitos historicamente situados contribui para o *augmentation* agonístico, ao buscarem estabelecer momentos de inovação e, com isso, redirecionar o horizonte da estrutura da autoridade estabelecida em tempos de escuridão (WENMAN, 2013, p. 251). Em suma, se para Schmitt o “decisionismo” é identificado com a



posição de um ditador que decide em “Estado de exceção”; em Honig tal decisão recebe o nome de “decreto” e passou a ser identificada com a governança administrativa democrática.

Em *Democracy and the Foreigner*, Honig (2001, p. 71) discute sobre os mitos dos fundadores estrangeiros nas diversas culturas, das mais populares às mais sofisticadas. Nessa obra, o estrangeiro é visto pela comunidade como um paradoxo, ou seja, um sujeito exótico, desejável, misterioso, sensato, perspicaz, perigoso, objetivo e estimado, etc. Em outras palavras, ele representa “diferentes coisas, a depender do trabalho a ser feito, a depender da finalidade que a comunidade irá alcançar com o estrangeiro”. Com isso, a autora problematiza a imagem típica do “estrangeiro”, que muitas vezes é vista como ameaça à comunidade política “marcando negativamente o que não somos”.

A questão do estrangeiro ou imigrante tem uma longa tradição na história da civilização. Considerada, algumas vezes, como ameaça à estabilidade e a identidade dos regimes democráticos, a questão do estrangeiro é recorrente na atual conjuntura política nacional e mundial, principalmente nesses tempos de fechamento de fronteiras de algumas nações desenvolvidas, como os Estados Unidos e alguns países europeus, à entrada de imigrantes fugindo de guerras civis e da fome em seus países de origem. Dessa forma, um dos objetivos de Honig é transformar a ideia de que a xenofobia esteja enraizada na natureza humana. Para ela, a relação frágil do estrangeiro com as sociedades democráticas contemporâneas origina-se nas tensões existentes nas próprias sociedades democráticas contemporâneas. Sendo assim, não se trata de um problema radicado na natureza humana.

Honig apresenta algumas figuras estrangeiras simbólicas que servem de aspiração (impossível) para a unidade que caracteriza um regime democrático contemporâneo. Para isso, a teórica cita o estrangeiro fundador do *Contrato Social*, de Rousseau;<sup>22</sup> o filme de faroeste *Shane*, que retrata a história de um herói forasteiro na América que, pelo seu exemplo, senso de justiça e carisma, salva a cidade da corrupção e do banditismo ao assassinar Riker, o chefe do bando. Contudo, todo mistério, individualidade, audácia, carisma, paixão, violência e poder que envolvem Shane, também o tornam perigoso para a comunidade, pois são uma ameaça à base da família nuclear. No filme, a esposa e mãe sente-se atraída por Shane; e o filho prefere o estrangeiro ao próprio pai, menos viril que o herói visitante. Com isso, a permanência de Shane na cidade passou a ser considerada uma ameaça a heteronormatividade (HONIG, 2001, p. 22). Nessa mesma perspectiva, Honig analisa

---

<sup>22</sup> No Liv II, Cap. VII, do *Contrato Social*, Rousseau observa que “era costume da maioria das cidades gregas confiar aos estrangeiros o estabelecimento das leis. As Repúblicas modernas da Itália imitaram frequentemente esse costume, a de Genebra fez o mesmo com os bons costumes” (ROUSSEAU, 1999, p. 51).

também *Moisés e o monoteísmo*, de S. Freud;<sup>23</sup> o *Mágico de Oz*, de L. Frank Baum<sup>24</sup> e o *Livro de Rute*, da Bíblia Sagrada.<sup>25</sup>

Em síntese, a contribuição da teoria política de Honig é importante para o debate democrático agonístico, pois a autora trouxe para o atual debate político algumas questões pertinentes, como a relação entre as democracias avançadas e os estrangeiros que, por sua vez, constitui um problema delicado e requer atitudes de boa vontade e coragem da parte de cidadãos democráticos comprometidos com a luta pela liberdade e igualdade, especialmente no atual contexto de ascensão do populismo de extrema direita, o nacionalismo e o fechamento de fronteiras para os estrangeiros. Vivemos o drama de milhares de imigrantes da África, Ásia e América Latina que, fugindo de guerras civis e da pobreza, buscam refúgios em várias nações desenvolvidas da Europa e Estados Unidos, o que tem contribuído para aumentar a hostilidade contra os estrangeiros, com o aumento da xenofobia e de racismo contra as pessoas vulneráveis no mundo inteiro.

A atual crise da imigração é um problema humanitário de gravíssima proporção para o qual todas as nações, principalmente as desenvolvidas, não podem fechar os olhos. Acreditamos que, ao discutir a relação entre democracia e o problema do estrangeiro, Honig desperta a consciência dos cidadãos do mundo inteiro para a necessidade de reconhecer o imigrante como ser dotado de dignidade e, portanto, capaz de enriquecer a civilização com os valores e virtudes cívicas.

---

<sup>23</sup> Freud apresenta a versão de um Moisés egípcio, provavelmente de origem nobre, que era fiel ao monoteísmo do faraó Akhenaton. Após a morte de Akhenaton, os egípcios se rebelaram contra tal prática religiosa. Então, Moisés concebeu o plano de fundação de um novo império, cujo povo seguiria a religião que os egípcios rejeitaram. Após libertar os israelitas do Egito, Moisés formou o povo na religião de Akhenaton, impondo costumes estrangeiros, como a circuncisão, por exemplo, cuja prática estava associada aos antigos egípcios. (HONIG, 2001, p. 26-27). Cf. FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*. Trad. Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

<sup>24</sup> Para Honig (2001, p. 16-17), o *Mágico de Oz* e Dorothy representam os dois tipos de fundadores estrangeiros e a incerteza que carregam juntamente com os regimes que eles fundam. Cf. BAUM, L. Frank. *O Mágico de Oz*. Trad. Sérgio Flaksman. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

<sup>25</sup> Honig (2001, p. 44-46) sustenta que Rute, com virtude e perspicácia exemplar, não serviu somente de aspiração para uma comunidade em situação de extrema necessidade e corrompida pelo governo dos juizes, mas ajudou a resolver um problema, a saber, a fundação de uma linhagem que teve início com o reinado de Davi. Com isso, Rute não é vista apenas por ser uma moabita dotada de virtudes, mas também como uma estrangeira fundadora da linhagem de uma monarquia singular que se afirmou superior à predominante jurocracia plural e marcou a história de Israel. Em outras palavras, Rute representa a figura irredutível e radicalmente indecidível do estrangeiro que dá continuidade ao roteiro do primeiro fundador do povo hebreu, Moisés, que morreu nas terras de Moab. Wenman (2013, p. 241-242) observa que com a história de Rute, extraída da Bíblia Sagrada, Honig mostra a qualidade irredutível da Lei hebraica como um momento insondável do comando divino. Em outros termos, Rute representa a mulher estrangeira ou imigrante que resiste e redireciona a Lei hebraica, amplamente representada na forma de comando e alteridade. Cf. *Rute*. Português. In: *Bíblia Sagrada*. Tradução Oficial da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2018, p. 324-329.

Embora não aborde diretamente sobre o problema do imigrante em seus escritos, James Tully pode contribuir para compreender o atual drama que afeta milhares de seres humanos em todo o mundo. Um dos temas centrais do pensamento político de Tully, portanto, trata-se dos desafios da globalização econômica e da tecnologia de informação, como sendo as novas formas de imperialismo. A seguir, trataremos sobre esse ponto.

### 2.2.3 Contribuições de James Tully

Na seção anterior, vimos que um dos enfoques da democracia agonística de Honig é o caráter irreduzível e indecível de agentes políticos democráticos engajados na arena política contemporânea que, por conseguinte, desafiam a ordem social e política vigente, causadora das iniquidades sociais e econômicas. Nessa seção, discutiremos as contribuições de James Tully para a democracia agonística. Em suas obras principais: *Strange multiplicity* (2004) e *Public philosophy in a New Key I e II* (2008), o teórico democrático agonístico canadense discutiu várias questões relevantes para as sociedades democráticas contemporâneas, a saber: as políticas da diversidade; as lutas dos povos indígenas e aborígenes por independência; as políticas de reconhecimento e reciprocidade; a ideia de uma cidadania *glocal* como alternativa a globalização neoliberal e as tecnologias de informação, que o autor define como novas formas de imperialismo; e uma ética do diálogo agonístico.

Em *Strange multiplicity*, Tully trata das lutas dos povos aborígenes e indígenas por independência e reconhecimento. Segundo o autor, são duzentos milhões de povos indígenas e aborígenes representando a diversidade de doze mil culturas, governos e práticas ambientais, que lutam por reconhecimento e acomodação nas sociedades democráticas contemporâneas. Trata-se de “exemplos de uma ‘multiplicidade estranha’ de vozes culturais, à frente do alvorecer incerto do século XXI, que reivindicam escuta e espaço em suas próprias associações culturais” (TULLY, 2004, p. 03). Muitos desses povos foram escravizados, outros foram dizimados pelo processo de dominação colonial promovido pelas nações imperialistas europeias e que continuam por novas formas de imperialismo euro-americanas.

Tully divide o imperialismo moderno em três fases: a primeira delas ocorreu a partir da colonização do continente americano pelas principais potências europeias do século XVI, como Portugal, Espanha e Inglaterra. Esse processo de dominação colonial resultou na expropriação das terras, na escravização e extermínio dos povos indígenas das Américas, que foi sucedida pela independência das colônias americanas durante os séculos XVIII e XIX. A

segunda fase ocorreu entre os séculos XIX e XX, com a colonização da Ásia, África e Oceania, sucedendo com o processo de descolonização das novas colônias, durante o século XX. Por fim, novas lutas por reconhecimento dos povos oprimidos, atualmente, voltam-se contra as novas formas de dominação imperialista euro-americana que se manifesta na forma de globalização econômica e de controle através da tecnologia de comunicação e informação.

Para Tully (2008b, p. 132), o atual processo de globalização, em seus vários domínios, representa a nova face do imperialismo euro-americano — que se revela através da intervenção dos organismos internacionais, como o Fundo Monetário Internacional (FMI), a Organização Mundial do Comércio (OMC), o Banco Mundial (BM), entre outros, atingindo diferentes regiões, setores e povos em várias partes do mundo. Tais organismos transnacionais impõem sobre países em desenvolvimento um pesado programa de ajustes econômicos neoliberais através de políticas regressivas de privatização do espaço público e destruição dos direitos sociais e políticos dos povos. Além de gerar uma enorme estrutura de injustiças e desigualdades em escala mundial, a globalização econômica reproduz relações sistêmicas de dominação, dependência e exploração. Trata-se de uma nova forma de imperialismo, que continua acontecer através de tratados e intervenções militares, da imposição dos mercados mundiais dominados pelas grandes potências e da dominação através de técnicas informais e indiretas, de regras culturais, educacionais, políticas e legais, como esferas de influências e protetorados, mesmo sem a imposição de regra colonial formal. Por exemplo, muitos países pobres e vulneráveis, que eram ex-colônias, têm seus direitos democráticos básicos, como liberdade de expressão, liberdade de associação e reunião, reduzidos ou enfraquecidos.

Tully (2008b, p. 101-102) observa que há três tendências inerentes ao processo de globalização: a primeira delas é a judicialização dos regimes regulatórios em várias partes do mundo, como o NAFTA, a OMC, entre outros; a segunda é a devolução do poder político a antigas colônias e, conseqüentemente, a formação de novas unidades políticas; e a terceira é o declínio da deliberação democrática e tomada de decisões políticas dos cidadãos nas instituições democráticas representativas tradicionais. Isso causa para o aumento do mal-estar dos cidadãos com as democracias em todo o mundo. Tully observa também que essas três tendências trabalham juntas para isolar as discussões democráticas em torno do crescimento das iniquidades sociais e econômicas e da conseqüente necessidade de reformas nesses organismos mundiais.

Sobre a discussão em torno do fundamentalismo religioso, é importante observar que há uma diferença fundamental entre Tully e Connolly. Vimos que o fundamentalismo, para

Connolly, é uma questão de ressentimento e ansiedade existencial humana. Por sua vez, Tully considera que o fenômeno do fundamentalismo é resultado da “consolidação da globalização econômica entendida historicamente como um modo específico de controle disciplinar” (WENMAN, 2013, p.169). De fato, quando se trata do fundamentalismo cristão evangélico de matriz norte-americana, por exemplo, além da questão de ressentimento existencial, é possível notar-se que há uma relação de sintonia entre a cosmovisão teológica conservadora e a visão capitalista, cultivada pelas denominações evangélicas pentecostais e neopentecostais e o neoliberalismo. E essas denominações religiosas mantêm um forte controle disciplinar sobre os seus adeptos que, em termos foucaultianos, significa dizer que essas denominações evangélicas “docilizam os corpos e mentes” de seus seguidores para o mercado de trabalho e consumo.

Tully (2004, p. 116) sustenta que a tecnologia de comunicação e informação que acompanha o processo de globalização exerce o papel de controle disciplinar nas sociedades contemporâneas. Ele destaca quatro aspectos importantes que governam as tecnologias de comunicação e informação: (1) exclusão; (2) inclusão e assimilação para uma forma de rede interativa de subjetividade; (3) o uso estratégico da infraestrutura de comunicações para controlar e influenciar uma governança democrática; (4) o emprego das relações de poder imanente, democrático e vertical para alimentar canais de ação comunicativa livre (1995, p. 136).

Ao tratar do reconhecimento dos povos aborígenes e indígenas, Tully (1995, p. 205) argumenta que o sentido de pertencimento e fidelidade de um povo à sua cultura não é resultado apenas de um reconhecimento público, mas por ela ser respeitada por outros povos e outras culturas, ou seja, quando alcança a força e o esplendor de sua acomodação por meio de sua inter-relação com outras identidades culturais. A perda ou assimilação de uma cultura por outras é experimentada como empobrecimento de sua própria identidade. Para isso, Tully (1995, p. 191) evoca o princípio mais geral de *consentimento* e *reciprocidade* que desempenha uma política de proteção e “reconhecimento da soberania dos povos aborígenes pelos estados não aborígenes que foram impostos sobre eles”. Esses dois princípios devem ter prioridade sobre os princípios de continuidade. Desse modo, aquelas práticas culturais que não refletem esses princípios como, por exemplo, as práticas racistas ou patriarcais devem ser desencorajadas e descontinuadas. Com isso, ele reconstrói a noção de reconhecimento em

termos de política *agonística*.<sup>26</sup> Aqui, é possível observar que o teórico político canadense se distancia da perspectiva comunitarista de consentimento e reciprocidade que, por sua vez, prima pelo princípio de continuidade cultural em detrimento do princípio de descontinuidade.

Tully tem razão quando considera que uma política de reconhecimento agonístico precisa superar a perspectiva comunitarista da noção de identidade cultural fechada em si mesma, por entender que tal noção pode legitimar práticas autoritárias e opressivas no seio dessas identidades culturais. De fato, a ideia de identidade comunitarista é incompatível com a política democrática agonística de reconhecimento e reciprocidade. Ademais, o autor está certo ao reconhecer que a preservação dos povos aborígenes e indígenas passa pela necessidade de preservação de sua identidade cultural.

Vale lembrar que existem povos isolados em muitas regiões remotas do planeta como, por exemplo, *povo Sentinela*<sup>27</sup> ou *povo Pirahãs*,<sup>28</sup> que não desejam manter contato com outras culturas em vista de sua própria sobrevivência e para a própria preservação de sua identidade cultural. Nesse sentido, uma política de reconhecimento e preservação de identidade desse povo significaria a não interferência.

Wenman (2013, p. 176) ressalta que o modelo democrático agonístico de Tully caracteriza-se por uma relação dialógica horizontal entre cidadãos na arena democrática contemporânea. Tal horizonte agonístico de liberdade cívica formado por cidadãos que dialogam entre si em condições de igualdade e liberdade acerca de questões comuns significa mais *isogoria* do que como *parrhesia*, cuja característica se assemelha mais à relação de desigualdade entre cidadãos e governantes. A teoria democrática agonística de Tully é influenciada pela filosofia do segundo Wittgenstein presente nas *Investigações filosóficas*. A segunda filosofia wittgensteiniana promoveu fortes críticas à concepção de linguagem da tradição ocidental, segundo a qual a proposição é uma representação pictórica do mundo. Com isso, o segundo Wittgenstein volta-se para os *usos* das expressões e sentenças da linguagem na vida cotidiana.

---

<sup>26</sup> Tully compartilha com outros teóricos políticos como Axel Honneth, Iris Young, Kymilicka, Bikhu Parekh e Charles Taylor, um conjunto de preocupações a respeito da necessidade de uma política de reconhecimento das minorias e grupos menos favorecidos. Segundo esses teóricos, tal política é indispensável para dimensionar o nível de igualdade e justiça entre os povos. Melhor dizendo, uma política de reconhecimento das minorias e grupos sociais oprimidos é uma importante medida para avaliar a qualidade das democracias ocidentais contemporâneas (WENMAN, 2013, p. 140).

<sup>27</sup> Trata-se do povo mais isolado do mundo, que vive na Ilha Sentinela do Norte, do Arquipélago das Ilhas Andamão, no Oceano Pacífico, entre Índia, Mianmar e Tailândia.

<sup>28</sup> Trata-se de um povo amerídeo que vive isolado no estado do Amazonas. Os Pirahã habitam a região cortada pelo Rio Marmelos e quase toda região cortada pelo Rio Murici, no município de Humaitá. Eles possuem um elaborado sistema de nomenclatura articulado à sua cosmologia. Cf. EVERETT, Daniel. *Don't Sleep, There are Snakes*. London: Profile Books, 2010.

Tully (2003, p. 17-18) crítica também as posições de Habermas e Taylor quando afirmam que a vida política só é livre e racional se estiver fundada, de uma forma ou de outra, sobre a reflexão crítica. Ambos os pensadores políticos interpretam a segunda filosofia de Wittgenstein, a partir de uma reflexão teórica e crítica. Por um lado, a teoria do *agir comunicativo* de Habermas requer dos agentes “acordos racionais e razoáveis”, combinando dois tipos de reflexão crítica: a primeira, na forma *transcendental e reconstrutiva*, cuja tarefa da razão é voltar sobre si mesma e determinar as condições de possibilidade de acordos e entendimentos racionais entre os agentes humanos. A segunda, na forma *emancipatória*, em que todos os atingidos por esses acordos busquem engajar-se nas discussões da esfera pública com vistas a justificarem as regras que governam a vida política. Por outro lado, temos a hermenêutica de Taylor, que define o “homem como animal auto-interpretante”.

É importante observar que nem a teoria do *agir comunicativo* de Habermas — que parte da noção de uma razão *universal e transcendental* como validação e justificação do discurso ético-político —, nem a posição hermenêutica de Taylor — que define o ser humano como “animal autointerpretante” —, conseguem dar conta do significado real da filosofia prática do segundo Wittgenstein. Nela, a noção de *razão* é tecida no *gramatical* mediante “seguimento de regras” e usos dos “jogos de linguagem”, com os seus hábitos são que frutos de treinamento. Ao contrário dessas duas posições filosóficas, Wittgenstein critica a “inclinação” que o ser humano tem de confundir o ato de “entender” com o ato de “interpretar”. Nas *Investigações filosóficas*, o filósofo vienense salienta que compreender um sinal não significa interpretá-lo, pois seguir uma regra é uma práxis que depende de treinamento. Assim, se alguém somente *crê* que está a seguir regra não está a seguir regras (PI § 201). Ora, se “interpretar” uma regra fosse capaz de garantir a sua “compreensão”, uma interpretação determinaria o uso correto de um sinal e ou de uma regra. Porém, não é isso que acontece:

Uma regra é como um sinal postado a meio do caminho. — Não deixa ele também qualquer dúvida em aberto sobre o caminho que eu tenho a seguir quando passo por ele, se pela estrada ou se pelo campo ou a cortar mato? Como se determina o sentido em que eu devo segui-lo? Na direção, por exemplo, do dedo indicador da mão nele desenhada, ou na direção oposta? E se em vez de um sinal postado a meio do caminho estiver uma cadeia cerrada de sinais, ou traços de giz que se cruzam no chão? Há apenas neste caso uma interpretação? — Bom, então afinal posso dizer que o sinal não deixa qualquer dúvida em aberto, outras vezes não. E isto já não é uma proposição filosófica, mas uma proposição empírica (PI § 85).

Wittgenstein observa que o seguimento de um sinal constitui uma prática e, portanto, não requer uma interpretação ou reflexão de segunda ordem. Desse modo, a conexão entre

sinal ou regra ocorre sempre mediante os usos contínuos de sinais sustentados pela participação humana nas práticas dos jogos de linguagem. Visto a partir dessa perspectiva, o ato de interpretar uma regra por si só não determina o seu sentido, pois a expressão de uma regra ou de um sinal aponta o caminho a seguir. Isso se deve às ações humanas e às conexões existentes entre elas. Para Wittgenstein, o ser humano é treinado a seguir um sinal de uma determinada maneira, pois é assim que ele reage (PI § 198). É importante observar que, por rejeitar a ideia de práxis política fundada na reflexividade crítica, não significa que Wittgenstein seja um *anti-cognitivista*.<sup>29</sup> Muito pelo contrário, o filósofo vienense é um pensador *cognitivista prático*.<sup>30</sup> Trata-se de um tipo de cognitivismo *fraco*.<sup>31</sup> Aprofundaremos sobre esse ponto no quarto capítulo.

Dall’Agnol (2011, p. 86-89) observa que a noção wittgensteiniana de seguimento de regras, nas *Investigações filosóficas*, visa superar o “platonismo-de-regras”, que sustenta a tese de que as normas morais funcionam como *trilhos* do agir humano e que são absolutamente independentes do que as pessoas pensam ou fazem. Com isso, a apreensão do significado seria suficiente para determinar a sua correta aplicação e as regras e ações são consideradas distintas, ou seja, são vistas como separadas umas das outras. Por outro lado, Wittgenstein recusa o “ceticismo-de-regras”, que defende a tese de que não existem regras objetivas para serem seguidas, que sempre podemos seguir uma ou outra e, por conseguinte, tampouco há critério seguro para a aplicação de normas. Frente a essas duas posições, a solução encontrada pelo pensador vienense consiste “em apontar para uma espécie de reação adquirida através do treinamento para seguir uma determinada regra. Quer dizer, o hábito é o elo entre regra e ação” (DALL’AGNOL, 2011, p. 91).

<sup>29</sup> Dall’Agnol (2011, p. 67-83) apresenta um debate interessante entre Simon Blackburn e John McDowell que discutem se Wittgenstein foi um filósofo *cognitivista* ou *anti-cognitivista*. Por um lado, Blackburn em seu artigo intitulado “Rule-Following and Moral Realism”, defende uma interpretação *não-cognitivista* da filosofia wittgensteiniana; ao passo que McDowell, em “Wittgenstein on Following a Rule”, sustenta uma interpretação *cognitivista*. Nesse ponto, assumimos a posição *cognitivista* wittgensteiniana defendida por MacDowell.

<sup>30</sup> Dall’Agnol (2016, p. 5-6) argumenta que “cognitivismo prático é a tese epistêmica de que existe conhecimento moral e que ele é mais bem compreendido em termos de saber como e não somente em termos de saber que. A ideia central é que a base de uma epistemologia moral revela que o conhecimento moral é principalmente um problema de saber como seguir padrões normativos”.

<sup>31</sup> Segundo Habermas, o cognitivismo *fraco* “deixa intacta a autocompreensão da prática de fundamentação moral cotidiana, na medida em que atribui às avaliações “fortes” um status epistêmico. Ter uma consciência reflexiva sobre o que é “bom” para mim (ou nós). Visto de modo geral, ou do que é normativo para a minha (ou a nossa) condução consciente da vida abre (segundo Aristóteles ou Kierkegaard) uma espécie de acesso cognitivo para as orientações por valores. O que já é valioso ou autêntico se impõe a nós de algum modo e se distingue das meras preferências por uma qualidade que aponta para além da subjetividade e necessidade e preferências. No entanto, o que é revisto é uma compreensão intuitiva de justiça. A partir da perspectiva de uma concepção própria do bem, a justiça talhada às relações interpessoais surge como um mero valor (ainda que evidente) ao lado de outros, e não como um padrão para juízos imparciais independente do contexto”. (HABERMAS, 2018, p. 38).



Sendo uma atividade humana, o “seguir regras” em Wittgenstein não é mero determinismo causal que é próprio do reino da natureza. Aqui é possível perceber certa aproximação entre Arendt e Wittgenstein. De acordo com Wenman (2013, p. 158), tanto Arendt quanto Wittgenstein veem o exercício da liberdade como uma atividade humana própria do espaço público (2013, p. 158). Nessa mesma perspectiva, Tully concebe o seguimento de regras práticas como interação humana entre agentes livres que atuam no “fundo dos jogos de linguagem”. Para ele, o *agon* democrático é formado por cidadãos livres e iguais que lutam em vista de modificar as convenções que governam o modo de pensar e agir humano na comunidade política. Portanto, é no fundo dos jogos de linguagem que formas de reconhecimento através das lutas políticas democráticas são articuladas, discutidas, alteradas, reinterpretadas e renegociadas. Para Tully (2008a, p. 303), “por exemplo, a autocompreensão entre homens e mulheres, muçulmanos e cristãos, francês e inglês, indígenas e não-indígenas tem mudado imensamente as últimas décadas de conflito, negociação e discussão”.

Ao contrário da posição de Habermas, baseada no “diálogo/entendimento” entre falantes mediante a força do melhor argumento, de acordo com um modelo de razão universal e transcendental, Tully situa então o diálogo/acordo entre cidadãos no horizonte imanente das sociedades democráticas contemporâneas. Para ele, há ainda outras formas de acordos que envolvem “desacordos razoáveis”. Aqui, podemos tomar como exemplos, “a tolerância com o dissenso, o direito à liberdade de expressão, o direito de revisão e o princípio de *audi alteram partem* (ouvir sempre o outro lado)”. Tais princípios são sempre justificados tendo por referência a irredutibilidade dos desacordos razoáveis (2008a, p. 47).

Em conformidade com a herança humanística cívica, Tully (2008b, p. 163) considera o diálogo público e as negociações sobre bens públicos, que nos tornam cidadãos e pessoas livres, seguem a três aspectos: (1) os diálogos públicos constituem o exercício da razão prática e não teórica que envolve persuasão, questionamento, negociação, deliberação, retórica e erística; (2) os diálogos são de natureza *agonística*, ou seja, são sempre de negociação e não de consenso. Nesse sentido, os cidadãos e governos competem de maneira harmônica conforme regras e formas de reconhecimento mútuo de princípios compartilhados de liberdade, igualdade e distinção. Desse modo, alguns acordos, por extensão, são parciais ou condicionados e abertos a mudanças. Nos diálogos agonísticos, há elementos de desacordo razoáveis, dissenso, contestação, renegociação e compromissos que atendam a algum acordo com um tipo de “provocação permanente”. Há sempre uma abertura para ouvir o outro lado,

*audi alteram partem*. Em síntese, a cidadania agonística é uma identidade que os membros adquirem mediante trocas, diálogos públicos e negociações sobre como e qual poder político é exercido.

Tully (2008b, p. 243) salienta que o diálogo *agonístico* e a negociação cívica acontecem numa relação horizontal entre cidadãos livres e iguais que se estende do local ao global contra as novas formas de imperialismo. Trata-se de uma *cidadania glocal*, isto é, de um tipo de cidadania que tem a capacidade de superar o imperialismo dos tempos hodiernos com vistas a tornar o mundo mais democrático. Esse exercício dialógico e cívico e a negociação horizontal entre “cidadãos-cidadãos” na arena política democrática não é somente fonte de solidariedade. Ele emerge também de uma variedade de outras fontes, como da participação em projetos coletivos e cooperativos, de uma coleção de bens compartilhados, da igualdade perante a lei e de diferentes modos de os indivíduos e grupos se relacionarem com suas histórias e suas identidades, dentre outros (2008a, p. 312). Tully reconhece que existem mais de um milhão de trabalhos em redes, cooperativas cívicas e locais, milhões de exemplos de cidadãos comuns que inspiram cidadãos potenciais de todas as idades ao engajamento nas práticas políticas democráticas.

Segundo Tully (2008b, p. 308-309), o líder pacifista indiano Mahatma Gandhi é o exemplo de “cidadão glocal” que inspira os tempos atuais de trevas. Dessa forma, a cidadania cívica e glocal de Gandhi continua a motivar milhões de pessoas mundo afora a lutarem contra todas as formas de dominação e opressão imperialista. Sua influência reside na simplicidade das quatro práticas de cidadania que a sua vida *Satyagraha* manifesta: a primeira delas é a *não cooperação* com as relações imperialistas não cívicas e opressivas, assim como a sua correspondente ideia de civilização universal ou cosmopolitismo para toda humanidade; a segunda é *o caminho para paz*, que consiste na organização cívica e no compromisso dos cidadãos com a não violência nos confrontos com os responsáveis pelas relações imperiais opressoras, com vistas a convertê-las em relações democráticas, pacíficas e não violentas. Para que essas duas atividades sejam efetivadas, elas devem estar fundadas em práticas de um mundo alternativo que desejamos construir localmente. Trata-se do terceiro tipo de atividade: aquela realizada por cidadãos engajados que vivem num espaço local, mas que veem, pensam e agem globalmente. Por fim, esses três tipos de práticas estão mais integradas a um estilo singular de vida cívica do que a práticas pessoais de *autoconsciência* e *autoinformação*. Tais atos constituem relações espirituais consigo mesmas, com os outros, com o meio ambiente natural e com os mundos espirituais.

Embora Tully saliente que seu objetivo não visa a “retratar um ponto de vista normativo abstrato e elaborar padrões de normas de reconhecimento mútuo e procedimentos de negociação” (2008a, p. 314-315), Wenman observa que há um forte componente normativo no conceito de diálogo agonístico de Tully, ao associar agonismo democrático com os valores da reciprocidade e diálogo mútuo (2013, p. 138). Assim, quando o teórico político canadense defende uma visão ética baseada no diálogo cívico e na negociação agonística, cujo princípio fundamental é *audi alteram partem* (*escutar o outro lado*), nota-se que ele aponta caminhos éticos numa relação dialógica de negociação cívica que os cidadãos engajados devem percorrer na arena política contemporânea. Em síntese, Tully sustenta uma visão ética normativa que orienta o diálogo e a negociação entre os cidadãos-cidadãos através de uma relação horizontal e não transcendental. Isso porque o autor mesmo observou que “os acordos sobre normas de reconhecimento são sobrepostos mais do que transcendentais”. Tais acordos, portanto, não estão em conformidade com o ideal de consenso, mas são ajustamentos contextuais, negociados e provisórios (2008a, p. 181).

Wenman (2013, p.177-178) afirma que a concepção de *agon* democrático horizontal entre cidadão-cidadãos desenvolvida por Tully por meio de diálogos e negociações cívicas é problemática, pois prioriza a *liberdade e autonomia* cívica da cidadania engajada em detrimento da libertação desses cidadãos das injustiças e iniquidades sociais e econômicas. A concepção de *agon* democrático desenvolvida por Tully evitaria as transformações das estruturas de dominação imperialista que o autor combate. Aqui, Wenman considera que, a partir de uma perspectiva republicana, os cidadãos não podem ser livres nos contextos cujas condições de dominação ocupam espaço. Nessas circunstâncias, fica evidente que o modelo horizontal cidadão-cidadão de Tully não oferece um modelo crível de liberdade no contexto da globalização. Além disso, ele deixa intocadas as iniquidades econômicas do sistema neoliberal.

As contribuições dos três teóricos políticos para o debate político acerca da democracia agonística foram importantes para uma compreensão adequada do *agon* democrático contemporâneo. Connolly discute a questão da moral do *ressentimento* como um problema da civilização ocidental, que constitui um desafio para o pluralismo democrático agonístico contemporâneo. O autor ofereceu ainda a proposta de uma ética do respeito e agonística para lidar com os limites e desafios da democracia plural contemporânea. Não obstante, a sua posição teórica é insuficiente para o enfrentamento dos crescentes desafios que

afligem as sociedades democráticas, os problemas do crescimento do fundamentalismo religioso e da extrema direita em escala mundial.

Em relação a Honig, as suas contribuições teóricas para o debate político acerca da democracia agonística foram importantes para compreender a dinâmica do enfrentamento político nas sociedades democráticas, entendido, aqui, como resistência contra as formas de dominação e subordinação dos cidadãos nos terrenos precários das sociedades democráticas contemporâneas. Ademais, consideramos louvável a proposta de uma teoria da *virtù*, em oposição às teorias da virtude predominantes no pensamento político contemporâneo. No entanto, Honig se limita a criticar as teorias políticas convencionais e apresentar modelos de *virtù* sem ir à raiz dos problemas da democracia contemporânea. Diante disso, consideramos que as contribuições de Honig são insuficientes para o enfrentamento dos desafios próprios das democracias contemporâneas, pois a sua proposta teórica carece de um diagnóstico mais aprofundado sobre graves problemas existentes nos atuais regimes democráticos em todo o mundo.

Tully avançou, sobretudo, em suas contribuições para o pluralismo democrático agonístico. Além de fazer um diagnóstico sobre os desafios das sociedades democráticas nesses tempos de globalização econômica, uma nova fase do imperialismo euro-americano, o autor discute uma concepção ética centrada no diálogo cívico e na negociação agonística mediante uma relação horizontal entre cidadão-cidadão na arena democrática contemporânea. Ademais, o autor discute o advento de uma nova “cidadania glocal” como proposta de enfrentamento aos efeitos deletérios da globalização econômica.

O nosso foco principal é a democracia plural *agonística* de Mouffe. Consideramos que a abordagem agonística mouffeana é interessante para uma compreensão mais adequada acerca da atual crise das democracias liberais em todo o mundo. Mouffe aponta a rejeição do político como um dos sintomas dessa crise. Segundo ela, ao priorizar a busca de consensos por meio de acordos e entendimentos racionais e razoáveis na esfera pública, as teorias democráticas deliberativas e consensuais habermasiana e rawlsiana negam o dissenso e os conflitos, assim como os desacordos políticos como elementos essenciais para a construção da cidadania democrática contemporânea.

Mouffe está certa ao revelar que, um dos sintomas da crise das democracias liberais contemporâneas, se manifesta na negação do político enquanto dimensão agonística de poder. Por outro lado, a autora se equivoca quando acusa as teorias deliberativas habermasiana e rawlsiana em priorizado ao consenso em detrimento do dissenso na arena política

contemporânea. Ao contrário da posição de Mouffe, os teóricos deliberativos Habermas e Rawls consideram que os conflitos políticos são constitutivos do pluralismo de visões de mundo próprios das sociedades democráticas contemporâneas. Sobre esse ponto, trataremos no próximo capítulo.

Por fim, enquanto os três teóricos democráticos agonísticos (Connolly, Honig e Tully) se preocuparam em oferecer uma proposta ética para lidar com os desafios e limites das sociedades democráticas contemporâneas, Mouffe rejeita a base moral e normativa para a democracia. No último capítulo, propomos preencher tal lacuna na teoria democrática mouffeana, ao defender a ideia de uma “normatividade comum” para as democracias contemporâneas. Antes, porém, trataremos da democracia agonística segundo Mouffe.

### CAPÍTULO III – DEMOCRACIA AGONÍSTICA SEGUNDO CHANTAL MOUFFE

No capítulo anterior, sustentamos a necessidade de institucionalizar a democracia agonística em bases *fracas* no seio das instituições democráticas liberais *fortes*, assim como as contribuições de três importantes teóricos agonísticos como William Connolly, Bonnie Honig e James Tully para a democracia agonística contemporânea. O objetivo principal do presente capítulo é analisar a democracia agonística de Chantal Mouffe, assim como os seus limites e possibilidades. Analisaremos algumas características relevantes da democracia radical agonística mouffeana, a saber: a discussão sobre a dimensão passional e afetiva das disputas políticas nas sociedades democráticas contemporâneas e o “retorno do político” naquilo ele que representa enquanto antagonismos, conflitos e disputas pela conquista e manutenção do poder.

Mouffe desferiu duras críticas às abordagens teóricas *deliberativas* e *consensuais* de Rawls e Habermas, principalmente aos seus aspectos procedimentais, racionalistas e universalistas, assim como aos seus princípios de imparcialidade e neutralidade. Em parte, a teórica política belga tem razão. De fato, uma compreensão adequada da vida democrática contemporânea não se limita a procedimentos racionais e universalistas. Por outro lado, as críticas de Mouffe ao *consenso* e ao princípio de *imparcialidade* são inadequadas. Dado que a teoria democrática radical agonística de Mouffe traz um *déficit* moral-normativo, fundamental se torna sustentar as democracias contemporâneas sobre bases “normativas comuns”. Sobre esse ponto, aprofundaremos no quarto capítulo.

Este capítulo compõe-se de duas partes: a primeira examina a discussão de Mouffe acerca do paradoxo da democracia moderna, assim como os limites das abordagens teóricas *deliberativas* e *consensuais* rawlsiana e habermasiana; a segunda discute o modelo democrático radical *agonístico* mouffeano, buscando situá-lo no marco das democracias *liberais* contemporâneas, assim como a concepção de uma *nova esquerda liberal*.

#### 3 O paradoxo democrático moderno

Antes de examinarmos o modelo de democracia radical e plural *agonística* de Mouffe, focaremos em sua investigação acerca da natureza paradoxal da democracia liberal moderna. Em *The Democratic Paradox*, a teórica política belga descreve a democracia liberal em

termos de uma constante tensão entre duas lógicas distintas: o *liberalismo*, cuja doutrina filosófica e política se sustenta sobre princípios fundamentais como o respeito ao Estado de Direito, aos Direitos Humanos, às liberdades individuais e às liberdades políticas; e a *democracia*, cuja característica consiste na forte identidade entre governante e governados ou a noção de soberania popular. Segundo a autora, essa tensão entre *liberalismo* e *democracia* define o *paradoxo democrático* moderno. Ademais, a compreensão desse paradoxo possibilita um entendimento adequado acerca da verdadeira força da democracia moderna.

Mouffe argumenta que a tensão entre liberalismo e democracia não deve confundir os dois princípios, vendo-os como exteriores um ao outro ou como uma relação de *negociação* entre duas lógicas distintas. Eles mantêm, sobretudo, uma relação de *contaminação*, visto que a articulação entre os dois princípios acontece e, mesmo que de maneira precária, cada um deles mudará a identidade do outro. Portanto, isso significa reconhecer que, com o advento da democracia liberal moderna, “o liberalismo foi democratizado e a democracia foi liberalizada” (MOUFFE, 2009, p. 03). Dessa forma, Mouffe revela a existência de solução final para o conflito entre liberalismo e democracia, como defendem as teorias democráticas *deliberativas*. Segundo a autora, o máximo será uma relação de *contaminação* entre as lógicas distintas, em que, cada uma delas, embora de uma maneira precária, muda a identidade uma da outra. Aqui parece haver uma confusão entre dois conceitos filosóficos distintos, porquanto, o liberalismo representa a doutrina filosófica, política e econômica que surgiu a partir da modernidade; a democracia, por outro lado, compreende o regime político.

Embora alguns teóricos políticos contemporâneos, como Constant e Berlin tenham tratado, especificamente, sobre os dois conceitos de liberdade: “liberdade dos antigos *versus* liberdade dos modernos”, em Constant; e “liberdade negativa *versus* liberdade positiva”, em Berlin; outros teóricos políticos, como Mouffe e Schmitt, associam a liberdade dos *antigos* ou liberdade *positiva* à tradição democrática ou ao *princípio da igualdade*; e a liberdade dos *modernos* ou liberdade *negativa* à tradição liberal burguesa ou ao *princípio da liberdade*. Ao contrário da tradicional dicotomia entre os dois conceitos de liberdade, no primeiro capítulo, defendemos que tanto a liberdade quanto a igualdade constituem os fundamentos da vida democrática desde seu advento na Grécia antiga. Se partirmos desse pressuposto, é possível levantar as seguintes indagações: onde se encontra o paradoxo da democracia moderna? Não seriam esses dois princípios equivalentes e fundamentais para o exercício da cidadania democrática desde os antigos gregos atenienses? Ou melhor, os valores da liberdade e de igualdade não são intrínsecos à própria vida democrática moderna?

Consideramos que os conceitos de liberdade e igualdade ou liberalismo e democracia não deveriam ser essencialmente paradoxais, como defende Mouffe, ou irreconciliáveis entre si, como sustenta Schmitt, mas devem ser vistos, sobretudo, como valores essenciais da vida política democrática. Por outro lado, a autora não deixa claro o significado da relação de *contaminação* entre as duas lógicas que formam a democracia liberal moderna. Daí, cabe perguntar, então, a Mouffe: é possível haver contaminação entre as tradições que formam a democracia moderna sem negociar ou reconciliar? Será que o processo de construção da cidadania democrática não pressupõe um consenso e um entendimento entre os cidadãos? Embora liberdade e igualdade sejam os pilares de sustentação da democracia desde o princípio, denota-se que a relação de contaminação entre esses dois princípios nas sociedades democráticas modernas que Mouffe sustenta demandam negociação, combinação e reconciliação.

Segundo Mouffe (1999, p. 153), há uma variedade de termos usados para qualificar a democracia moderna: *representativa, deliberativa, parlamentar, pluralista, liberal* etc. Não devemos compreendê-la, porém, como mera forma de governo ou confundí-la com o sistema econômico capitalista, mas considerá-la, sobretudo, como um *regime* político. Melhor dizendo, importa imaginar a democracia moderna como uma forma de sociedade definida exclusivamente em termos *políticos* e *simbólicos*, considerando-se que os regimes democráticos são inacabados e incompletos. Essa percepção acerca da democracia liberal possibilita a ação política democrática contemporânea adequada. Em outras palavras, compreender a democracia liberal, a partir daí, significa entender o real significado de sua própria natureza.

Mouffe critica aqueles segmentos da esquerda dos anos de 1960, que rechaçavam a democracia representativa, procurando substituí-la por projetos de “democracia participativa”. Para a autora, muitos desses projetos de esquerda viam o liberalismo como uma mera fachada, que oculta as divisões de classe nas sociedades democráticas contemporâneas. Mouffe adverte que a negação da democracia representativa pode colocar em risco o futuro dos regimes democráticos liberais contemporâneos. Críticas semelhantes foram dirigidas aos filósofos comunitaristas, como Alasdair MacIntyre e Michael Sandel, que sonham com um modelo orgânico e holístico de comunidade política, a partir de uma noção de “bem comum”. Para ela, uma posição comunitarista põe em risco o pluralismo próprio das sociedades democráticas modernas (1999, p. 167). Mouffe tem razão em suas críticas dirigidas aos filósofos comunitaristas como MacIntyre e Sandel. De fato, os ataques dos pensadores



comunitaristas ao liberalismo político, em defesa de uma comunidade política orgânica, pode pôr em risco os valores liberais fundamentais, como pluralismo, individualidade, tolerância, entre outros.

A partir da leitura de *Massa e Poder*, de Elias Canetti, Mouffe (2015, p. 20-22) reconhece a importância do fortalecimento das instituições democráticas representativas, como o Parlamento, por exemplo, para o exercício da vida política democrática nas sociedades contemporâneas. Para Canetti, em uma votação parlamentar, com 600 deputados, nada mais se faz do que averiguar no ato a força de dois grupos políticos adversários. Um partido político pode ter 360 deputados, ao passo que o outro dispõe de apenas 240: ainda assim, a votação permanece sendo o momento decisivo no qual ambos os partidos realmente se medem. A contagem dos votos, porém, marca o fim da batalha. Supõe-se que os 360 teriam vencido os 240.<sup>32</sup> Dessa forma, Canetti demonstra que possível construir, num sistema parlamentar, uma relação adversarial política. Melhor dizendo, é possível, por meio de instituições democráticas representativas, constituir um “nós/eles” compatível com o pluralismo.

Mouffe argumenta que quando uma instituição democrática como o Parlamento, por exemplo, é destruída ou enfraquecida numa democracia representativa, a possibilidade de ocorrer um confronto agonístico desaparece e, conseqüentemente, o espaço público será ocupado por um “nós/eles” antagonístico. Para ela, foi num contexto de enfraquecimento do parlamento alemão, durante a República de Weimar, na metade do século XX, por exemplo, que Hitler chegou ao poder na Alemanha. Com isso, judeus e outros grupos indesejáveis pelos nazistas constituíram-se num “eles” antagonístico, ou melhor, inimigos a serem eliminados da esfera pública.

Para Mouffe (2009, p. 02), outra novidade que surgiu com a revolução democrática moderna é o antigo princípio de que o poder deve ser exercido “com/pelo povo”. Ele se sustenta como uma estrutura simbólica informada pelo discurso liberal, com forte ênfase no valor das liberdades individuais e nos direitos humanos. Esses princípios são constitutivos da tradição liberal e da visão moderna de mundo. A outra grande conquista da revolução democrática moderna é o valor do pluralismo. Aqui reside a principal diferença entre a democracia dos modernos e a democracia dos antigos. Por pluralismo, entende-se o fim da concepção substantiva de vida boa, própria de sociedades pré-modernas. Ao contrário de pensadores liberais, como Rawls, Mouffe reconhece que o pluralismo significa mais do que

---

<sup>32</sup> Cf. CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 236.

um *fato*. Trata-se de um princípio *axiológico*, cujo pano de fundo são os valores liberais fundamentais, como o respeito às liberdades individuais, liberdade de pensamento, respeito às diferenças e aos direitos humanos. Conforme visto, nota-se que o pluralismo rawlsiano não é destituído de valores e princípios como sugere Mouffe. Ao contrário disso, percebemos que Rawls vê o pluralismo como um princípio que assegura o exercício da tolerância, do respeito às diferenças nas sociedades democráticas bem-ordenadas.

O diagnóstico da democracia moderna apontado por Mouffe, até aqui, é bastante relevante para uma compreensão adequada acerca da real natureza dos regimes democráticos contemporâneos. De fato, uma das marcas da modernidade, que emergiu, sobretudo, a partir da revolução científica no século XVII, e que culminou com o Iluminismo no século XVIII, é uma forte rejeição a toda forma de confiança e obediência cega à autoridade e à tradição. Desse modo, já não há espaço para qualquer tipo de “poder encarnado” na pessoa do príncipe ou ligado a uma autoridade transcendente, como Deus, por exemplo, sendo a fonte de legitimação última da vida política. Em outras palavras, com a revolução democrática moderna ocorreu aquilo que Lefort (1991, p. 34) denominou “dissolução dos marcos de referência da certeza”. Para o pensador político francês, “a democracia inaugura uma história na qual os homens estão à prova de uma indeterminação última quanto ao fundamento do Poder, da Lei e do Saber e quanto ao fundamento da relação de *um* com o *outro*, sob todos os registros da vida social”.

Mouffe (1999, p. 30) observa que, apesar das tentativas fracassadas da modernidade de trocar o fundamento tradicional último que repousava em Deus e na Natureza por um fundamento alternativo que se apoia no Homem e na Razão, com a revolução democrática moderna, o poder torna-se “um lugar vazio”. Com isso, não será mais possível definir a sociedade política como uma substância com sua identidade orgânica. Em outras palavras, torna-se impossível descrevê-la a partir de um ponto de vista unívoco e universal. Os efeitos dessas transformações simbólicas se revelam nas artes, nas teorias, nas culturas em geral e na política.

Após fazer um primeiro diagnóstico das sociedades modernas, a partir de uma leitura lefortiana, cujas estruturas simbólicas são caracterizadas pela “dissolução das marcas de certezas”, pelo fim da “autoridade transcendente como fundamentação última da política” e pelo poder como um “espaço vazio”, Mouffe ocupar-se-á então com as duas lógicas fundamentais e constitutivas da democracia moderna. De um lado, o *liberalismo* associado a Locke, que Constant classifica como “liberdade dos modernos” e que confere peso maior à

liberdade de pensamento e consciência, a alguns direitos básicos da pessoa e à propriedade e ao estado de direito. Por outro lado, temos a “liberdade dos antigos”, *democracia*, associada a Rousseau, ou “liberdade dos modernos”, que dá maior peso à ideia de liberdade política e aos valores da vida pública, ou melhor, à ideia de *soberania popular*. A partir dessa dicotomia entre liberdade dos antigos e dos modernos, Mouffe argumenta ser democracia moderna fruto resultado da articulação de dois princípios fundamentais: a *liberdade* e a *igualdade*.

Além de Constant, outros pensadores políticos contemporâneos, como Tocqueville, Berlin, Schmitt, Rawls, Habermas e Bobbio reconheceram a dicotomia entre as duas tradições que formam a democracia moderna. Alguns pensadores políticos, como Schmitt, por exemplo, sustentam que liberalismo e democracia são irreconciliáveis; outros, porém, como Habermas, Rawls e Bobbio, argumentam que sobre a possibilidade de reconciliá-las. Tocqueville argumenta que, em uma democracia liberal, o gosto pela liberdade e igualdade representa dois aspectos distintos. Nesse sentido, os povos democráticos alimentam o gosto e a paixão pela igualdade. Eles querem a igualdade na liberdade e, se não podem obtê-la, querem-na escravidão. Assim, nos dias atuais, a “liberdade não pode se estabelecer sem seu apoio, e até o despotismo não poderia reinar sem ela” (TOCQUEVILLE, 2010, p. 347).

Como pensador liberal, Tocqueville prioriza a liberdade em detrimento da igualdade. Para o pensador francês (1988, p. 105), numa democracia, os bens que a liberdade proporciona aos homens se manifestam a longo prazo; sendo difícil conhecer as fontes que os originou. Por outro lado, as vantagens da liberdade são imediatas e podemos identificar a sua fonte de origem. Ademais, não é possível desfrutar das liberdades políticas sem fazer certos sacrifícios para adquiri-las; ao passo que os prazeres da igualdade se oferecem por si mesmos. Com isso, é inútil mostrar aos homens que a liberdade se lhes escapa das mãos, porque estão cegos, ou melhor, não conseguem ver em todo universo senão um só o bem que é digno de seus anseios.

Ao contrário de Tocqueville, como um pensador antiliberal, Schmitt ataca justamente a noção de liberdade defendida pelos liberais. Em seu ataque à democracia parlamentar na Alemanha, na primeira metade do século XX, o pensador político alemão considera a articulação entre liberalismo e democracia como *inviável*. Para Schmitt, a instituição do Parlamento e o liberalismo existiram em contexto histórico particular, ou seja, entre o “Estado absoluto moderno” do século XVII e “Estado total” do século XX. Naquele contexto, a discussão parlamentar e a “esfera privada” liberal propuseram a despolitização de um grande setor da vida social, econômica e cultural (HIRST, 2011, p. 23). Com isso, o pensador político

alemão concebe a democracia como um regime político homogêneo, onde não haveria espaço para o pluralismo e o respeito às diferenças.

Tanto Rawls quanto Habermas reconhecem a possibilidade de conciliar liberalismo e democracia. Para isso, ambos os pensadores deliberativos buscam oferecer uma solução racional para os desacordos existentes entre as duas tradições mediante acordos e consensos racionais e razoáveis entre os cidadãos. Mouffe critica tal tentativa rawlsiana e habermasiana de encontrar uma solução racional e universal para o conflito próprio da natureza política, conforme veremos na próxima seção. A autora procura encontrar, nas críticas schmittianas dirigidas à democracia parlamentar alemã, na primeira metade do século XX, alguns *insights* em vista de compreender o conflito entre essas duas tradições que formam a democracia moderna. Para a autora:

Uma das teses de Schmitt, é de que a articulação entre a democracia e o liberalismo, ocorrida no século XIX, cedeu lugar a um regime inviável, caracterizada pela união de dois princípios absolutamente heterogêneos. Com efeito, a democracia parlamentar faz coexistir o princípio de identidade, próprio da forma democrática de governo, com o princípio da representação que, por sua vez, é específico da monarquia. Schmitt declara que, contrariamente às ideias recebidas, o princípio do parlamentarismo, enquanto preeminência do legislativo sobre o executivo, não pertence ao universo do pensamento da democracia, mas ao liberalismo. O que equivale a dizer que a democracia não foi instituída em razão de dimensões práticas que teriam tornado impossível o exercício da democracia direta (MOUFFE, 1992, p. 83-84).

Embora discorde da posição de Schmitt em relação à inviabilidade da articulação entre liberalismo e democracia, Mouffe considera que as críticas do pensador político alemão à democracia constitucional são bastante pertinentes, pois representam importantes *insights* para o entendimento apropriado acerca dessa tensão entre as duas tradições que formam a democracia moderna.

No prefácio à segunda edição de *A crise da Democracia Parlamentar*, publicada em 1926, Schmitt considera que uma democracia real se apoia sobre o princípio segundo o qual *não só os iguais devam ser tratados por iguais*, mas que *os desiguais não sejam tratados igualmente*. Desse modo, a democracia requer, em primeiro lugar, *homogeneidade*; e, por conseguinte, a necessidade de eliminação e erradicação da *heterogeneidade*. Em outras palavras, na perspectiva schmittiana, a *homogeneidade* está inscrita no núcleo da ideia de *igualdade* democrática, na medida em que deve ser igualdade *substantiva*. Para Schmitt, a ideia de *igualdade* como substância não se satisfaz com a concepção abstrata de igualdade liberal (MOUFFE, 2011, p. 63).

Schmitt rejeita a noção liberal de *igualdade para toda a humanidade*, pois tal ideia é derivada do individualismo, isto é, de uma visão não política de igualdade burguesa. Para o autor, a ideia de *igualdade* sempre pressupõe a sua correlata, a saber, a *desigualdade*. É a partir da desigualdade que a igualdade recebe um significado específico. Assim, a igualdade liberal não pode se constituir como uma democracia, mas como um liberalismo; não pode ser uma forma de Estado, mas um individualismo ético liberal. Tudo isso contribui para haver uma oposição inseparável entre o individualismo liberal, por um lado, com o discurso centrado na concepção de indivíduo; e o ideal de democracia, por outro, cujo princípio é essencialmente político. Desse modo, a “democracia nega o liberalismo e o liberalismo nega a democracia” (MOUFFE, 2005, p. 38-39).

Acreditamos que a tensão entre liberalismo e democracia é apenas aparente. Trata-se, portanto, de um *pseudoparadoxo*. Ora, se, por liberalismo, entende-se a defesa das liberdades individuais e políticas; e, por democracia, a defesa do princípio da igualdade ou soberania popular; e se desde a invenção da democracia, na Grécia antiga, os princípios da liberdade e igualdade são valores fundamentais de um regime democrático, entendemos que não é possível pensar a democracia como dois princípios distintos que não podem ser articulados ou combinados.

Mouffe (2005, p. 40-41) concorda com a noção de igualdade schmittiana como um conceito político, pois ela representa um ponto importante para um tratamento adequado à ideia de cidadania democrática. Vale notar que a ideia de democracia, para Schmitt, parte do princípio de que todos os cidadãos de um *demos* compartilham direitos e deveres iguais, não por participarem da ideia liberal abstrata de liberdade para toda a humanidade, mas pelo fato de pertencerem à unidade de uma nação. Mouffe concorda também com as críticas de Schmitt à ideia abstrata e universalista liberal de liberdade.

Porém, a teórica política belga se opõe à noção schmittiana de liberdade substantiva e homogênea de um *demos*, porque, para a perspectiva schmittiana, o povo é visto como um dado já constituído em sua identidade substantiva de igualdade. Essa noção de povo, segundo a autora, coloca em risco o pluralismo constitutivo das democracias liberais modernas, pois pode levar à negação das diferenças no interior de um *demos*. Ao contrário disso, porém, Mouffe (2005, p. 56) sustenta que a unidade e a identidade de um *demos* são resultados de uma construção política, ou seja, consiste em reconhecer que as identidades e as diferenças de um povo são resultados de articulações políticas hegemônicas entre identidades coletivas que nunca estão plenamente constituídas. Entretanto, elas só devem existir mediante competições

e múltiplas formas de identificação. Visto que a democracia moderna visa a reconhecer as bases constitutivas de um *demos* com suas identidades e diferenças políticas, daí a importância de sempre deixar em aberto um “espaço de contestação”.

Mouffe afirma que a grande novidade que surgiu com o advento da revolução democrática moderna é o antigo princípio democrático de que o poder deva ser exercido com/pelo povo. Ela observa que esse princípio surge com força novamente como uma estrutura simbólica informada pelo discurso liberal, com ênfase no valor das liberdades individuais e nos direitos humanos, cujos princípios são constitutivos da tradição liberal e, portanto, de uma visão moderna de mundo. Desse modo, o pluralismo é concebido por Mouffe como um princípio *axiológico*, cujo pano de fundo são os valores liberais fundamentais: respeito às liberdades individuais, à liberdade de pensamento, às diferenças e aos direitos humanos.

Por outro lado, os teóricos democráticos *deliberativos* sustentam que os cidadãos em uma sociedade democrática devam decidir de maneira “racional” e “razoável” e não se posicionarem contra os direitos humanos e as liberdades individuais. Caso contrário, essa decisão é considerada ilegítima. Para isso, esses teóricos defendem um processo constante de negociações e renegociações por meio de diferentes articulações hegemônicas do paradoxo constitutivo da democracia moderna. No entanto, Mouffe (2011, 69) considera que não é possível encontrar solução nem equilíbrio definitivo entre essas duas lógicas, o máximo que pode ocorrer são negociações temporárias, pragmáticas, instáveis e precárias da tensão entre elas. Sobre esse ponto, discutiremos na próxima seção.

### 3.1 Democracia deliberativa como uma “política sem exclusão”

Conforme visto, a democracia agonística surgiu como alternativa teórica ao modelo de democracia agregativa e à democracia deliberativa, predominantes no pensamento político atualmente. O modelo agregativo ou competitivo de democracia prioriza a racionalidade instrumental e econômica, assim como a agregação de preferência dos eleitores, que são considerados meros sujeitos racionais e movidos apenas pela maximização de seus próprios interesses e preferências, cuja atuação na vida política ocorre de uma maneira meramente instrumental.<sup>33</sup> A partir da publicação de *Uma Teoria da Justiça*, em 1971, pelo filósofo

---

<sup>33</sup> Os dois principais representantes da teoria democrática *agregativa* são Joseph Shumpeter e Anthony Downs. Em sua obra *Capitalismo, socialismo e democracia*, Shumpeter desferiu duras críticas à teoria clássica da

liberal estadunidense John Rawls, surgiu uma concepção de democracia deliberativa, que resgatou a dimensão política, moral e normativa das democracias liberais contemporâneas. Além de Rawls, o outro principal expoente da teoria deliberativa, é Jürgen Habermas.

Mouffe acusa ambos os teóricos deliberativos de negação da dimensão agonística da política, na medida em que priorizam o *consenso* racional e universal, assim como os fundamentos morais e normativos dos regimes democráticos constitucionais, frente ao *dissenso* que é próprio dos regimes democráticos liberais. Por um lado, o modelo de sociedade democrática bem-ordenada rawlsiana mediante *consenso sobreposto*, pela sua dificuldade de lidar com a política de uma maneira apropriada, representa uma perigosa “utopia liberal” da reconciliação;<sup>34</sup> e, por outro lado, o modelo de sociedade democrática constitucional habermasiano constituído mediante *consenso universal* “sem exclusão” sob as *condições ideais de comunicação*, representa a rejeição do caráter hegemônico e do antagonismo da política que se estabelece por meio da construção de fronteiras entre o “nós/eles”.

Discordamos das críticas de Mouffe dirigidas à ideia habermasiana de *racionalidade comunicativa*, pois, segundo Habermas (2004, p. 107), a racionalidade comunicativa se manifesta na força unificadora da fala orientada para um entendimento mútuo do discurso entre falantes envolvidos em um mundo intersubjetivamente partilhado e, ao mesmo tempo, o horizonte no interior do qual todos podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo. Sendo assim, não é possível entender o exercício da razão em Habermas como uma atividade

---

democracia do século XVIII, segundo a qual “o método democrático é o arranjo institucional para se chegar a certas decisões políticas que realizam o *bem comum*, cumprindo-lhe a vontade”. Cf. SHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura S.A, 1961, p. 300. Em *Uma teoria econômica da democracia*, Downs aprofunda os *insights* schumperianos, a saber, de que numa democracia, a vontade dos agentes não é movida por valores intrínsecos, cujo o fim último não é o “bem comum”, mas o auto-interesse. Para o autor, um homem racional é aquele que consegue sempre tomar uma decisão com uma gama de alternativas. Sendo que cada da alternativa, portanto, tem uma ordem de preferência. Ele sempre escolherá aquela alternativa que fica em primeiro lugar em seu *ranking* de preferência e sempre toma a mesma decisão sempre quando é confrontado com as mesmas alternativas. Cf. DOWNS, Anthony. *Uma teoria econômica da democracia*. Trad. Sandra Guardini Teixeira Vasconcelos. 1. ed. São Paulo: Editora da USP, 2013, p. 28.

<sup>34</sup> De fato, o primeiro Rawls que corresponde à publicação de *Uma teoria da justiça* tinha como prioridade uma teoria moral da justiça, “como a tentativa de descrever nossa capacidade moral; ou, no caso em questão, pode-se considerar a teoria da justiça uma descrição do nosso senso de justiça [...]. Uma concepção da justiça caracteriza nossa sensibilidade moral quando nossos juízos cotidianos estão de acordo com os princípios dessa concepção. Esses princípios podem integrar as premissas da argumentação que chegue aos juízos (RAWLS, 2016, P. 56). Já o segundo Rawls, correspondente à publicação de *O Liberalismo Político*, a ideia nuclear é uma teoria política de justiça como equidade dirige-se “aos cidadãos de um regime constitucional. Apresenta uma maneira pela qual eles podem conceber seu *status* comum e garantido de cidadãos iguais e procura conectar determinado modo de entender a liberdade e a igualdade com uma concepção específica de pessoa que penso ser congenial às noções compartilhadas e às convicções fundamentais implícitas na cultura política de uma sociedade democrática” (RAWLS, 2016, p. 436).

meramente teórica e abstrata e desencarnada do mundo da vida. Ao contrário disso, a razão comunicativa constitui-se um tipo de “razão destranscendentalizada” que conduz a inserção dos sujeitos socializados em contextos do “mundo da vida” (*Lebenswelt*) e à convergência do falar e do agir. Desse modo, os sujeitos são capazes de linguagem e ação no horizonte de seu mundo da vida compartilhado (HABERMAS, 2002, p. 38-39).

Segundo Habermas (2004, p. 126), a razão tem relação com certo uso “incrustada no contexto do mundo da vida que, por seu turno, é linguisticamente estruturado” em formas de vida que compõem-se de práticas e de uma teia de tradições, instituições, costumes e competências. Assim, a linguagem contribui para a possibilitar o comportamento racional do ser humano, graças à divisão categorial e à estrutura gramatical da compreensão de uma comunidade linguística. Em outras palavras, a razão em Habermas tem relação com o uso que os agentes fazem para saber resolver questões do mundo social e objetivo. Esse uso é falível, resgatada discursivamente em jogos de erros e aprendizagens. Dessa forma, o filósofo alemão está reconstruindo uma prática social mediante o uso da racionalidade comunicativa. Para ele, a aceitabilidade racional das expressões linguísticas correspondentes do agir comunicativo se orientam do nível reflexivo das exigências de validade tematizadas para o convencimento dos oponentes da correção de sua exigência de validade. Em síntese, Habermas (2002, p. 66) considera que a aceitabilidade racional das expressões correspondentes se fundamenta na capacidade do melhor argumento.

Tanto Rawls quanto Habermas acreditam nos elementos procedimentais de uma moralidade política fundamentada no princípio de *neutralidade de justificação* racional do Estado Democrático de Direito e do primado da justiça face ao bem comum. Eles consideram que, com a justificação racional e a normatividade da democracia, é possível superar a clássica dicotomia entre “liberdade dos antigos” *versus* “liberdade dos modernos” ou entre a tradição *liberal* — associada a Locke, com ênfase na “liberdade negativa” ou no primado dos direitos individuais (direitos civis) — e a tradição *democrática republicana* — associada a Rousseau, que prioriza a “liberdade positiva” ou o primado das liberdades políticas iguais e a autonomia dos cidadãos (WERLE, 2008, p. 13).

Sendo que Rawls tem por objetivo elaborar um *liberalismo político* como resposta às reivindicações tanto pela liberdade quanto pela igualdade no âmbito de uma sociedade democrática bem ordenada; e Habermas com a sua teoria procedimental democrática republicana, procura trazer de volta para o debate político contemporâneo a “ideia de cooriginalidade entre a ideia de civismo e a autonomia privada dos cidadãos”, ou seja, entre o



princípio democrático da soberania popular e os princípios liberais, como direitos individuais, direitos humanos e Estado de direito democrático. Com isso, Habermas considera que estaria assegurado um governo democrático que sustentaria tanto os direitos individuais quanto os direitos sociais que promoveriam as condições necessárias para o exercício da soberania popular (MOUFFE, 2009, p. 84-85).

Ambos os teóricos deliberativos oferecem conteúdos de justificação pós-metafísica para uma compreensão normativa das sociedades modernas, através do uso de conteúdos racionais disponíveis para fundamentar a moral, a política e o direito. Em outras palavras, tanto Habermas quanto Rawls reconhecem a capacidade do pensamento filosófico de pronunciar-se acerca de questões de racionalidade prática e, mediante isso, perceber-se limitada pelo caráter falibilista e finito da razão em ordenar e sintonizar a multiplicidades de vozes, próprias da sociedade moderna. A partir de um ponto de vista normativo, as respostas que esses pensadores políticos oferecem são semelhantes (WERLE, 2008, p. 12).

Tanto Habermas quanto Rawls acreditam ser possível encontrar o conteúdo idealizado nas instituições democráticas contemporâneas. Porém, esses teóricos políticos divergem quanto à elucidação da forma de razão prática incorporada nessas mesmas instituições. Habermas defende uma abordagem estritamente procedimental, na qual por meio de *condições ideais de comunicação* serão eliminadas aquelas posições que não podem ser aceitas pelos participantes do discurso moral. Por sua vez, Rawls destaca o papel dos princípios de justiça alcançados através do artifício da *posição original* (OP) que, por trás do *véu de ignorância*, força os participantes a deixarem de lado todas suas particularidades e interesses e abraçarem os princípios liberais básicos coextensivos a todos os cidadãos livres e iguais dentro de uma sociedade democrática constitucional bem-ordenada.

Segundo Mouffe (2009, p. 165-167), outra consequência da incapacidade rawlsiana de compreender a função constitutiva da política se revela na criação de um *consenso sobreposto* sobre princípios de justiça. Rawls argumenta que, a partir do que se incorpora em uma sociedade bem-ordenada, como princípios de *justiça como equidade*, cada pessoa que tomar parte nessa sociedade mediante *consenso sobreposto* de doutrinas abrangentes, endossará uma concepção política a partir de seu próprio ponto de vista. Ademais, por meio do artifício da *posição original*, por trás do *véu de ignorância*, as pessoas escolherão os princípios de cooperação justa que satisfaçam o princípio liberal de *legitimidade*. Assim, o *véu de ignorância* visa a impedir o conhecimento de concepções abrangentes de bem e, com isso, forçar os cidadãos a procederem de acordo com as concepções compartilhadas pelos agentes e

pela sociedade, exigidas na aplicação de ideias e princípios da razão prática. Esses princípios devem ser endossados por todos os cidadãos livres e iguais, razoáveis e racionais, que são direcionados à *razão pública*, apesar das diferentes doutrinas abrangentes conflitantes entre eles.

Mouffe (2009, p. 29) considera o modelo de *sociedade democrática bem-ordenada* rawlsiana, mediante a criação de um *consenso sobreposto* sobre princípios de justiça e direitos sociais básicos entre cidadãos livres e iguais, uma perigosa “utopia liberal” da reconciliação. Segundo ela, nesse modelo de sociedade, seriam eliminadas as lutas e confrontos democráticos entre adversários políticos e, por conseguinte, o *dissenso* legítimo seria erradicado da política. Com isso, todos os conflitos de interesses políticos e econômicos, assim como as rivalidades entre cidadãos livres e iguais seriam solucionados mediante a criação de um consenso sobreposto sobre princípios de justiça. Essa concepção de justiça, portanto, será considerada como uma interpretação correta e definitiva de como os princípios democráticos de liberdade e igualdade devem ser implementados nas instituições básicas da sociedade e reconhecidos mutuamente por todos os cidadãos livres e iguais, racionais e razoáveis com diferentes concepções de bem.

Discordamos das críticas de Mouffe contra a filosofia moral e política rawlsiana, sobretudo, à ideia de que o projeto de sociedade democrática bem-ordenada rawlsiana eliminaria o conflito e o dissenso legítimo da política. Em suas duas obras *Uma Teoria da Justiça* e *O Liberalismo Político*, Rawls discute justamente a questão do conflito e do dissenso nas sociedades democráticas bem-ordenadas. Em *Uma Teoria da Justiça*, por exemplo, o filósofo liberal norte-americano considera que a ideia intuitiva da estrutura básica de uma sociedade contém “várias posições sociais e que as pessoas nascidas em condições diferentes têm expectativas diferentes de vida, determinadas, em parte, pelo sistema político quanto pelas circunstâncias econômicas e sociais” (RAWLS, 2016, p. 8). Os conflitos surgem justamente quando os indivíduos colocam reivindicações acerca de questões distributivas. Por isso, é necessária uma teoria da justiça como equidade cujos princípios de justiça seriam escolhidos numa posição original.

No *Liberalismo Político*, Rawls (2016, p. LXVI) apresenta os três tipos de conflitos que causam divisões profundas nas sociedades democráticas: os derivados de doutrinas abrangentes; os que surgem de diferenças de *status*, de posição de classe, de ocupação, de gênero ou raça; e, finalmente, os que resultam dos limites da capacidade de juízos a saber, de doutrinas religiosas, filosóficas e abrangentes. Diante disso, Rawls procura responder à

seguinte questão central: “como é possível que exista uma sociedade justa e estável, cujos cidadãos, livres e iguais, estejam profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais conflitantes e até incomensuráveis” (RAWLS, 2016, p. 157). Ao contrário da posição de Mouffe, que acusa Rawls de negação do conflito, nota-se que o filósofo liberal estadunidense reconhece o fato do pluralismo como um valor constitutivo das sociedades democráticas liberais contemporâneas que pressupõem conflitos e dissensos.

A partir dessa perspectiva, é possível sustentar que Rawls não recusa o dissenso legítimo da política, mas busca dar um tratamento racional e razoável aos conflitos, pois, nenhuma sociedade democrática profundamente dividida sobreviverá por muito tempo sem a reconciliação de seus membros. Assim, consideramos que a construção de consensos é essencial para a coexistência pacífica entre os povos e para a própria sobrevivência das democracias contemporâneas.

Mouffe (1999, p. 85) desferiu duras críticas à ligação que Rawls estabelece entre filosofia política e moral. Para ela, a filosofia política rawlsiana trata simplesmente de um tipo específico de filosofia moral, ou seja, de uma moralidade pública que regula a estrutura básica da sociedade. Mouffe salienta que pensar a política, nesses termos, levaria a filosofia política a descuidar de sua principal função, que é o conflito, o poder e os diferentes interesses constitutivos das sociedades democráticas. Para ela, uma filosofia política, acima de tudo, deve ser política e não moral.

Consideramos que as normas com as suas regras guiam a práxis dos agentes engajados nas sociedades democráticas contemporâneas. Elas formam a gramática profunda da democracia sem a qual não é possível pensar a experiência democrática como forma de vida. Desse modo, o “divórcio” entre política e normatividade pode conduzir a ação política das identidades coletivas para o terreno perigoso onde é possível prevalecer um “vale tudo” no campo das relações humanas. Para isso, defendemos a ideia de uma “normatividade comum” para a democracia contemporânea. Sobre esse ponto, discutiremos de maneira mais aprofundada, no último capítulo.

Discordamos das críticas de Mouffe ao princípio de neutralidade rawlsiana.<sup>35</sup> Vale esclarecer que Rawls defende uma forma de neutralidade de *objetivos*, segundo a qual as

---

<sup>35</sup> Werle (2008, p. 41-42) salienta que o próprio Rawls reconheceu que o tema da *neutralidade* é bastante controverso no interior da moralidade liberal e, por isso, presta-se a uma série de equívocos e várias formas de interpretações. Assim, podemos apontar três tipos de neutralidade: *procedimental*, *de objetivos* e *de efeitos*. A primeira é a *neutralidade procedimental* de Charles Lamore, que sustenta a ideia de justificação neutra da neutralidade política enquanto justificação baseada em norma universal de diálogo neutro. Para isso, o procedimento só pode ser legitimado sem apelar a quaisquer valores morais, fiando-se exclusivamente em valores neutros, como imparcialidade e coerência na aplicação dos princípios. A segunda é a *neutralidade de*

instituições políticas democráticas são neutras porque podem ser endossadas por todos os cidadãos no âmbito de uma política pública. Isso significa dizer que o Estado constitucional democrático não deve procurar favorecer nenhuma doutrina abrangente (WERLE, 2008, p. 41). Embora as decisões de um Estado constitucional democrático estejam sempre situadas num contexto social e político específico, as políticas públicas devem ser adotadas considerando os critérios de justiça, imparcialidade e impessoalidade dos agentes públicos.

Sobre as críticas de Mouffe dirigidas contra a ideia rawlsiana de razoabilidade e racionalidade no tratamento das questões políticas, é importante levar em conta as seguintes indagações: por que tanta suspeita da capacidade racional e razoável do ser humano? Será que é possível tratar as questões políticas democráticas sem o mínimo de racionalidade e razoabilidade? Será que a mobilização das paixões e afetos políticos é suficiente para orientar a ação de agentes numa sociedade democrática? Ora, é preciso encontrar soluções razoáveis e racionais para os conflitos e desacordos legítimos presentes nas sociedades democráticas. Caso contrário, uma vez instaurados no seio das sociedades democráticas, os conflitos, nutridos pelas paixões e emoções extremadas, podem levar as democracias liberais a ruínas. Por exemplo, no atual contexto, na esfera nacional ou mundial, não é a racionalidade ou a razoabilidade que ameaçam as democracias liberais, mas o excesso de paixões e emoções que alimentam discórdias e dissensos irreconciliáveis na esfera pública, cujos efeitos são corrosivos para os valores políticos e morais das democracias liberais no mundo inteiro.

Trataremos, a seguir, das críticas de Mouffe à democracia deliberativa habermasiana. Benhabid (2007, p. 61-63) observa que o conceito de *esfera pública* em Habermas é mais bem elaborado que em Rawls e oferece uma melhor resposta à tradicional dicotomia entre *liberalismo* e *democracia*. Habermas concebe a democracia liberal moderna a partir da cooriginalidade entre *Estado de Direito*, de tradição liberal, e a *soberania popular*, de tradição democrática. Melhor dizendo, a democracia *deliberativa* habermasiana procura reconhecer tanto os direitos e liberdades individuais quanto a formação racional da vontade. Em seguida, Benhabid distingue o modelo democrático *deliberativo* habermasiano do modelo rawlsiano. Segundo Mouffe, o modelo democrático deliberativo de Habermas, em primeiro lugar, insiste na abertura da agenda ao debate público, ao passo que o modelo rawlsiano limita o exercício

---

*objetivos*, segundo a qual as instituições políticas de um Estado constitucional democrático e todos os seus cidadãos podem endossar a concepção de política pública com neutralidade, de modo a não favorecer nenhuma doutrina abrangente. A terceira é a *neutralidade de efeitos*, defendida pelos adeptos do Estado mínimo, que se trata da redução da influência e interferência do Estado na cultura de fundo e na sociedade em geral.

da *razão pública* à deliberação sobre questões previamente definidas, como as questões relativas aos “elementos constitucionais essenciais” e às questões “básicas de justiça”. Em segundo lugar, a razão pública rawlsiana não é vista como um princípio *regulativo*, mas como um princípio que impõe limites aos indivíduos, instituições e agências que devem argumentar sobre questões públicas. Em terceiro, os espaços sociais, dentre os quais a razão pública está limitada, são também restritos. Com isso, a esfera pública rawlsiana não se encontra na *sociedade civil*, mas no *Estado* e em suas organizações, incluindo, primeiramente, a esfera legal e suas instituições.

O modelo deliberativo rawlsiano se distingue do habermasiano em três pontos: (1) a democracia *deliberativa* de Habermas não restringe a agenda do debate público e encoraja discursos a respeito dos contornos que separam o espaço público do privado; (2) a democracia *deliberativa* habermasiana situa a esfera pública na sociedade civil e concentra-se nos processos não coercivos e não finais de formação da opinião em uma esfera pública restrita; (3) o modelo democrático *deliberativo* rawlsiano concentra-se no poder político coercitivo e final.

Dessa forma, ao contrário da concepção rawlsiana de democracia liberal focada nos *princípios de justiça*, o modelo *deliberativo* habermasiano está centrado na *formação racional da vontade* sob as *condições ideais de comunicação*. Em outras palavras, significa que a perspectiva habermasiana relaciona-se com a ideia de *legitimidade*. Nesse sentido, Audard (2005, p. 91) argumenta que tanto em Rawls quanto em Habermas, o princípio da *legitimidade* pressupõe uma intervenção ativa de cidadãos engajados no processo de legitimação e que, apesar da divergência entre esses pensadores políticos, é nesse ponto que a contribuição de Rawls e de Habermas demonstra ser mais preciosa na constituição da teoria democrática *deliberativa*. Em Habermas, por um lado, a questão da legitimidade está inteiramente dependente de um processo satisfatório de justificação; em Rawls, por outro lado, reconhece-se que a questão da legitimidade está expressa no objetivo do liberalismo político, que é descobrir as condições de possibilidade de uma *razão pública* de justificação para as questões políticas fundamentais. A partir dessas considerações, Mouffe (1999, p. 746) sustenta que uma das principais mudanças que a democracia deve enfrentar, atualmente, situa-se no campo da reconciliação entre *racionalidade e legitimidade*, ou seja, uma das principais questões a ser analisada na proposta *deliberativa* de Habermas é a seguinte: como articular a noção de bem comum, de modo a torná-lo compatível com a ideia de soberania popular?

Para Benhabib (2007, p. 51), a base de legitimidade das instituições democráticas em Habermas remonta ao pressuposto de que as instâncias que reivindicam poder obrigatório para si mesmas o fazem tão somente sob a pressuposição de que suas decisões políticas constituem um importante ponto de vista imparcial em favor do interesse de todos os cidadãos livres e iguais na *esfera pública*. Esse pressuposto só pode ser alcançado se essas decisões forem abertas aos processos de deliberação de cidadãos livres e iguais. Benhabid sustenta que o modelo da *ética do discurso* habermasiana formula os discursos morais implícitos na pretensão de validade de um modelo democrático *deliberativo*. Como bem observou Habermas:

Em ambientes do agir comunicativo, as ações de fala sempre podem ser refutadas sob *cada um* dos três aspectos: sob o aspecto da correção, que o falante reivindica em favor de sua ação mediante referência a um contexto normativo (ou então, de maneira imediata, em favor dessas próprias normas); sob o aspecto da veracidade, em favor da externalização de vivências subjetivas a que ele tem acesso privilegiado; e, por fim, sob o aspecto da verdade, que o falante reivindica com sua externalização em favor de um enunciado (ou em favor das suposições de existência do teor de um enunciado nominalizado) (2016, p. 531).

Nessa passagem, percebemos que busca por *consenso universal* sob *condições ideais de fala*, nas sociedades democráticas contemporâneas, para Habermas (2016, p. 532), somente é possível mediante *acordos e entendimentos* intersubjetivos entre os oponentes de um diálogo. Isso pressupõe três níveis de *entendimento*: (1) realizar um ato de fala *correto*, tendo em vista um determinado contexto normativo, a fim de estabelecer um diálogo interpessoal entre o falante e o ouvinte, enquanto relação reconhecida de modo legítimo; (2) construir um enunciado *verdadeiro* (ou uma pressuposição *acertada* de existência), a fim de que o ouvinte assuma e partilhe o saber do falante; e (3) expressar de maneira *veraz* opiniões, intenções, sentimentos, desejos etc., a fim de que o ouvinte acredite no que foi dito. Com esses três níveis constitutivos de um projeto ideal de comunicação, é possível alcançar um *consenso universal* sobre questões políticas que envolvem a todos os cidadãos.

Benhabid (2007, p. 50) afirma que num processo *deliberativo* democrático só podem ser consideradas válidas (isto é, vinculadas moralmente) aquelas normas (regras gerais de ação e arranjos institucionais) que poderiam receber a anuência de todos aqueles atingidos por suas consequências, se tal acordo fosse alcançado como resultado de um processo de deliberação com as seguintes características:

- a) numa deliberação, a participação dos cidadãos livres e iguais é regulada por normas de igualdade e simetria, ou seja, todos têm a mesma chance de iniciar atos de fala, interrogar, questionar e abrir as discussões;
- b) todos os cidadãos têm o direito de questionar os tópicos fixados no diálogo;
- c) todos os cidadãos têm o direito de introduzir argumentações reflexivas acerca das regras do procedimento discursivo e do modo pelo qual elas são aplicadas ou conduzidas. Ademais, não deve haver regras *prima face* que limitem a agenda de conversação ou a identidade dos participantes.

Para Mouffe (1999, p. 747-748), as discussões públicas em Habermas, para obterem resultados razoáveis, devem acontecer sob as *condições ideais do discurso*. Melhor dizendo, devem-se considerar as seguintes condições: igualdade, imparcialidade e uma abertura maior aos participantes, que são guiados, não pela força da coação, mas pelo melhor argumento, cujos interesses mais gerais serão aceitos por todos aqueles que são relativamente afetados. Habermas e seus seguidores não negam que possa haver obstáculos num processo democrático deliberativo, mas eles só podem ser concebidos empiricamente. Esses obstáculos existem devido às limitações práticas e empíricas da vida social, na qual os interesses particulares se confrontam com os interesses universais. Entretanto, os interesses particulares, para Habermas, num dado momento, seriam deixados de lado em favor de interesses racionais e universais, por isso, a importância de conceber uma *condição ideal de fala* como uma *ideia reguladora*.

Mouffe observa que, em Habermas, existem questões que devem permanecer fora de um debate público racional. Por exemplo, aqueles assuntos referentes às questões existenciais envolvendo concepções de bem ou conflitos de interesses de grupos sobre questões distributivas e que podem ser solucionados mediante compromissos assumidos entre as partes atingidas. Para ela, Habermas está decidido a reconhecer que questões políticas só podem ser decididas racionalmente mediante trocas de argumentos e contra-argumentos contemplados por sua abordagem. Trata-se de procedimentos mais adequados para alcançar a formação racional da vontade. Com isso, Habermas considera que a superioridade de sua abordagem em relação à de Rawls reside em seu caráter estritamente procedimental, pois ela permite “deixar mais questões em aberto, e pelo fato de tal teoria confiar mais no processo da opinião racional e na formação racional da vontade” (MOUFFE, 1999, p. 748).

Segundo Mouffe (2011, p. 72), a proposta habermasiana de *consenso racional e universal* “sem exclusão” sob as *condições ideais de fala* ou como *deliberação pública livre e*

irrestrita sobre questões relativas a todos os cidadãos contra as exigências democráticas de delimitação de fronteiras entre “nós/eles” cria obstáculos para a ação política das identidades coletivas no seio das sociedades democráticas contemporâneas e, por conseguinte, para um entendimento adequado da natureza da política. Assim, a realização de *consenso* numa sociedade democrática liberal será sempre a expressão de uma hegemonia. Isso significa reconhecer que o limite entre o que é legítimo e o ilegítimo é um limite político e deve estar sempre sujeito a questionamentos. Com isso, a democracia *deliberativa* habermasiana, ao negar a existência de fronteiras ou apresentar o limite como algo ditado pela racionalidade e a moralidade, naturaliza aquilo que deve ser tratado como uma articulação contingente e temporária de um “povo” mediante regime particular de “inclusão/exclusão”.

A crítica de Mouffe contra a noção habermasiana de *inclusão* é equivocada. Dado que a autora considera o pluralismo como um valor simbólico e princípio axiológico da democracia moderna, então ela parece entrar em contradição quando ataca a ideia habermasiana de inclusão. Diante disso, cabe levantar a seguinte questão: como é possível defender uma sociedade democrática *agonística* sem a inclusão? Por um lado, concordamos com Mouffe quando defende que a inclusão implica sempre a exclusão de alternativas e que não é possível ser diferente. Por outro lado, não partilhamos o ataque da teórica política à ideia de inclusão dos povos em sua defesa a uma política em favor das identidades coletivas. Nessa visão meramente identitária da política corre-se o risco do fechamento das identidades coletivas e, por conseguinte, uma situação de essencialização e normatização das relações de poder entre essas identidades políticas. Ora, sabemos que nada é mais excludente e ameaçador para a vida democrática que uma identidade fechada em si mesma, sem abertura à diversidade e às diferenças. Mouffe está certa quando reconhece que toda identidade pressupõe diferença ou que toda inclusão implica exclusão; por outro lado, discordamos da teórica política quando ataca a ideia de “inclusão do outro”, que representa um valor fundamental para as sociedades democráticas liberais.

Por fim, Mouffe sustenta a necessidade de fortalecimento das democracias liberais contemporâneas. Para isso, precisamos conhecer a dinâmica e a tensão derivada do trabalho de duas diferentes lógicas: a *liberdade* e a *igualdade* (MOUFFE, 2009, p. 05), pois a tensão constitutiva entre liberdade e igualdade só pode ser estabilizada temporariamente mediante negociações pragmáticas entre forças políticas que buscam a hegemonia de uma delas e que nunca pode ser eliminada. É a partir da noção de *hegemonia* e *antagonismo*, como conceitos



constitutivos das lutas políticas contemporâneas, que Mouffe desenvolve sua abordagem democrática radical *agonística*, conforme veremos, a seguir.

### 3.2 Democracia radical e plural agonística segundo Mouffe

Além de aumentar a sua influência no debate filosófico e político contemporâneo, a teorias democráticas *agonísticas* têm se apresentado como alternativas às duas abordagens teóricas predominantes atualmente: a democracia *agregativa* ou *elitista* e a democracia *deliberativa* e *consensual*. O nosso recorte é a democracia radical *agonística* segundo Mouffe. Nesse sentido, a intenção original da autora é “providenciar uma ‘redescrição metafórica’ das instituições democráticas liberais, uma redescrição que poderia entender o que estava em jogo numa política democrática pluralista” (MOUFFE, 2013, p. 7). Para isso, ela trabalha com conceitos-chave, como *antagonismo* e *hegemonia*. Esses dois conceitos apontam para a “importância do reconhecimento da dimensão da negatividade radical que se manifesta na possibilidade sempre presente de antagonismo” (2013, p. 2). Essa dimensão nos impede de ver a sociedade como uma totalidade que exclui a possibilidade, sempre presente, de divisão e de poder.

Os fundamentos teóricos da democracia radical *agonística* mouffeana 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. Assim, a relação de poder não deve ser considerada como uma relação externa que ocupa espaço entre duas identidades pré-constituídas, mas como constitutiva das mesmas identidades num terreno sempre contingente e precário das relações sociais e políticas. Laclau e Mouffe se propõem a revisitar algumas categorias clássicas do marxismo à luz dos desdobramentos de novos problemas emergentes nas sociedades contemporâneas que levam à *desconstrução* das categorias centrais das teorias clássicas do marxismo. É por essa razão que ambos os teóricos políticos se definem como *pós-marxistas*. Para eles, muitos dos antagonismos sociais e questões cruciais de nosso tempo são externos aos *discursos* do marxismo clássico e, por isso, não devem ser mais conceituados à luz das categorias filosóficas do marxismo. Embora o pensamento marxista seja bastante pertinente como crítica das estruturas injustas e iniquidades econômicas nas sociedades contemporâneas, Laclau e Mouffe estão certos ao abandonarem as categorias clássicas do marxismo, pois entendemos que esses conceitos não conseguem dar conta da complexidade e exigências desses novos

tempos, que demandam novas práticas de abordagens no enfrentamento político dos desafios dessa nova fase do capitalismo, caracterizada pela globalização financeira do capital.

Ao considerar que o pensamento de esquerda marxista atravessa uma crise profunda, Mouffe e Laclau chamam a atenção para a emergência de uma série de novos fenômenos positivos que demandam uma avaliação teórica urgente:

[...] o surgimento do novo feminismo; os movimentos de protesto de minorias étnicas, nacionais e sexuais; as lutas ecológicas anti-institucionais empreendidas por camadas marginalizadas da população; o movimento antinuclear; as formas atípicas de luta social em países da periferia capitalista — todas estas implicam numa expansão da conflitividade social a um conjunto mais amplo de áreas, criando o potencial, e não mais do que isto, para um avanço rumo a sociedades mais livres, democráticas e igualitárias (2015, p. 51-52).

Com isso, algumas categorias clássicas do marxismo, como *classe* e *revolução*, por exemplo, são revisitadas e novos conceitos trabalhados. Nesse sentido, um dos principais ideias trabalhados por Laclau e Mouffe é o conceito de *hegemonia*, que lhes fora emprestado do filósofo italiano Antonio Gramsci.<sup>36</sup> Conforme 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, p. 01-02). Em outras palavras, uma ordem política sempre pode ser diferente, pois sempre há a possibilidade de ser de uma outra maneira. Assim, toda ordem social implica a exclusão de outras possibilidades em um dado momento e aceita como uma ordem natural, resultado de práticas hegemônicas sedimentadas de poder.

Conforme visto, Mouffe distingue o “político” da “política”. Para isso, a autora recorre à categoria da filosofia existencial hadeggeriana situando o “política” no nível “ôntico” e a “político” no nível “ontológico”. Essa distinção é importante para uma discussão acerca da natureza da democracia. Mouffe (2015, p. 08) considera que a incapacidade de pensar politicamente os problemas que afligem as democracias é decorrente dessa falta de

---

<sup>36</sup> Cassimiro Lopes (2018, p. 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 garantido 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.

compreensão do político em sua dimensão ontológica. Melhor dizendo: o “político” e o “social” possuem *status existenciais*, ou seja, dimensões que são indispensáveis para a vida em sociedade. Com isso, 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 várias relações sociais e políticas humanas.

A “política”, no nível “ôntico”, refere-se a um conjunto de práticas, discursos e instituições que busca estabelecer certa ordem social e organizar a coexistência humana em condições sempre precárias e potencialmente conflitantes. Por essa razão, a política pode ser afetada pela dimensão do político. Mouffe compreende a dimensão do antagonismo político mediante a construção de um *nós* pela determinação de um *eles*. Para isso, a teórica política se vale das contribuições de Derrida e Schmitt. Por exemplo, a noção de *exterior constitutivo* de Derrida é importante para o pensamento político de Mouffe, pois indica que a condição de existência de toda identidade é a afirmação de uma diferença, ou seja, da determinação de outro constitutivo que servirá de *exterior*. E isso permite compreender a permanência do antagonismo e suas condições de emergência (MOUFFE, 1999, p. 15).

Mouffe observa que, uma vez que a política democrática sempre envolve tomada de decisões entre alternativas conflitantes, a questão política não pode ser tratada meramente como uma questão técnica ou instrumental, isto é, como problema a ser resolvido por especialistas. Em outras palavras, a política não pode ser entendida como uma questão de profissionais que concorrem a cargos eletivos em defesa de interesses de grupos. A ação política deve ser vista como uma atividade de serviço da comunidade em seu conjunto.

A abordagem democrática radical agonística mouffeana afasta-se das tendências dominantes do liberalismo econômico que, por sua vez, apresenta uma visão instrumental, racionalista e individualista da vida política. Nesse sentido, consideramos que Mouffe está certa. De fato, o liberalismo econômico, nas sociedades contemporâneas, tende a tratar o político e a política como apêndices das democracias liberais. O liberalismo econômico também considera que as atividades dominantes do mundo empresarial que pertencem à esfera privada têm primazia sobre a político e a política. Dito de outra maneira, em nome da eficiência empresarial do mundo dos negócios privados, os liberais desqualificam a política e

o político que, por sua vez, são considerados atrasados, ineficientes e corruptos, ao passo que a administração empresarial é vista como uma atividade virtuosa.<sup>37</sup>

Quando se trata das críticas ao liberalismo político, Mouffe tem razão apenas em parte, principalmente no que diz respeito à visão individualista, racionalista e universalista da política cultivada pelos liberais. Discordamos da autora quando afirma que o pensamento liberal é incapaz de alcançar a dimensão conflitiva do político própria de uma sociedade democrática pluralista. Ao contrário de Mouffe, entendemos que o liberalismo político não rejeita o confronto político, mas reconhece que a dimensão conflitiva da política é própria de uma sociedade pluralista. No que diz respeito à valorização da racionalidade nas práticas políticas, os teóricos liberais têm razão. De fato, apostar nos dissensos e os desacordos irreconciliáveis simplesmente pode pôr em risco a estabilidade das sociedades democráticas contemporâneas.

Laclau e Mouffe buscam no pensamento *pós-estruturalista* a principal fonte para a construção do projeto democrático radical *agonístico* que requer uma árdua tarefa de *desconstrução*. Ambos os teóricos foram influenciados pelo pensamento *desconstrutivista* de Jacques Derrida, principalmente, em relação aos conceitos de *indecidibilidade*, *supplement*, *trace* e *différance*. Sobre o conceito *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, p. 14).

O desconstrutivismo parece não ser o método filosófico adequado para discutir a crise democrática contemporânea tanto em âmbito local quanto global. Os problemas que afligem os regimes democráticos liberais exigem um trabalho teórico-filosófico de reconstrução. Consideramos um equívoco a posição de alguns teóricos políticos contemporâneos como

---

<sup>37</sup> Muitos líderes empresários que se candidataram nas últimas eleições a cargos eletivos, tanto no executivo quanto no legislativo, lograram êxito recorrendo a práticas discursivas de exaltação das qualidades de eficiência da racionalidade de gestor do mundo dos negócios privados. Esses empresários candidatos realçavam o seu papel de gestor, sempre depreciando o político. Dessa forma, o que é pertence à esfera política passou a ser visto como “vícios”, portanto, um mal a ser rejeitado; e os empresários passaram a vistos como “virtudes” de eficiência e de racionalidade do mundo dos negócios privados.

Mouffe, por exemplo, que buscam, no método desconstrutivista derridiano, inspiração para desconstruir as bases normativas e morais das democracias políticas contemporâneas.

A tradição *hermenêutica* de Gadamer, com suas várias formas de pensar a construção do sujeito político inserido na *tradição*, teve influência no *republicanismo cívico* de Mouffe. Gadamer concebe uma unidade fundamental entre *pensamento, linguagem e mundo*, que constitui o horizonte de sentido humano de mundo, cujo fenômeno da linguagem deixa as suas marcas do passado no presente da história do ser humano. Contudo, ao propor um ideal de compreensividade que requer distanciamento humano de seu presente para se libertar de sua inserção na história, o Iluminismo desacreditou a tradição. Segundo Mouffe (1999, p. 36-38), a concepção de tradição gadameriana foi fundamental para a formação da ideia de comunidade política em oposição à concepção do individualismo liberal que concebe o homem como um ser “desencarnado” da tradição de uma comunidade política. A autora chama a atenção para a necessidade de distinguir tradição de tradicionalismo. Por um lado, o tradicionalismo consiste em um forte apego ao passado e uma forte rejeição aos avanços da revolução democrática moderna, ao passo que a tradição possibilita ao homem pensar em inserção na história, mas com o olhar num presente que sempre se renova. Para Mouffe, o ser humano se constitui como um sujeito histórico de uma tradição formada por uma série de discursos já existentes, que tornam 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

Mouffe, por fim, considera que a ideia de tradição se converte num conjunto de jogos de linguagem constitutivos de uma comunidade política. Ademais, a teórica política belga encontra, no caráter antimetafísico das noções de *seguimento de regras*, de *jogos de linguagem* e de *formas de vida* da filosofia do segundo Wittgenstein, *insights* importantes para uma nova maneira de teorizar a política contemporânea, de uma forma que rompa com o modelo homogeneizante e universalista que tem informado a maioria das teorias políticas desde Hobbes (2009, p. 60-61). Sobre esse ponto discutiremos na próxima seção.

Outro teórico político que influenciou a formação do pensamento republicano de Mouffe foi o pensador britânico Michael Oakeshott. Em sua obra *On human conduct*, o pensador político inglês argumenta que, no fim da Idade Média, os conceitos de *societas* e *universitas* constituíram duas formas de associação que podem representar interpretações alternativas do Estado moderno. Por um lado, *universitas* indica o engajamento numa empreitada com vistas a buscar uma proposta substantiva ao promover um interesse comum

entre os indivíduos. Por outro lado, *societas* ou “associação civil” indica um 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 a ideia de moral em Oakeshott não se trata de concepção no sentido abrangente de princípios morais, mas no sentido ético-político (MOUFFE, 1992, p. 233).

Mouffe (1992, p. 234) observa que, para introduzir o conflito e o *antagonismo* no modelo republicano de Oakeshott, “é necessário reconhecer que a *respublica* é o produto de uma dada hegemonia, a expressão de relações de poder, e que ela pode ser mudada”. Assim, é possível construir uma cidadania democrática radical como identidade política através da identificação dos cidadãos com a *respublica*. Essa concepção de cidadania não pode ser entendida como uma identidade entre as outras, conforme o liberalismo, ou uma identidade dominante que se sobrepõe a todas as outras, como o republicanismo. Para Mouffe, uma cidadania democrática radical é uma articulação de princípios que visa atingir as diferentes posições subjetivas do agente social. Em outras palavras, a construção de identidades políticas como cidadãos democráticos radicais depende de uma forma coletiva de identificação entre demandas democráticas encontradas numa variedade de movimentos: mulheres, operários, negros, gays, movimentos ecológicos, assim como uma variedade de novos movimentos sociais (1992, p. 236).

O modelo democrático agonístico de Mouffe, como podemos observar, defende a cidadania democrática radical como identidade política que pressupõe a *diferença*, ou seja, a alteridade. Contudo, precisamos reconhecer os limites de uma política identitária. Diante disso, é possível diagnosticar duas situações problemáticas em relação à construção de uma identidade política: primeiramente, ela pode levar ao fechamento às diferenças e alteridades, colocando em risco o pluralismo democrático e a convivência pacífica entre os povos; em segundo lugar, uma identidade política pode levar a naturalizar e sedimentar as relações hegemônicas de poder nas sociedades democráticas contemporâneas. Daí, então, decorre a

essencialização das identidades coletivas que Mouffe rejeita. Aqui, vale enfatizar que, para a autora, as identidades coletivas são construídas em solos contingentes e precários.

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, p. 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.

Nesse sentido, 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 outras palavras, o republicanismo cívico defendido pelo autor trata de resolver o falso dilema entre o primado da nação de liberdade negativa dos liberais e a prioridade da ideia de bem comum dos comunitaristas. Para o republicanismo clássico, a “liberdade” veio conotar tanto a independência política quanto o autogoverno republicano (2009, p. 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”.

De acordo com Skinner (2009, p. 178), o argumento fundamental do *Discorsi* de Maquiavel é a *liberdade*. Esse é o ideal que o pensador florentino deseja que coloquemos acima das demais considerações, inclusive as ditadas pela moralidade convencional. “Assim, haveria exagero em dizer que a preocupação de Maquiavel com a liberdade política constitui seu tema básico nos três primeiros capítulos do *Discorsi*. Nessa obra, o autor exalta os antigos romanos por terem conseguido se libertar de seus reis e alcançar a grandeza graças ao ideal da liberdade republicana. Eram os plebeus e não os aristocratas que tinham 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. Ora, 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, p. 33). Nessa passagem do *Discorsi*, Maquiavel associa a liberdade de um povo com a 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, p. 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, p. 200).

Nessa passagem, 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 *Discursi* 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. Assim, a articulação maquiaveliana entre a ideia de liberdade individual e a antiga concepção de liberdade política é fundamental para o desenvolvimento de uma filosofia política democrática radical (MOUFFE, 1999, p. 41).

Mouffe reconhece no pensamento político de Carl Schmitt alguns *insights* importantes que ajudam a compreender, de maneira adequada, a atual crise das democracias liberais contemporâneas. Assim, 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, a autora 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.

Uma questão inquietante no pensamento político mouffeano é a seguinte: como é possível que teóricos políticos de esquerda, como Mouffe, por exemplo, busquem inspiração em teóricos políticos conservadores como Oakeshott e Schmitt? Nesse sentido, Wenman (2013, p. 210-211) observa que o *republicanismo cívico* de Mouffe possui algumas implicações neoconservadoras decorrentes da aplicação do conceito de *societas* de Oakeshott. Segundo o autor, pode-se afirmar que a democracia radical agonística mouffeana está condicionada a algum tipo de *tradição, autoridade e ordem*, como condição prioritária para o agonismo democrático acontecer, bem como à legitimação de formas de pluralismos. Com isso, o esforço de Mouffe é defender as instituições democráticas liberais contra as ameaças do antagonismo, o que é perceptível, sobretudo, na ansiedade da teórica diante das ameaças desse antagonismo, que leva a autora a enfatizar a prioridade do reconhecimento comum de regras numa associação civil.

Segundo Wenman (2013, p. 216), parece que o único bem que a democracia radical agonística de Mouffe procura assegurar, portanto, é a ordem e a segurança contra a possibilidade sempre presente de antagonismo. Com isso, a autoridade das instituições políticas passa a ser vista como uma questão de reconhecimento contínuo de *cives* no cumprimento de suas obrigações dentro das condições prescritas na *respublica*. Assim, a *respublica* é vista como um produto de relações de força, cujo conteúdo da *Lex* pode ser mudado mediante lutas políticas. Wenman percebe ainda certa aproximação do pensamento da Mouffe com o entendimento schmittiano acerca da relação entre *lei e política*, para quem a autoridade da lei está baseada na decisão soberana. Ademais, ao analisar *O Conceito do Político* de Schmitt, Mouffe concentra-se nas questões antropológicas subjacentes ao antagonismo político, deixando de fora a tese central da *Teoria Constitucional*, que trata da capacidade “miraculosa” do poder constituinte de introduzir a novidade no mundo. Para Wenman, parece que Mouffe está mais preocupada em defender questões da tradição, da autoridade, da ordem e da obediência às regras, numa sociedade democrática, do que com as transformações das estruturas sociais e políticas que o poder constituinte pode promover nas sociedades democráticas contemporâneas.

Discordamos das leituras conservadoras que Wenman fez do pensamento político de Mouffe. Consideramos que o diálogo da teórica política belga com os teóricos conservadores como Oakeshott e Schmitt, constitui apenas o embasamento teórico em vista de um diagnóstico da crise que atinge em cheio as democracias liberais atualmente. Assim, não se trata de uma adesão acrítica da teórica política ao pensamento político conservador desses autores. Em outros termos, Mouffe busca encontrar, nesses teóricos políticos, alguns *insights* que servam de embasamento teórico para elaborar suas críticas às teorias liberais democráticas racionalistas e universalistas, atualmente predominantes, e, com isso, oferecer respostas para um real enfrentamento dos desafios políticos de nosso tempo. Isso não significa que a autora tenha se apropriado integralmente do pensamento desses teóricos sem uma devida revisão crítica.

Mouffe (1999, p. 35-36) mesma assegurou que um dos pontos fortes do pensamento conservador é sua ênfase na crítica ao racionalismo e ao universalismo do Iluminismo. Assim, a afinidade da autora com esse tipo de pensamento não se encontra no nível político, mas existencial. Em outras palavras, ao contrário de uma visão otimista do liberalismo e do marxismo, que buscam uma reconciliação infinita do ser humano, a abordagem filosófica conservadora desses teóricos reconhece a finitude, a imperfeição e os limites do ser humano. Ora, isso não significa uma defesa inevitável do *status quo* e, muito menos, uma visão antidemocrática do exercício da política nas sociedades contemporâneas.

As objeções radicais de Schmitt ao pensamento liberal, no *Conceito do Político*, tiveram influências relevantes no pensamento político de Mouffe, sobretudo em suas críticas direcionadas ao individualismo metodológico e ao racionalismo moderno, que marcaram o pensamento liberal moderno. Nessa obra, o pensador político 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*.

Além das críticas schmittianas ao individualismo metodológico e à negação da natureza do político pelo liberalismo, Mouffe foca nas críticas de Schmitt ao pensamento liberal contemporâneo, 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, p. 63).

Concordamos com as críticas schmittianas quanto à despolitização da sociedade decorrente do pensamento liberal. Acreditamos que isso seja relevante para uma compreensão adequada da atual crise da democracia liberal. Contudo, não partilhamos da posição de Schmitt a respeito da ideia de que o político deve ser tratado a partir da relação entre “amigo *versus* inimigo”, por julgarmos que tal concepção é antidemocrática e coloca em risco a coexistência pacífica entre os povos. Por exemplo, vemos o crescimento do fundamentalismo religioso e a emergência de partidos políticos de extrema-direita em várias partes do mundo como a encarnação dessa ideia schmittiana nas sociedades contemporâneas. Isso é preocupante, pois coloca em perigo o futuro das democracias liberais no mundo todo. Por outro lado, Mouffe tem razão quando enfatiza a necessidade do regresso do político em sua dimensão *agonística* nas sociedades democráticas contemporâneas.

Em síntese, o pensamento político de Schmitt defende a dimensão do antagonismo político, cuja formação de um “nós/eles” somente pode ser construída num contexto de agrupamentos “amigo *versus* inimigo”. Todavia, 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 e 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. Assim, Mouffe critica duramente essa noção de política liberal, 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.

Numa democracia agonística, segundo Mouffe, 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. Mouffe argumenta, em defesa de uma terceira alternativa denominada *agonística*. Trata-se, pois, 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, p. 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”. Mouffe 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 modelo de democracia radical agonística de Mouffe tem nos revelado que não há consenso “sem exclusão”. De fato, todo consenso implica exclusão de alternativas em favor de outras. Assim, o resultado de um consenso se constitui como uma nova hegemonia. No entanto, isso não significa dizer que durante procedimentos deliberativos e tomadas de decisões numa democracia consensual haja exclusão. Não é isso que acontece nos processos democráticos *deliberativos*, notadamente no modelo de Habermas. A abordagem democrática *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, p. 17). Mouffe está certa, em certo sentido, quando defende que todo o consenso implica exclusão. Isso seja decorrente da impossibilidade, talvez, de atender as todas as demandas das diferentes reivindicações das identidades coletivas. No entanto, o consenso como exclusão de alternativas não significa a “excluir o outro” de participar dos processos deliberativos de tomadas de decisões na esfera pública.

A democracia 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 distinguí-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, p. 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. Tal perspectiva filosófica pós-moderna nos possibilita perseguir e avançar em direção a um novo projeto democrático radical, pois ela nos obriga a abandonar o universalismo abstrato da Iluminismo, assim como a concepção essencialista de uma “totalidade social” e o mito de um “sujeito unitário”. Para isso, a autora considera que o seu modelo democrático radical agonístico deve levar em conta as contribuições do segundo Wittgenstein. Trata-se de uma filosofia antiessencialista que nos ensina a lidar com os limites dos aspectos racionalistas e universalistas que têm pautado o pensamento político desde Hobbes.

### 3.2.1 Democracia radical agonística de Mouffe e o segundo Wittgenstein

Mouffe (2009, p. 61) argumenta que a segunda filosofia wittgensteiniana 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. Segundo a autora, encontram-se esboçadas nas *Investigações filosóficas* e no *Da Certeza* algumas das ideias wittgensteinianas que lançam luzes sobre questões importantes da teoria política *deliberativa* contemporânea, a saber: o conceito de democracia *substantiva* ou *procedimental* e a ideia de *consenso*.

Para Mouffe, as noções filosóficas do segundo Wittgenstein como *seguimento de regras*, *jogos de linguagem* e *forma de vida*, podem contribuir como alternativa teórica frente à estrutura racionalista e universalista que informa o pensamento político moderno. Os aspectos antiessencialista, antimetafísico e terapêutico da filosofia wittgensteiniana possibilitam pensar a política democrática como uma atividade construída em terrenos instáveis, contingentes e precários. Discutiremos, a seguir, sobre algumas observações de Mouffe a respeito da filosofia do segundo Wittgenstein.

Pitkin (1984, p. 337) observa que os *insights* filosóficos wittgensteinianos se voltam contra o espírito de seu tempo e representam a ruptura do compromisso com uma ordem social ambígua. Dessa forma, ao invés de se recolher à última ilha de certeza, o filósofo vienense examina o anseio humano para a certeza em si mesma. Trata-se da tentativa de aceitar e viver com “a condição humana ilusória, a relatividade, a dúvida e a ausência de Deus”. Nesse sentido, o esforço e a ênfase do segundo Wittgenstein acerca da necessidade de se aceitar a pluralidade, a contradição e a incerteza nos ajudam a pensar a vida democrática contemporânea.

Mouffe, a seguir, analisa a noção wittgensteiniana de “seguir uma regra”. De acordo com as *Investigações filosóficas*:

Uma regra está aí como um sinal postado no meio do caminho. Não deixa ele também qualquer dúvida em aberto sobre o caminho que eu tenho que seguir? Mostra a direção que eu tenho que seguir quando passo por ele, se pela estrada, ou pelo campo ou a cortar o mato? Na direção, por exemplo, do dedo indicador da mão nele desenhada, ou na direção oposta? – E se em vez de um sinal postado a meio do caminho estiver uma cadeia cerrada de sinais, ou traços de giz que se cruzam no chão? Há apenas neste caso uma interpretação? – Bom, então afinal posso dizer que o sinal não deixa qualquer dúvida em aberto (PI § I, 85).

Para Mouffe (2000, p. 72), a maneira correta de compreender uma regra *não* é recorrendo à *interpretação*, mas se revela naquilo que chamamos de “obediência” ou “desobediência” à regra mesma na vida prática cotidiana. Dessa forma, seguir uma regra é semelhante a obedecer a uma ordem por meio de treinamentos. A partir daí, então, Mouffe (2000, p. 73) levanta algumas indagações: o que significa se uma pessoa reagir de uma maneira e outra pessoa reagir de outra maneira diante de uma ordem e um treinamento? Ao seguir uma ordem mediante treinamento, uma pessoa reagiu de forma correta ou não? Será que a ordem e o treinamento levam em consideração as condições reais de vida da pessoa? Entender tais questões é importante para a construção de uma teoria política democrática. De acordo com autora, ao tentar respondê-las, não devemos seguir o ritmo dos racionalistas ou nos contentarmos com afirmações autoritárias como a de que existe um entendimento correto da regra e que toda pessoa racional deve aceitá-la.

Mouffe está certa em sua leitura acerca da noção wittgensteiniana de “seguir regra”. De fato, o seguimento de uma regra é uma atividade própria do ser humano dotado de vontade e liberdade para mudar ou criar novas regras. Dessa forma, o seguimento de regras jamais deve ser considerada uma prática rígida e arbitrária. Por isso, consideramos que uma interpretação behaviorista ou biológica da noção wittgensteiniana de seguimento de regra é

equivocada. Isso vale também para a noção de *jogos de linguagem*.

Hacker observa que a noção de jogos de linguagem apareceu pela primeira vez nos manuscritos de Wittgenstein escritos em março de 1932 (MS 113 (Vol. IX); 45r; cr. MS 115 (Vol. XI), 80) (2005, p. 57-58). Com isso, emerge uma nova *visão* e um novo *método* em filosofia. Assim, ao admitir um novo método em filosofia, “Wittgenstein engendrou uma grande revolução na história da filosofia ocidental” (HACKER, 2005, p. 273). A analogia da linguagem com o *cálculo* foi o primeiro movimento do filósofo vienense para ‘desmantelar’ com o antigo modelo de investigação *lógica* da linguagem. Tanto em *Algumas observações sobre a forma lógica* quanto no capítulo VIII das *Observações filosóficas*, Wittgenstein sinalizou com a ideia de “sistema proposicional” (*Satzsystem*). Com isso, a linguagem foi concebida como um *cálculo* e suas proposições como um *sistema*.

Wittgenstein recorreu também à analogia do *jogo de xadrez*. Hacker aponta cinco características dessa modalidade de jogo: (1) o jogo de xadrez e suas regras não são fundações e nem podem ser justificadas tendo como referência a realidade; (2) não sendo responsáveis pela representação da realidade, as regras do jogo de xadrez podem ser diferentes; assim também as palavras podem significar algo a mais na linguagem; (3) o movimento das peças no tabuleiro é que vai dizer qual será a melhor estratégia para se ganhar o jogo; do mesmo modo são as regras da gramática que determinam o significado das expressões linguísticas; (4) as regras do jogo de xadrez determinam as possibilidades de movimentar a peça no tabuleiro; do mesmo modo é a sintaxe lógica combinatória de uma palavra determina o seu lugar na gramática, ou melhor, as suas possibilidades combinatórias na linguagem; (5) o método de aplicação das regras diferencia a linguagem (*matemática aplicada*) do jogo (matemática pura) (HACKER, 2005, p. 47-48). Ao analisar essas duas analogias usadas por Wittgenstein, Glock observa que

O ponto de partida para ambas as analogias é que a linguagem é uma atividade guiada por regras. (a) assim como um jogo, a linguagem possui regras constitutivas, as regras gramaticais não determinam que lance/proferimento terá êxito, mas aquilo que é correto ou faz sentido, definindo, dessa forma, o jogo/linguagem. (b) O significado de uma palavra não é um objeto do qual ela é um sucedâneo, sendo antes determinado pelas regras que governam seu funcionamento [...]. (c) uma proposição constitui um lance ou uma operação no jogo da linguagem; seria destituída de significado na ausência do sistema de que faz parte (1998, p. 225).

Nas *Investigações filosóficas*, Wittgenstein destaca a existência de um número *incontável* de espécies diferentes da aplicação daquilo que chamamos “símbolos”, “palavras”, “proposições”. Essa multiplicidade não é fixa, nem é dada de uma vez por todas, mas novos



tipos de linguagem surgem, outras envelhecem e são esquecidas (PI § 23). Quando olharmos para os diferentes jogos (jogos de tabuleiro, jogos de cartas, jogos de bola e jogos de combate etc.) percebemos que não existe uma natureza comum a todos eles. Frente aos diferentes jogos de linguagem, Wittgenstein aconselha a não pensar, mas olhar para os jogos e para os seus múltiplos parentescos. O resultado dessa investigação é uma complicada rede de semelhanças que se cruzam e sobrepõem umas às outras (PI § 66). Com isso, jamais se chega à essência de um jogo de linguagem.

Para Wittgenstein, os jogos de linguagem não são determinados pelas regras. Assim, uma regra não deve funcionar como um padrão rígido e fixo. Nesse sentido, Mouffe (2009, p. 72) reconhece que a noção wittgensteiniana de jogos de linguagem pode contribuir para a “desconstrução” de muitos objetivos almejados pelos teóricos democráticos deliberativos que buscam por estabelecer consensos racionais sob princípios universais. Assim, ao vez de reduzir a diversidade humana a um modelo uniforme de civilização, é preciso reconhecer e valorizar a diversidade dos jogos de linguagem democráticos.

Mouffe tem razão quando defende a ideia importante reconhecer o pluralismo como um valor. Por outro lado, não podemos confundir pluralismo com relativismo cultural ou moral. Isso porque a adoção de uma perspectiva relativista pode colocar em risco as relações sociais e políticas nas sociedades democráticas. Por isso, entendemos ser possível pensar em uma base normativa comum que sirva de guia para orientar a vida da cidadania engajada nas democracias liberais contemporâneas.

A noção wittgensteiniana de jogos de linguagem pode contribuir para a construção de uma base teórica como alternativa à estrutura racionalista formada por um conjunto de questões associadas à ideia de *procedimento* e *substância* e sua função numa democracia deliberativa. A ideia fundamental de Wittgenstein é a seguinte:

Então afirmas que é a concordância entre as pessoas que decide o que verdadeiro e que é falso? — Verdadeiro e falso é o que os homens dizem; e é na linguagem que as pessoas concordam. Não se trata de uma concordância de opiniões, mas de forma de vida (PI I, § 241).

A partir desse parágrafo das *Investigações*, Mouffe critica democracia procedimental e consensual habermasiana. Para ela, a concordância sobre a definição de um termo, não necessariamente indica acordos sobre a maneira de usá-lo. Isso se aplica também a “uma concordância de opiniões” (PI I, § 241). Nesse ponto, Wittgenstein revela que há um número considerável de acordos e concordâncias existentes antes da realização de conjunto de procedimentos em uma democracia liberal. Mouffe argumenta que procedimentos devem

existir, não como um conjunto semelhante de práticas, mas como formas específicas de individualidade e identidade que, por sua vez, tornam possível a lealdade e a fidelidade dos cidadãos aos procedimentos democráticos.

Discordamos das críticas de Mouffe aos teóricos deliberativos sobre a dimensão racional e razoável na tomada de decisões políticas democráticas. Diante disso, podemos levantar as seguintes indagações: como imaginar uma sociedade democrática estável sem o entendimento racional e razoável entre os seus cidadãos? A prioridade do dissenso sobre o entendimento entre cidadãos, assim como a ênfase na mobilização das paixões sobre a razão é saudável para a vida democrática? Entendemos que quando Mouffe critica a ideia de consenso racional e universal das teorias democráticas deliberativas, a autora parece não reconhecer que a construção de uma democracia é resultado de consensos mínimos entre cidadãos razoáveis.

Mouffe (2009, p. 69) argumenta que procedimentos democráticos sempre envolvem compromissos éticos substantivos assumidos por todos os cidadãos de uma comunidade particular. Isso a teoria discursiva habermasiana não consegue fazer devido à distinção acentuada entre discurso *ético-prático* e discurso *moral-prático*. Qualquer distinção entre democracia “procedimental” e “substantiva” ou, ainda, entre “moral” e “ética”, a partir de uma abordagem deliberativa, não pode ser mantida, pois tal distinção implicaria reconhecimento de compromissos éticos substantivos comumente aceitos em uma forma de vida específica. Diante da tentativa fracassada da estrutura racionalista moderna de procurar oferecer, mediante argumentos racionais sofisticados, pretensões de verdade e validade e correção sobre a superioridade da democracia liberal e que seus valores como um todo devam ser aceitos por todos os cidadãos racionais e razoáveis, a filosofia do segundo Wittgenstein se coloca de modo bastante promissor, pois permite pensar de maneira adequada a democracia contemporânea e enfrentar politicamente os problemas que ameaçam as democracias liberais em todo o mundo, apesar de seu aparente triunfo.

Segundo Mouffe (2000, 69-70), uma perspectiva filosófica wittgensteiniana nos ajuda a compreender como uma forte adesão aos valores democráticos deva ser estabelecida e porque o racionalismo representa obstáculo para tal entendimento. Em outras palavras, o segundo Wittgenstein nos permite observar que a criação de formas democráticas de individualidade caracterizam a identidade dos cidadãos com os valores democráticos liberais. Trata-se, portanto, de um processo complexo mediante acordos entre cidadãos engajados nas sociedades democráticas contemporâneas recorrendo a múltiplas *práticas, discursos e jogos de linguagem*.

De fato, de um ponto de vista wittgensteiniano é possível imaginar uma sociedade democrática agonística cujos cidadãos livres e iguais manifestam a sua individualidade numa comunidade política. Por outro lado, discordamos das críticas de Mouffe à perspectiva racionalista da teoria democrática deliberativa procedimental, por entender que tal perspectiva teórica deliberativa não representaria obstáculo para a adesão dos indivíduos aos valores democráticos. Ao contrário disso, percebemos que a democracia deliberativa procedimental de Habermas reconhece os valores liberais como o pluralismo dos diferentes formas de vidas e respeito à individualidade humana.

No modelo democrático agonístico de Mouffe, os “acordos” entre os cidadãos não são estabelecidos apenas mediante significados racionais dado às questões políticas, mas sob a *ação* por meio do uso dos *jogos de linguagem* em *formas de vida* humana. Em outros termos, os acordos entre cidadãos engajados em um democracia agonística não são produtos de uma razão universal, conforme o modelo democrático deliberativo habermasiano e rawlsiano, pois eles estão inscritos em “formas de vida” humana compartilhadas, lá onde devem ser aceitos e seguidos pelos cidadãos.

Trataremos de elucidar, a seguir, a distinção wittgensteiniana entre “forma de vida” (*Lebensform*) no singular e “formas de vida” (*Lebensformen*) no plural. A noção de “forma de vida” em Wittgenstein deu origem a muitas interpretações equivocadas. Uma das leituras erradas decorrente da noção wittgensteiniana de formas de vida no plural, de alguns comentadores como Mouffe, por exemplo, é leitura culturalista ou particularista do segundo Wittgenstein. Discordamos dessa interpretação, por entender que o filósofo vienense jamais adotou uma visão culturalista de forma de vida em seus escritos. Embora haja, em alguns trabalhos wittgensteinianos, referências a tribos ou povos estrangeiros, não é possível compreendê-las como construções antropológicas, mas como experimentos do pensamento.

No *Dicionário Wittgenstein*, Glock apresenta duas interpretações predominantes sobre a noção wittgensteiniana de “forma de vida”, a saber: *transcendental* e *naturalista*. Sendo que a interpretação *transcendental* que concebe uma relação (*quase*) transcendental entre jogos de linguagem e forma de vida como uma condição simbólica do *Tractatus*; e, por outro lado, a interpretação *naturalista* que não é compreendida no sentido biológico inflexível, mas antropológico, isto é, como formas de interação social e cultural dos seres humanos usuários de uma linguagem no seio de uma cultura determinada (1998, p. 174-175). No entanto, é importante esclarecer que o segundo Wittgenstein não sustenta uma forma de relativismo cultural ou ético, como defendem alguns intérpretes wittgensteinianos.

Dall’Agnol (2014, p. 46) afirma que “há um pressuposto transcendental subjacente ao pensamento do segundo Wittgenstein”. Nesse sentido, “forma de vida” deve ser tratada “no contexto de uma investigação filosófica mais ampla caracterizada como *gramatical*” (2009, p. 280). Conforme podemos observar, em passagens de *Investigações*, o conceito de “forma de vida” carrega um elemento antropológico compreendido *grosso modo* como conceito de espécie enquanto animal humano que se distingue do animal não-humano como cão, leão, papagaio, etc. Nesse sentido, o conceito de “forma de vida” deve ser compreendido no sentido de (*quase*) biológico.

Wittgenstein cita como exemplos algumas espécies de animais não-humanos, como “cachorro”, “leão” e “papagaio” para se contrapor à “forma de vida” do animal humano que compartilha uma linguagem, na qual os seres humanos se compreendem e dão sentido ao mundo. Dito de outra maneira: a noção wittgensteiniana de “forma de vida” tem por base os jogos de linguagem que expressam intenções, crenças, pensamentos e ações compartilhados pelos membros de uma comunidade de falantes. Embora os seres humanos sejam capazes de imitar o comportamento dos animais não-humanos como, por exemplo, o canto dos pássaros e sons emitidos pelos mamíferos, assim como estabelecerem com eles comunicações rudimentares, não é possível afirmar que o animal humano compartilha a mesma forma de vida de um animal não-humano, como a forma de vida leonina ou canina, por exemplo. É nesse sentido, portanto, que é possível compreender a passagem da segunda parte de *Investigações filosóficas*: “Se um leão fosse capaz de falar, nós não seríamos capazes de o compreender” (PI II, § 221).

Visto que Wittgenstein usa o conceito de forma de vida tanto no singular quanto no plural, é possível indagar: como estabelecer conexão entre “forma de vida” humana no singular e outras “formas de vida” no plural? Como o fenômeno da linguagem está intimamente ligado a certas atividades inteligíveis e compartilhadas com outras formas de vida como, por exemplo, cumprir uma promessa, produzir os próprios alimentos e roupas, então conclui-se que fazemos parte de uma mesma forma de vida. Em *Observações sobre a filosofia da psicologia*, Wittgenstein esclarece que:

Em vez do não-analisável, específico, indefinível: o fato de que agimos de tal e tal maneira, de que, por exemplo, *punimos* certas ações, *constatamos* o estado de coisas de tal e tal forma, *damos ordens*, oferecemos relatos, **descrevemos** cores, nós nos interessamos pelos sentimentos dos outros. O que deve ser aceito, o dado – poderíamos dizer – são fatos da vida (RPPI I § 630).

A noção de “forma de vida” em Wittgenstein está em conexão com o conceito de “jogos de linguagem”. Isso significa que tanto a “forma de vida” quanto “jogos de linguagem” são conceitos primitivos e constitutivos da espécie humana que, por sua vez, formam a base ou “o pano de fundo contra a qual vemos uma ação e que determina nosso juízo, nossos conceitos e nossas reações não é que alguém faz agora, mas toda a aglomeração de ações” (RPPI II § 629). Como observou Dall’Agnol (2016, p. 108), se toda a cadeia de razões em Wittgenstein chega ao fim, então o que deve ser aceito sem justificção posterior são os fatos da forma de vida humana, como *punir* certas ações, *constatar* o estado de coisas, *dar* ordens, relatar um acontecimento, *descrever* as cores, ter empatia pelos sentimentos dos outros. Essas atitudes humanas têm como base não fundamentada uma forma de vida, na qual os seres humanos compartilham padrões e um sistema de referências comuns mediante o uso da linguagem. Em síntese, há de se ressaltar que todas essas atividades humanas têm uma conexão intrínseca com uma linguagem que não é compartilhada com outras formas de vida como, por exemplo, a canina e a leonina.

Trataremos, a seguir, da noção wittgensteiniana de *persuasão* no *Da Certeza*, que é relevante para uma discussão adequada acerca da política democrática contemporânea. Segundo Wittgenstein:

Onde realmente se cruzam dois princípios que não podem ser reconciliados entre si, cada um declarando o outro louco e herético. Eu disse que ‘combateria’ o outro, mas não lhe daria *razões*? Claro; mas até elas chegariam? No fim das razões há a *persuasão*. (Pensemos no que acontece quando os missionários convertem os nativos.) (OC § 611-612).

Wittgenstein valoriza a importância do confronto de ideias e convicções. Trata-se de apresentar *razões* com argumentos razoáveis. No *Da Certeza*, é possível encontrar algumas passagens que corroboram a ideia de “pessoa razoável” (*vernünftige menschen*): “se alguém diz eu sei que aqui está uma mão; pois é para *minha* que olho”. Nessa passagem, uma pessoa razoável não duvidará que eu sei” (OC § 95); Se alguém presumisse que todos os nossos cálculos matemáticos estão incorretos. “Uma pessoa razoável não pode ter dúvida a esse respeito. — Isso é assim mesmo” (OC § 219); ou ainda: “uma pessoa razoável não tem certas dúvidas (OC § 220).

No *Da Certeza*, Wittgenstein toma como exemplo a discussão entre Moore e um rei que não tinha sido educado na crença de que o mundo começou antes dele. Moore poderia provar que o rei estava equivocado e, eventualmente, convertê-lo ao seu ponto de vista. Trata-se de uma conversão especial, pois o rei seria levado a mudar a sua visão de mundo, pois

algumas pessoas só são convencidas a respeito da correção de um ponto de vista pela sua *simplicidade* ou *simetria* (OC § 92). Com isso, Wittgenstein considera que a persuasão requer um entendimento compartilhado entre visões mundo acerca de princípios e valores comuns que resultará na conversão de uma das partes. Isso é possível porque “as formas dos homens agirem em comum são sistemas de referência por meio do qual interpretamos uma língua diferente” (PI § 205).

Nesse sentido, concordamos com Giannotti (1995, p. 254) quando observa que o confronto de imagens e visões de mundo, num processo de persuasão, remete os seres humanos a “terrenos comuns” que asseguram a operacionalidade do confronto. Segundo o autor, é perfeitamente possível falar de “princípios fundamentais” comuns que constituem o horizonte do processo de persuasão. Com isso, mesmo quando alguém considera o outro como herético e demente, não é por isso que está cortando qualquer amarra com eles. O simples fato de falar-lhes, de tentar persuadi-los, está pressupondo que o conflito está se dando na esfera humana, irrigado por um tênue sistema de comunicação.

Vale ressaltar que num sistema comunicação, o que diferencia um discurso *persuasivo* das condições formais de uma demonstração lógico-racional de axiomas matemáticos, é que

a ordem dos argumentos de um discurso persuasivo deveria levar em conta todos os fatores susceptíveis de favorecer-lhes a acolhida pelos ouvintes. Três pontos de vista, pelo menos podem ser adotados na acolhida persuasiva: o da situação argumentativa, ou seja, da influência que terão sobre as possibilidades argumentativas de um orador, as etapas anteriores da discussão; o do condicionamento do auditório, ou seja, da condições de atitudes geradas pelo discurso; enfim, o das reações suscitadas, no auditório, pela apreensão de uma ordem do discurso (PERALMAN; OLBRECHS-TYTECA, 2005, p. 556-557).

Nessa passagem, os autores apresentam a diferença entre um discurso argumentativo puramente *racional* matemático que “parte-se de axiomas para terminar nos teoremas” (2005, p. 555) de um discurso argumentativo *persuasivo* que visa modificar as atitudes dos ouvintes em um auditório e, conseqüentemente, levá-los a adesão a um projeto. Como podemos notar, há um conjunto de procedimentos estratégicos que o orador deve observar em vista de persuadir os ouvintes. No argumento persuasivo é possível observar uma racionalidade estratégica envolvida que mobilam sentidos e emoções humanas com vistas a tomada de atitudes. Esses meios auxiliares de um orador, que mobilizam os ouvintes em um auditório, vão desde “perfumes, música, reunião de massas, mas realizado também de maneira discursiva” (PERALMAN; OLBRECHS-TYTECA, 2005, p. 556).

No aforismo 612, *do Da Certeza*, vimos que Wittgenstein toma como exemplo de estratégia de *persuasão* a conversão de povos aborígenes pelos missionários cristãos. Por um lado, temos a suposta superioridade cultural e moral dos missionários com o seu sistema de crenças religiosas inabaláveis; e, por outro lado, os povos pagãos vistos como ignorantes e selvagens que precisam de uma conversão à fé cristã “para a maior glória de Deus” (*Ad maiorem Dei gloriam*). Essa leitura de uma suposta assimetria entre duas imagens de mundo distintas e irreconciliáveis é equivocada. Discordamos da interpretação de Prado Jr (2004, p. 48-49) dessa passagem de Wittgenstein no *Da Certeza*, quando considera, por exemplo, que um processo de persuasão envolve uma relação de *assimetria* entre missionário e nativo, isto é, uma relação de superioridade entre aquele que ensina, mesmo recorrendo à violência, e o aprendiz. Assim, persuadir e *converter* é quebrar, sem argumentos racionais ou razoáveis, uma segurança, na expectativa de substituí-la por outra.

Ao contrário dessa posição, tomamos como ponto de partida o trabalho do antropólogo e linguista norte-americano Daniel Everett com os *Pirahãs*. Trata-se de um povos ameríndios da Amazônia brasileira.<sup>38</sup> Everett foi enviado como missionário ao Brasil em 1977, por uma agência mantida por igrejas evangélicas dos Estados Unidos, o *Summer Institute of Linguistics* (SIL), com a missão de evangelizar os *Pirahãs*, cuja finalidade era mudar os seus corações e persuadi-los a adorar o Deus dos cristãos e aceitar a moralidade e a cultura daqueles que acreditam nesse mesmo Deus (EVERETT, 2010, p. 03). Como antropólogo e linguista, portanto, Everett desenvolveu uma pesquisa de campo com esse povo ameríndio.

A partir de sua experiência de como missionário e pesquisador junto ao *Pirahãs*, Everest passou a questionar as verdades que havia abraçado ao longo de sua existência. Por

---

<sup>38</sup> Os *Pirahãs* é um povo peculiar. O idioma deles possui o menor conjunto de fonemas já conhecidos. O alfabeto divide-se em três vogais (i, a, o) e oito consoantes (p, t, k, s, h, b, g, x). Os nomes são simples e não possuem prefixos, sufixos nem as formas singular e plural. Os verbos são mais complexos. Cada um deles possui cerca de dezesseis sufixos. Sendo que cada sufixo pode indicar 216, ou 65, 536 formas possíveis de uso de um verbo. Não há espaços entre os *Pirahãs* para ideias ocidentais como Deus, verdade, fé, céu, inferno, pecado, milagre. Em outras palavras, as questões metafísicas não fazem parte da cultura desse povo ameríndio. Assim, a adoção de qualquer desses conceitos implicaria uma mudança radical no modo de viver e pensar dos *Pirahãs*. Eles só acreditam naquilo que veem. Não estão interessados em saber quem é Jesus; se Deus existe, se existem alma, céu, inferno e pecado. Para os *Pirahãs*, só existe o imediato, o presente: as “coisas sempre são, e tudo é o mesmo”. No entanto, eles compartilham com Everett alguns valores e preocupações fundamentais para a sobrevivência humana como cuidado com os indivíduos vulneráveis como crianças e anciãos, a “proibição da prática universal de incesto”. Cf. EVERETT, Daniel. *Don't sleep, There are Snakes*. London: Profile Books, 2010, p. 89.

exemplo, a própria fé no Deus dos cristãos e a ideia de verdade que fundamenta o pensamento ocidental. Se para os cristãos, Deus e Verdade formam as duas faces de uma mesma moeda; e se ambas as faces asseguram a qualidade de vida e o bem-estar humano; ora, é justamente isso que vivem os *Pirahãs*. Eles constroem a sua cultura em torno do que é útil para a sua própria sobrevivência enquanto tribo. A verdade para esse povo é pescar, remar a canoa, rir com suas crianças, amar seus filhos etc. Essa maneira como esse povo encara diariamente a vida persuadiu Everett a examinar a sua própria existência e rever suas convicções religiosas. A sua própria visão de teísta de mundo se deve em parte aos *Pirahãs* (EVERETT, 2010, p. 274).

A experiência de conversão de Everett demonstra que a noção wittgensteiniana de *persuasão*, diferentemente da imposição autoritária e unilateral de uma visão de mundo supostamente “superior” sobre outra considerada “inferior” ocorre mediante apresentação de *razões*, argumentos razoáveis e princípios comuns compartilhados pelas duas visões de mundo. Ao ser enviado para evangelizar os ameríndios brasileiros, o compromisso de Everett era “mudar os corações dos *Pirahãs*”. Uma vez fechado em suas convicções e na suposta superioridade moral e religiosa do homem branco, norte-americano que foi “salvo pela fé em Cristo”, provavelmente Everett considerava que a conversão dos *Pirahãs* ao cristianismo seria a maneira de libertá-los da “ignorância” e salvá-los da “danação eterna”. Ao contrário do que se esperava, Everett foi persuadido pelos ameríndios a examinar a própria vida e rever seus valores e crenças religiosas. Aqui, gostaríamos de retomar a Wittgenstein, isso só foi possível pela *simplicidade* dos *Pirahãs* e a *simetria* existente entre valores humanos partilhados pelas duas “visões de mundo” (*Wiltbild*). Aqui “há uma medida objetiva, não relativista pressuposta por Wittgenstein” (DALL’AGNOL, 2014, p. 46). Ainda nas *Investigações filosóficas* são “as formas de ação que os homens têm em comum; são os sistemas de referência por meio dos quais interpretamos uma língua diferente da nossa” (PI § 206). Foram justamente padrões e um sistema de referências comuns que ajudaram Everett descobrir o plano dos *Pirahãs* para assassiná-lo. Isso porque é “na linguagem que as pessoas concordam. Não se trata de uma concordância de opiniões, mas de formas de vida” (PI § 241). Melhor dizendo, a linguagem não nasceu de um raciocínio, mas da condição primitiva do ser humano (OC § 475).

A partir da noção wittgensteiniana de *persuasão*, Mouffe reconhece que o modelo democrático agonístico se revela mais promissor que o modelo democrático deliberativo constituindo-se, pois, em uma democracia vibrante que incorpora uma multiplicidade de vozes de uma sociedade plural que possibilita uma diversidade de formas de expressão na esfera pública, ao invés de aspirar por harmonia e consenso racional (MOUFFE, 2000, p. 77).



Dessa forma, a noção wittgensteiniana de *persuasão* aponta para os limites das concepções habermasiana de *condição ideal de comunicação* e de *consenso sobreposto* rawlsiano.

Mouffe (2009, p. 62-63) analisa ainda o debate predominante no pensamento político contemporâneo entre universalistas *versus* contextualistas. De antemão, porém, é preciso responder às seguintes indagações: a democracia liberal deve ser desejada por todos como a única solução possível para lidar com os problemas políticos contemporâneos em vista de organizar a coexistência pacífica humana? Será que a democracia liberal incorpora, de fato, o projeto de uma sociedade política justa, isto é, um tipo sociedade que deva ser aceita por todos os indivíduos racionais e razoáveis ou representa apenas uma forma de ordem política entre tantas outras? Em resposta a essas questões, observamos duas posições: a “racionalista-universalista”, por um lado, cujos representantes teóricos como Dworkin, Habermas e Rawls, procuram estabelecer verdades universalmente válidas independentes do contexto histórico-cultural; e a posição contextualista, por outro lado, que tem como representantes teóricos Rorty e Walzer e Rawls, entre outros, os quais consideram inadequadas as tentativas dos teóricos políticos universalistas de construir uma fundação racional e universal para os princípios liberais democráticos.

Ao contrário da posição racionalista-universalista, uma abordagem contextualista rejeitaria a validade universal dos pontos de vista racionais que estejam situados fora das práticas e instituições de uma cultura e que foram produzidos por meio de juízos independentes de contextos. Desse modo, pensadores contextualistas como Walzer criticam a pretensão de teóricos políticos liberais de adotarem uma postura de imparcialidade e objetividade diante da lealdade dos indivíduos aos modos de vida particulares. Para ele, os teóricos políticos devem “permanecer na caverna” e, com isso, assumir plenamente o seu lugar como membros da comunidade política (WALZER, 1999, p. 16). Assim, a tarefa dos teóricos políticos é interpretar os sentidos da vida comum.

A partir do segundo Wittgenstein, Rorty argumenta em defesa da necessidade de abandonar a tarefa de encontrar premissas politicamente neutras, ou melhor, premissas que devam ser justificadas a alguém como obrigação em favor da construção de uma política democrática. Para ele, é impossível derivar uma filosofia moral universalista da natureza da linguagem, pois nada exista na linguagem que possa servir de base de justificação da superioridade da democracia liberal. Em outras palavras, é preciso abandonar a ideia de que as democracias liberais ocidentais sejam soluções necessárias encontradas por outros povos quando deixarem de ser “irracionais” e se tornarem modernos. Rorty considera que aqui não

se trata de uma questão de natureza racional, mas de “crença compartilhada”.

Mouffe (2009, p. 66) considera que as críticas de Rorty às pretensões de racionalidade e universalidade da filosofia kantiana, fontes de inspiração tanto para Habermas quanto para Rawls, bastante pertinentes. Ambos os pensadores deliberativos sustentam um ponto de vista padrão que assegure a superioridade da democracia liberal. Mouffe afirma que quando Rorty almeja alcançar o progresso moral e político em termos de universalização da democracia liberal, parece que o filósofo norte-americano se aproxima de uma perspectiva habermasiana. Contudo, há diferenças entre os dois pensadores políticos. Habermas acredita que o processo de universalização somente ocupará espaço mediante argumentos racionais e ideais de comunicação extraídos de premissas transculturais e universalmente válidas, com vistas a justificar a superioridade da democracia liberal ocidental, enquanto que Rorty quer definir

[...] racionalidade como hábito de atingir nossos fins pela persuasão, em vez da força. Como racionalidade é simplesmente a oposição entre racionalidade e irracionalidade é simplesmente a oposição entre palavras e socos. Analisar o que significa, para os seres humanos, serem racionais, é (e aqui tomo como tema familiar, do trabalho do próprio Habermas) entender de técnicas de persuasão, padrões de justificação e formas de comunicação. Existe, como me parece, uma considerável convergência entre, de um lado, a substituição habermasiana da razão centrada no sujeito pela razão comunicativa, e, de outro, o que estou chamando de tradição protagoriana/emersoniana (2005, p. 90).

Com isso, Rorty (2005, p. 229) acredita na construção de um consenso universal em torno das instituições liberais democráticas mediante o crescimento econômico e o “progresso de sentimentos” – uma habilidade para a tolerância e, ademais, o progresso intelectual, que é uma subdivisão do progresso moral, que visa descobrir crenças como ferramentas para realizar nossos projetos comuns. E um desses projetos é substituir o sentimento de boa vontade por democracia. Aqui, concordamos com Mouffe quando considera que posição contextualista defendida por Rorty se aproxima de uma perspectiva universalista habermasiana. Ora, se o contextualismo sustenta que as questões políticas e morais são dependentes do contexto, não seria contradição supor que um filósofo contextualista como Rorty defenda a superioridade moral da democracia liberal norte-americana e a necessidade de consenso em torno dos valores liberais? É claro que sim. Com isso, podemos afirmar que a posição contextualista do filósofo neo-pragmatista estadunidense se aproxima da visão universalista de democracia habermasiana.

Mouffe (2009, p. 67) observa que Rorty parece não ter percebido que a crença na superioridade do modo de vida liberal ocidental não é wittgensteiniana. Em *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer*, por exemplo, Wittgenstein critica o antropólogo James

Frazer por não compreender os modos de vida dos povos primitivos frente à civilização europeia. Assim, a partir de um ponto de vista wittgensteiniano, devemos considerar que há outras formas de sociedade política justas, produtos de outros contextos. Desse modo, a democracia liberal deve renunciar a sua pretensão à universalidade. Ao contrário de uma posição racionalista e universalista, o contextualismo não necessariamente justificaria algum de sistema político, mas almeja alcançar, a partir do segundo Wittgenstein, uma pluralidade de respostas legítimas para o sentido de uma ordem política justa.

A interpretação contextualista de *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer* é inadequada. As críticas wittgensteinianas presentes nesse texto devem ser compreendidas tendo como pano de fundo o ideal positivista de progresso científico da civilização europeia. Wittgenstein critica a visão científicista de Frazer, na realidade, diante da suposta superioridade moral e intelectual da Europa que considera as crenças e os ritos religiosos dos povos nativos e autoctones como inferiores e primitivos comparado aos europeus. O filósofo vienense reconhece uma estreiteza da vida mental da parte de Frazer, pois esse antropólogo não consegue pensar em “nenhum outro sacerdote que não fosse, fundamentalmente, um pároco inglês do nosso tempo, com toda a sua estupidez e debilidade” (RFGB, 2007, p. 196). Parece que, para Frazer, é impossível conceber outra vida diferente da inglesa de seu tempo. Sendo assim, não cabe interpretações relativistas ou contextualistas do segundo Wittgenstein nem no campo cultural nem no moral ou ético. Por exemplo, em *Conferência sobre Ética*, há uma passagem em que Wittgenstein distingue o “bom”, no sentido relativo, do “bom”, no sentido absoluto, isto é, no sentido ético:

Suponhamos que eu soubesse jogar tênis e alguém de vocês, ao ver-me, tivesse dito “Você joga bastante mal” e tivesse contestado “Sei que estou jogando mal, mas não quero fazê-lo melhor, tudo que poderia dizer o meu interlocutor seria “Ah então tudo bem”. Mas suponhamos que eu tivesse contado a um de vocês uma mentira escandalosa e ele viesse e me dissesse “Você se comporta como uma besta” e eu tivesse contestado “Sei que minha conduta é má, mas não quero comportar-me melhor, poderia ele dizer “Ah, então, tudo bem”? Certamente, não. Ele afirmaria “Bem, você deve desejar comportar-se melhor” (LE, 2005, p. 217).

Com isso, Wittgenstein revela que o comportamento ético ou moral do ser humano pertence ao campo do “valor absoluto”, ou seja, do valor que realmente importa, sobre o significado da vida, ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida ou sobre a maneira correta de viver (LE, 2005, p. 216). Esse ponto de vista ético marca profundamente a posição crítica de Wittgenstein em relação à ideologia positivista, inspirada no ideal de progresso científico, durante o século XIX e a primeira metade do século XX, era dogmática e

obscurantista. É nesse contexto que devemos compreender as críticas de Wittgenstein ao progresso científico de seu tempo. O filósofo vienense alertava para os riscos da ciência e da tecnologia a levar a humanidade inteira à destruição; a ideia de progresso seria uma ilusão, assim como a ideia de verdade seria, enfim, conhecida; que nada existe de bom e desejável no conhecimento científico, e que a humanidade, ao buscar essa forma de conhecimento, cairá numa grande armadilha. Em outros termos, Wittgenstein considerava que a indústria e o progresso, produtos do conhecimento científico, além de serem responsáveis pelas misérias infinitas e decidirem guerras, no decorrer do tempo, podem unir o mundo, isto é, condensá-lo numa única unidade, onde certamente a paz seria a última coisa a habitar (CV, 2000, p. 86-95).

Com isso, é possível dizer então que a interpretação contextualista ou relativista do segundo Wittgenstein é um equívoco. Sobre a noção de *contexto* abundante nos últimos escritos wittgensteinianos, sobretudo no *Da Certeza*, essa noção deve ser vista a partir do uso gramatical da linguagem e jamais ser considerada como um contexto cultural. A noção wittgensteiniana de contexto evoluiu de acordo com a mudança da perspectiva do filósofo vienense. No *Tractatus*, Wittgenstein fez uma adaptação do “princípio contexto” de Gottlob Frege que diz o seguinte: jamais pergunte pelo significado de uma palavra considerada isoladamente, pois somente no contexto de uma proposição, as palavras possuem um significado (GLOCK, 1998, p. 100). Assim, na primeira fase da filosofia wittgensteiniana, compreender uma proposição é compreender os significados de seus elementos constituintes e sua forma lógica.

Siqueira (2011, p. 68-70) salienta que, no período do *Tractatus*, a noção de contexto-dependente é bastante limitada à dependência de um tipo de *análise formal* das proposições. Por exemplo, em uma aula de Lógica sobre o princípio de identidade o uso *individual da palavra* “guerra” na sentença “Guerra é guerra” é uma tautologia. Já no período de transição correspondente aos anos de 1928 a 1936, Wittgenstein desmantela os pressupostos do atomismo lógico que marcou a fase do *Tractatus*. Com isso, a noção de contexto é ampliada e o sentido de uma proposição passa a depender do contexto de um *sistema de cálculo* no qual é aplicada. Na última fase que corresponde às *Investigações filosóficas* e ao *Da Certeza*, Wittgenstein substituiu o paradigma dos sistemas de cálculos (ainda exatos, tendo como modelo o jogo de xadrez) pela noção vaga de *jogos de linguagem*. A partir daí, então, uma proposição só ganha sentido num contexto de uso da linguagem como parte de uma “forma de vida” (*Lebensform*). Com isso, o sentido da sentença “Guerra é guerra” não representa uma

proposição utilizada para expressar o princípio de identidade, isto é, não é mais determinada exclusivamente pelos significados de seus elementos constituintes e pela combinação desses componentes, mas depende, em parte, da forma como tal proposição é usada numa situação discursiva particular. Dessa forma, “Guerra é guerra” pode expressar o sentimento humano diante da violência extrema de uma “guerra”. Aqui, uma sentença é uma proposição gramatical, ou seja, ela expressa uma regra linguística, a depender da função que essa sentença desempenha nas práticas linguísticas. Para Wittgenstein, “compreender uma proposição significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica” (PI § 199). Assim, o que confere significado de uma palavra já não é o fato de estar imersa em uma forma lógica, mas o de ter sido incorporadas nos jogos de linguagem. Isso pressupõe que tanto o domínio dos jogos de linguagem quanto o contexto proposicional demonstram que a linguagem é o dado constitutivo de nossa condição, ou melhor, de nossa forma de vida.

No *Da Certeza*, a noção wittgensteiniana de *contexto* linguístico torna-se mais evidente. Nos aforismos 348 a 349, o filósofo vienense imagina as seguintes situações: se eu digo a uma pessoa que está sentada à minha frente e me vê claramente: “Eu estou aqui”. A depender do contexto de fala, essa expressão não tem sentido. Em outros contextos, pode ter. Por exemplo, no contexto de sala de aula, o professor pode esquecer o nome de um de seus alunos durante a chamada. Ao final da chamada, o aluno se levanta e perante seu professor diz: “Eu estou aqui”, o senhor não me dê falta, por favor! Outro exemplo que Wittgenstein aponta é quando alguém, no contexto de uma conversa, exprimisse com maior precisão: “Eu sei que aquilo ali é uma árvore, vejo-a com bastante clareza”. Aqui, essa expressão será relevante. Todos esses exemplos mostram que a noção de contexto em Wittgenstein no sentido de uso da linguagem.

Mouffe conclui salientando que uma sociedade democrática pluralista deve ser considerada em sua diversidade, ou seja, ser assumida em suas diferentes formas de vida. A diversidade das formas de vida democrática, segundo a autora, longe de ser vista como um perigo para a democracia, é condição de possibilidade para a sua própria existência. Por isso, se faz necessário construir uma nova cidadania democrática em termos de projeto socialista liberal buscando articular o socialismo com a democracia liberal.

### 3.3 Democracia radical agonística como uma nova esquerda liberal

Em *Hegemonia e estratégica socialista*, obra escrita em parceria com Laclau, vimos que os autores se definem como teóricos de esquerda pós-marxista. Trata-se de uma nova esquerda radical e liberal, ou melhor, de um novo projeto socialista em termos de uma democracia *radical* como uma extensão da democracia liberal nas diferentes relações sociais contemporâneas. Mouffe e Laclau procuram reescrever as metas do socialismo no marco da democracia liberal, insistindo na necessidade de articulá-las com as instituições liberais convencionais. Para ambos os teóricos, com o colapso do comunismo e a crise da social democracia europeia do estado de bem-estar social, o socialismo somente terá futuro se for concebido em termos de aprofundamento das conquistas democráticas modernas. E uma dessas grandes conquistas é o *pluralismo*. Com isso, o projeto socialista pós-marxista de Mouffe pode ser classificado como uma nova esquerda liberal radical.

Ao conceber o novo projeto de uma esquerda liberal, Mouffe se inspira em teóricos políticos, como Bobbio e Macpherson que, por sua vez, procuraram articular *socialismo* e *democracia liberal*. Para a autora, porém, o limite do liberalismo é o *individualismo* metodológico burguês, que constitui obstáculos para a construção adequada de uma nova cidadania democrática *agonística*. Mouffe examina as contribuições do pensamento político de Bobbio para o seu projeto de esquerda liberal:

Entre os socialistas, Norberto Bobbio é um dos advogados mais eloquentes acerca da necessidade de reconhecer o valor das instituições liberais e de defendê-las de seus críticos partidários da “verdadeira democracia”. Bobbio tem afirmado também que o individualismo é constitutivo tanto do liberalismo como da democracia. Daí a importância de se dar bem com seus argumentos. Durante muito tempo, a tese que Bobbio propunha não somente sustentava que as metas socialistas poderiam realizar-se dentro do marco da democracia liberal, mas também que somente poderiam realizar-se aceitavelmente dentro desse marco. Para ele, longe de serem contraditórios, liberalismo e democracia andam necessariamente juntos e, portanto, um socialismo democrático está condenado a ser liberal. Disse que “o Estado não é somente premissa histórica do Estado democrático, mas também legal”. O Estado liberal e o Estado democrático são interdependentes de forma dupla: o liberalismo proporciona essas liberdades necessárias ao exercício apropriado do poder democrático; e a democracia garantirá a existência e a persistência das liberdades fundamentais (MOUFFE, 1999, p. 128).

O pensador político italiano recebeu influência da tradição do pensamento liberal italiano, que vem desde o século XIX. Essa tradição se cristalizou em torno do movimento *La rivoluzione liberale*, criado por Piero Gobetti, e no movimento *Giustizia e Libertá*, fundado por Carlo Rosselli (BOBBIO, 2011, p. 86). A partir da tradição *liberal socialista* italiana,

Bobbio defende a necessidade de um novo contrato social que articule *justiça social* com *direitos civis*. Trata-se, portanto, de um neocontratualismo, isto é, da proposta de:

[...] um novo pacto social, global e não parcial, de pacificação geral e de fundação de um novo ordenamento social, uma verdadeira “nova aliança”, nasce exatamente da constatação da debilidade crônica de que dá provas o poder público nas sociedades econômicas e politicamente mais desenvolvidas, ou então — para usar uma palavra corrente — da crescente ingovernabilidade das sociedades complexas. A maior dificuldade que o neocontratualismo deve hoje enfrentar depende do fato de que os indivíduos detentores, cada um independentemente do outro, de uma pequena cota do poder soberano, protagonistas do contínuo processo de legitimação dos órgãos encarregados de tomar decisões coletivas — indivíduos portanto são, em definitivo, titulares últimos do direito de determinar as cláusulas do novo pacto —, não se contentam mais em pedir, em troca da sua obediência, apenas a proteção das liberdades fundamentais e da propriedade adquirida através das trocas (é a teoria do Estado mínimo de Nozick), mas passam a pedir que seja inserida no pacto alguma cláusula que assegure uma equânime distribuição da riqueza, para atenuar, se não eliminar, as desigualdades dos pontos de partida (o que explica o sucesso do livro de Rawls, que pretende responder exatamente essa questão) (BOBBIO, 2017, p. 231).

O novo contratualismo de Bobbio representa o “solo fértil” para o advento de uma nova esquerda liberal democrática. A partir dessa perspectiva, é possível levantar a seguinte pergunta central: como é possível fazer um contraponto à teoria do contrato social que o neoliberalismo pretende colocar em funcionamento, a partir da mesma concepção indiscutivelmente individualista de sociedade, preservando o uso de suas estruturas institucionais? Vale salientar que Bobbio cultiva uma simpatia pelas propostas de Rawls em *Uma Teoria da Justiça*. Ele defende uma teoria do contrato que inclua como condição um princípio de *justiça distributiva* compatível com a *tradição teórica e prática do socialismo*. Para o pensador italiano, uma democracia é viva não apenas em seus aspectos relativos à proteção dos direitos fundamentais de propriedade, mas na medida em que todos os cidadãos tenham por direito determinar os termos de um novo contrato social, cláusulas relacionadas com a justiça distributiva.

Mouffe (1999, p. 128-129) levanta as seguintes indagações: será que o novo contrato de Bobbio representaria uma solução para a crescente ingovernabilidade nas sociedades industriais modernas? É possível um novo contrato social que articule as demandas por justiça social com os direitos civis e políticas individuais em vista de oferecer soluções aos problemas que as sociedades complexas enfrentam atualmente? Será essa uma forma de se escapar ao que é revelado como o paradoxo da democracia moderna? Mouffe sustenta que, se levarmos em consideração as críticas dos pensadores comunitaristas, por exemplo, longe de ser o caminho para uma solução, o individualismo liberal é a causa dos problemas que afligem as sociedades democráticas contemporâneas

Bobbio enfatiza que o socialismo liberal, ao promover um novo contrato social que coloque no centro o princípio de justiça social, pode ser uma solução aos atuais problemas da democracia liberal. A esse respeito, o pensador político italiano considera que:

Uma das conquistas mais clamorosas, embora hoje já comece a ser contestada, dos movimentos socialistas que se identificaram, ao menos até agora, com a esquerda, é de liberdade. Trata-se de novos direitos a serem incorporados às constituições a partir do fim da Primeira Guerra Mundial e que foram consagrados pela *Declaração Universal dos Direitos do Homem* e por outras Cartas internacionais sucessivas. A razão de ser de direitos sociais, como o direito à educação, o direito ao trabalho, o direito à saúde, é uma razão igualitária. Todos esses direitos objetivam reduzir a desigualdade entre quem tem e quem não tem, ou colocar um número cada vez maior no que diz respeito a indivíduos mais afortunados por nascimento ou condição social (BOBBIO, 2011, p. 125).

Nessa passagem, como podemos ver, Bobbio argumenta que a grande conquista da nova esquerda socialista é a defesa das liberdades individuais e os direitos sociais básicos consagrados pela *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Com isso, o objetivo de um projeto socialista liberal consiste em combinar direitos sociais, políticos e civis, tendo por fundamento o indivíduo como princípio e fonte última do poder nas democracias modernas. Isso significa que a combinação entre liberalismo e democracia não é apenas possível, como também é necessária.

Para Bobbio (2013, p. 46-48), a compatibilidade entre democracia e liberalismo reside no fato de que ambos os princípios compartilham um ponto de partida comum: o *indivíduo*. Dessa forma, o *liberalismo* defende e proclama a liberdade individual contra o Estado tanto no âmbito econômico quanto na esfera social; e a *democracia*, por sua vez, reconcilia indivíduo e sociedade ao trazer para o centro da arena política o indivíduo particular, com seus interesses, necessidades e direitos. Para Bobbio, a concepção individualista não somente torna possível o Estado liberal como também a ideia moderna de democracia. Para isso, é preciso voltar a Hobbes para encontrar uma completa e perfeita teoria do individualismo. No *Leviatã*, autor sustenta a hipótese de um “estado de natureza” cujos os indivíduos estão separados uns dos outros, movidos pelas paixões e interesses contrapostos. Com isso, eles são forçados a se unirem por meio de um contrato comum na sociedade política para fugir da destruição recíproca.

Segundo Bobbio, o contrato social hobbesiano representou uma reviravolta cuja consequência decisiva fora o nascimento do pensamento liberal e democrático moderno, pois indica o fim de um modelo de sociedade orgânica e a emergência do *individualismo*. De fato, a emergência da sociedade burguesa contribuiu para o advento do indivíduo como agente de



transformação da sociedade. Concordamos que o indivíduo enquanto sujeito, sem sombra de dúvida, representou a grande revolução moderna. Isso porque libertou o indivíduo do peso da “tirania” de uma sociedade orgânica presa à tradição e aos dogmas da religião. No entanto, entendemos que a ideologia do individualismo pode ser danosa para a sociedade na medida em que cultiva o isolamento e o atomismo do indivíduo em relação à sua comunidade política.

Mouffe (1999, p. 134) discorda da posição de Bobbio quanto à defesa da ideia de um novo contrato social e do individualismo liberal. Para a autora, muitos dos problemas das democracias liberais podem ser atribuídos aos efeitos deletérios do *individualismo*. Nesse sentido, a autora considera pertinentes as críticas dos pensadores comunitaristas ao liberalismo para uma compreensão adequada dos problemas decorrentes do individualismo e do neocontratualismo rawlsiano. Para os comunitaristas, a origem de muitos problemas que atingem as sociedades democráticas contemporâneas reside na ideia do indivíduo como sujeito portador de direitos prévios e independentes de sua inserção na comunidade política. Eles argumentam que, longe de encontrar uma solução final para os problemas das sociedades democráticas contemporâneas mediante um novo contrato social, devemos rejeitar, antes de tudo, a ideia liberal de contrato e as implicações atomizantes decorrentes dela. Os pensadores comunitaristas buscam, na tradição do *republicanismo cívico*, com suas concepções mais ricas de cidadania, valorizar a ideia da política como o domínio onde as pessoas se reconheçam como participantes de uma comunidade organizada em torno do ideal de um bem comum compartilhado.

Concordamos com as críticas de Mouffe contra a posição de Bobbio em defesa do individualismo liberal. Por outro lado, é preciso distinguir individualismo possessivo burguês de *individualidade* humana. De fato, o individualismo enquanto projeto de vida é danoso para comunidade política enquanto a individualidade é um valor inalienável do ser humano. Com relação à crítica da autora à ideia de contrato social, discordamos tanto de Mouffe quanto dos filósofos comunitaristas. Assim, seria impossível imaginar uma sociedade democrática sem a ideia de um contrato social. A constituição de um país democrático, por exemplo, representa um contrato social. Porém, vale dizer que nem todo regime constitucional é democrático e, por conseguinte, nem toda constituição é democrática. Como contrato social, uma constituição democrática precisa levar em conta os anseios e desejos do povo em sua diversidade. Concordamos com os teóricos contratualistas como, por exemplo Rawls, que considera o contrato social, atualmente, o único meio viável para a construção de uma

sociedade estável e justa, onde os agentes compartilham compromissos e responsabilidades políticas.

Mouffe compartilha alguns pontos comuns com Bobbio. Assim como o pensador político italiano, a autora destaca a importância da democracia *representativa* e a necessidade de abandonar as ilusões de uma *democracia direta* defendida por alguns setores da esquerda da década de 1960. Deve-se também rechaçar a ideia de um *consenso perfeito e transparente* numa sociedade política, como defendem os democratas *deliberativos*. Mouffe compartilha com Bobbio a concepção de que, fora do pluralismo, não há alternativa para o Estado moderno (1999, p. 135).

Com relação às críticas à *democracia direta*, Mouffe está certa. De fato, há o risco da instrumentalização e manipulação da opinião pública pelos grupos sociais dominantes que, por sua vez, se utilizam dos meios e instrumentos de participação direta dos cidadãos para atingirem os seus próprios fins. Vale lembrar que, governos autocráticos, algumas vezes, recorrem a plebiscitos ou referendos como forma de legitimar a perpetuação governante no poder. A autora também tem razão quando critica a ideia de *consenso perfeito e transparente* dos democratas *deliberativos*. Nesse aspecto, concordamos com Mouffe em parte. De fato, consenso perfeito e transparente não existe. Porém, quando se trata de construção de uma sociedade justa e estável, cujos cidadãos se respeitem e tratem os seus semelhantes com igual consideração, o consenso torna-se necessário.

Para encontrar soluções frente aos problemas que afligem as democracias liberais contemporâneas, em vista de promover uma articulação efetiva entre as metas socialistas e os princípios do liberalismo, antes de tudo, é necessário transcender o *individualismo* moderno. Assim, a teoria democrática de Bobbio é vista como deficitária. Mouffe (1999, p. 136-137) considera que o pensador italiano tem razão quando recusa a concepção holística ou orgânica de uma sociedade pré-moderna e inadequada para o atual contexto político. O problema é quando Bobbio aceita a perspectiva individualismo liberal. Segundo Mouffe, o problema do individualismo encontra-se justamente na tentativa liberal de teorizar o indivíduo como uma “mônada” isolada, isto é, como um ente pré-existente e independente de uma comunidade política.

Para Mouffe, é preciso ver o indivíduo como um agente que possui um conjunto de “posições subjetivas” inscritas em uma multiplicidade de relações sociais. Em outras palavras, precisamos reconhecer o indivíduo como membro de diversas comunidades e participante de uma pluralidade de formas coletivas de identificação. Dessa forma, os “direitos sociais”

devem ser abordados em termos de “direitos coletivos” constitutivos de uma comunidade política específica. Isso significa que é mediante relações sociais específicas que os agentes sociais têm os seus direitos organizados e não se trata de indivíduos sociais separados de sua comunidade política. Contudo, isso não impede que alguns desses direitos tenham caráter universal e correspondam a todos os membros de uma comunidade política. Em outras palavras, aqui não se trata de recusar o universalismo em favor de um particularismo, mas da necessidade de um novo tipo de articulação entre o universal e o particular. Com podemos perceber, aqui parece que Mouffe não rejeita o caráter universal dos direitos humanos, mas reconhece que tais direitos devem corresponder a contextos específicos. Com isso, cabe a seguinte questão: será que os contextos específicos a que a autora se refere estão abertos para aceitar e lidar com os direitos humanos universais? Como é possível articular os direitos humanos universais em contextos políticos e sociais particulares que são refratários a esses mesmos direitos? Não fica claro como a visão particularista de Mouffe lidará com essas questões.

Mouffe (1999, p. 138) concorda em parte com críticas de pensadores comunitaristas, como Sandel e MacIntyre, que consideram o individualismo liberal obstáculo para a construção de uma nova cidadania conforme as atuais exigências políticas democráticas. No entanto, a teórica política belga reconhece que o atual debate em torno do conceito de cidadania política é bastante limitado e contribui para dar margem a uma série de equívocos e mal-entendidos, pois, por um lado, os comunitaristas privilegiam um tipo de comunidade política constituída por valores morais compartilhados em torno da noção de “bem comum”. Corre-se, então, o risco de sacrificar os direitos individuais em favor da comunidade política. Assim, por outro lado, os liberais sustentam que cada indivíduo deve realizar a sua vida da melhor maneira possível, o que contribui para aumentar o individualismo nas sociedades contemporâneas. Para Mouffe, não podemos aceitar nem o comunitarismo que recria a concepção de comunidade política, cujo “cimento” é a ideia substantiva e pré-moderna de “bem comum”; nem a perspectiva liberal que concebe o indivíduo como um “átomo” isolado da comunidade política.

Em face desse dilema, Mouffe busca reformular a questão nos seguintes termos: “como conceber a comunidade política sob as condições da democracia liberal moderna?” Ou: “como é possível conceituar nossas identidades como indivíduos e como cidadãos democráticos de maneira a não sacrificar nenhuma dessas instâncias em detrimento da outra?” Visto que nem a posição comunitarista nem a liberal respondem aos desafios de uma nova

cidadania democrática, a autora sustenta a necessidade de conceber uma forma de comunidade democrática que respeite a diversidade e deixe espaço para diferentes formas de individualidade.

Daí, então, decorre uma noção de cidadania democrática *agonística* como forma de identidade política criada pela identificação dos cidadãos com os princípios políticos da democracia liberal, que busca assegurar liberdade e igualdade a todos os cidadãos. Mouffe (1999, p. 139-141) considera que a criação de identidades políticas de uma cidadania democrática radical depende de uma forma coletiva de identificação entre as demandas que se encontram numa variedade de movimentos de mulheres, trabalhadores, negros, LGBTs, ecologistas etc. Esses movimentos podem formar um conjunto de *equivalências* democráticas que criam o sentido de um “nós” em virtude um “eles”. A ideia de “nós”, porém, não deve ser vista como uma fronteira homogênea, predicada da identidade de seus componentes. Por isso, a importância da cadeia de *equivalência*, mediante o qual se cria um tipo de comunidade que não elimine as diferenças nem o pluralismo e que respeite as formas diversas de individualidade.

Como é possível observar, Mouffe sustenta uma forma de cidadania democrática radical que se distingue nitidamente tanto da concepção comunitarista quanto da liberal de identidade. Por um lado, a concepção republicana de cidadania cívica defende uma ideia de identidade que se coloca acima de todas as demais. Por outro lado, a concepção liberal de identidade limitada a um estatuto legal e a um conjunto de direitos do cidadão diante do Estado e da política que constitui o terreno onde diferentes grupos sociais competem entre si com vistas a promover interesses privados específicos, colocando em questão a ideia de comunidade política.

Para Mouffe, a cidadania democrática radical agonística é constituída pelo princípio de articulação que atinge diferentes posições do indivíduo e permite um conjunto de práticas de lealdade e respeito às liberdades individuais. Em outras palavras, para aprofundar e enriquecer as conquistas da democracia moderna, é preciso quebrar com essa articulação entre liberalismo político e individualismo e tornar possível um novo enfoque da individualidade que restaure sua natureza social, sem reduzi-la a um mero componente de um todo orgânico. Para isso, a tradição socialista talvez tenha algo a contribuir com o projeto democrático radical *agonístico*. Aqui, portanto, é onde repousa a promessa de um *socialismo liberal*.

De fato, o individualismo liberal representa um obstáculo para o modelo de democracia radical *agonística* de Mouffe como uma nova esquerda liberal. Visto que a concepção liberal

de indivíduo isolado e desencarnado da comunidade política constitui obstáculo para a realização dos princípios liberais fundamentais, como liberdade e igualdade, que são essenciais para a construção de uma nova cidadania democrática. Com isso, Mouffe procura no pensamento político de Macpherson uma nova inspiração para um “socialismo democrático liberal” como uma nova configuração política, através de um diálogo promissor entre liberais de esquerda pós-marxistas. Para a a teórica política belga:

Macpherson é um ponto de referência importante. Sua tese de que os valores éticos da democracia liberal nos proporcionam recursos simbólicos para livrar a batalha por uma democracia liberal radical começa a ser aceita por muitas forças de esquerda cujo objetivo é a extensão e o aprofundamento da revolução democrática. Com efeito, todos nós que desejamos redefinir o socialismo em termos de democracia radical e plural compartilhamos a crença de Macpherson na potencialidade do ideal democrático liberal (1999, p. 143-144).

Mouffe vê algumas semelhanças entre Macpherson e Bobbio. Ambos compartilham o compromisso de expandir a democracia liberal numa direção mais radical. Ademais, esses dois teóricos consideram que a questão crucial para uma nova esquerda é como pensar um socialismo compatível com a democracia liberal. Mouffe aponta, em seguida, algumas diferenças importantes entre eles, principalmente na forma como concebem o “socialismo liberal democrático”. Ainda que concorde com Macpherson sobre a necessidade de uma maior participação dos cidadãos nas sociedades democráticas contemporâneas, o modelo de democracia de Bobbio não é a *democracia direta* de Macpherson.

Por um lado, Bobbio acredita que é possível transcender o atual *déficit* democrático com uma interconexão de premissas do individualismo liberal com a noção de “justiça distributiva” e a ideia de “contrato social” nos moldes rawlsianos. Macpherson, por outro, valoriza os ideais da democracia liberal e seus princípios éticos. Esse teórico político, porém, é crítico das instituições liberais convencionais; ao passo que Bobbio valoriza as instituições liberais como a melhor maneira possível para abrir caminho por uma maior igualdade e responsabilidade democrática dos cidadãos.

Com isso, ao valorizar a emergência de “novos movimentos sociais”, Bobbio parece mais radical que Macpherson. Quando o pensador político italiano valoriza a emergência de novos movimentos sociais como forma de desafiar as relações de dominação com vista a realizar o princípio liberal da igualdade de direitos, é possível entrever certa aproximação da perspectiva teórica democrática de Mouffe. Isso porque o processo de democratização objetiva transcender a esfera das relações políticas e expandir-se a todas as relações sociais, como gênero, família, trabalho, vizinhança, escola etc.

Mouffe (1999, p. 145-146), por sua vez, observa que o problema da concepção democrática de Bobbio consiste em como combinar a democratização do Estado com a democratização da sociedade. O pensador político italiano observa que o progresso democrático de um país não se limita apenas a uma maior participação de pessoas numa eleição majoritária, por exemplo, mas na quantidade de contextos alheios à política nos quais esses mesmos cidadãos possam exercer o direito ao voto. Melhor dizendo: a democracia não se limita a “quem” vota, mas “de onde” vota. Mouffe considera que Bobbio está correto ao considerar que o processo de democratização não deve ser concebido como se tratasse exclusivamente da transição da democracia representativa para a democracia direta. No entanto, o pensador italiano se equivoca quando considera a democracia representativa como um tipo privilegiado de instituição democrática. Para Mouffe, não há dúvida em relação à importância da democracia representativa, porém, outras formas de participação democrática adaptadas aos vários tipos de relações sociais nas quais seriam implementados os princípios de *liberdade e igualdade*, seriam bem-vindas.

Por outro lado, a autora observa que Bobbio tem razão quando adverte que não devemos esperar pelo surgimento de um tipo de democracia completamente novo e que as instituições liberais devem prevalecer. Aqui, concordamos com Mouffe, por considerar que a democracia representativa não é a única forma de exercício da cidadania democrática contemporânea através de suas instituições fortes tradicionais. Defendemos que a cidadania democrática agonística é exercida por meio de outras formas de participação popular, como a própria *democracia direta*. A participação popular através de plebiscitos e referendos, por exemplo, quando bem conduzidos podem ser poderosos instrumentos de aprofundamento e radicalização da democracia liberal. O perigo, contudo, é quando esses meios de participação direta da cidadania são utilizados como instrumentos de manipulação da opinião pública por parte de grupos sociais dominantes. Por exemplo, é comum governos autocráticos utilizarem-se de plebiscitos e referendos como meios de legitimação popular para se perpetuarem no poder.

Mouffe (1999, p. 146-147) argumenta que levar a sério a democracia liberal significa reconhecer o pluralismo e que cada indivíduo possui a possibilidade de escolher os seus próprios fins e organizar a sua vida da melhor maneira possível. Por outro lado, a teórica política ressalta que é preciso recusar tanto a ideia de um *consenso* perfeito e transparente quanto a noção de uma vontade coletiva harmoniosa e, por conseguinte, aceitar que conflitos e antagonismos são constitutivos de uma sociedade realmente democrática.

Concordamos com Mouffe quando defende a articulação das instituições liberais com os procedimentos democráticos como condição necessária para a expansão da revolução democrática às novas áreas da vida social e política contemporânea. Com isso, a autora vê, na democracia liberal, o componente central de um projeto de democracia radical e plural *agonística*. Trata-se, portanto, de um novo projeto socialista democrático liberal que procura articular liberdade e igualdade, liberalismo e democracia.

Mouffe (2009, p. 121-122) argumenta que, para ser bem sucedida, uma nova esquerda radical liberal precisa formar alianças com setores importantes das classes médias, cujos interesses devem ser articulados com os setores populares da sociedade. Dito de outro modo, é preciso uma ampla aliança em torno de demandas tanto das classes médias quanto de setores populares. Por exemplo, a melhoria dos serviços públicos e da qualidade de vida para todos os cidadãos é de interesse das classes médias e das classes populares. Mouffe acredita que uma nova esquerda radical liberal ocuparia o seu espaço com a elaboração de um novo projeto hegemônico, ao assumir uma agenda de lutas por liberdade e igualdade, que foi abandonada com a hegemonia do neoliberalismo.

A luta pela igualdade não passa mais pela Social Democracia europeia e sua defesa do Estado de bem-estar social que emergiu a partir dos escombros da Segunda Guerra Mundial como solução para os problemas econômicos naquele contexto. Para Mouffe (2009, p. 123-124), um dos fracassos da social democracia europeia foi justamente não entender que há outras formas de dominação que não são apenas de natureza econômica. A social democracia não soube lidar com a emergência de novos movimentos sociais que foram decisivos na derrocada do modelo econômico do Estado de bem-estar, contribuindo para que a nova direita pudesse tirar vantagem da crise e mobilizar esforços para o avanço do neoliberalismo na Europa. Por exemplo, o neoliberalismo thatcheriano, na Inglaterra, durante a década de 1980, só conseguiu lograr êxito porque foi hábil em mobilizar o ressentimento de uma grande parcela dos ingleses contra o fracasso da social democracia britânica.

Segundo Mouffe, a solução para os atuais problemas econômicos e sociais não passa mais pelo keynesianismo. É preciso pensar uma nova política pós-social democrata. Isso não significa defender o regresso a um tipo de liberalismo defendido pelo teórico liberal John Gray, no qual há uma falsa dicotomia entre “igualdade” e “liberdade individual”. Ao contrário do teórico político britânico, Mouffe sustenta que sempre haverá tensão entre igualdade e liberdade. Assim, é inútil acreditar que tais princípios serão perfeitamente reconciliados. Contudo, isso não nos isenta de nos aprofundarmos nesses dois princípios ou que tenhamos de

priorizar um em detrimento do outro.

Mouffe ressalta que aqueles que se identificam com uma esquerda democrática e plural devem almejar sempre a justiça e estar comprometidos com o pluralismo e a igualdade entre as pessoas, mas, é preciso criar um conceito de “igualdade complexa”, conforme desenvolvido por Michel Walzer, em *As esferas da justiça*. Nessa obra, o autor contrapõe a noção de “igualdade simples” *versus* “liberdade complexa”. Walzer salienta que a “igualdade simples é um estado distributivo simples com o qual, se eu tiver catorze chapéus e você tiver catorze chapéus, somos iguais”; ao passo que a “igualdade complexa” é uma relação complexa entre as pessoas, mediada pelos bens que fazemos, compartilhamos e dividimos entre nós” (WALZER, 1999, p. 34). A partir dessa perspectiva, Mouffe observa que aqueles que desejam fazer da igualdade o objetivo central da política, e que respeitem essa liberdade, precisam abandonar a “igualdade simples” em favor da “igualdade complexa”. Essa visão de igualdade complexa concebe que os bens sociais devem ser distribuídos não de maneira uniforme, como defende uma perspectiva igualitarista, mas em termos de uma diversidade de critérios que refletem uma multiplicidade de bens sociais e os sentidos neles implicados. Aqui, o mais importante é não violar o princípio de distribuição próprio de cada esfera.

Walzer e Mouffe têm razão quando reconhecem a impossibilidade da ideia de uma igualdade simples numa democracia liberal. De fato, os resultados das tentativas de se implantar uma política orientada pela igualdade simples se revelaram desastrosos. Por exemplo, em países socialistas onde se tentou concretizar tal política, resultou formação de uma casta de burocratas super-ricos, ao passo que a maioria da população vivia na miséria e era privada de compartilhar dos bens que os mandatários oligarcas possuíam por acumulação. Acreditamos que, em qualquer sociedade humana, sempre haverá indivíduos e grupos motivados pela ambição de ter e poder. A partir dessa perspectiva, consideramos que a ideia de igualdade simples não passará de uma ilusão. Ao passo que a igualdade complexa consegue satisfazer os desejos humanos mais legítimos de posse dos bens e, com isso, procura alcançá-los e compartilhá-los de forma democrática.

Mouffe considera que as sociedades contemporâneas vivem transformações profundas no campo trabalhista e salarial. Essa uma visão pós-social democrática, informada pela noção de igualdade complexa walzeriana, que as sociedades democráticas contemporâneas terão que enfrentar. Para ela:

Nessa área, mais do que em outra, talvez, é evidente que estamos vivendo em um mundo bastante diferente, no qual nem o liberalismo *laissez-faire* nem o keynesianismo serão capazes de providenciar uma solução. O problema do



desemprego realmente nos pede novos pensamentos radicais. Sem reconhecer que não há volta ao pleno emprego (se é que isso existiu) e que um novo modelo de desenvolvimento econômico é urgentemente necessário, nenhuma alternativa ao neoliberalismo decolará. A americanização da Europa prosseguirá dentro do lema liberal da “flexibilização” (MOUFFE, 2009, p. 125).

Embora Mouffe tenha se debruçado sobre a realidade do mundo europeu devastado pelas políticas econômicas neoliberais no final do século XX, a análise da conjuntura teórica política a respeito das consequências desastrosas da globalização econômica e os efeitos deletérios da hegemonia do neoliberalismo se aplicam também tanto à esfera local quanto global. Mouffe tem razão quando sustenta a necessidade de resistência às políticas econômicas neoliberais, que muitos problemas têm causados à soberania das nações e autodeterminação dos povos, principalmente às populações mais vulneráveis. As políticas econômicas neoliberais atacam os direitos e conquistas sociais e políticos dos cidadãos nos países em que são adotadas, contribuindo para aumentar a concentração de renda e, por conseguinte, as iniquidades sociais no mundo inteiro.

Mouffe argumenta que os efeitos da “revolução da informatização” produziu um descompasso crescente entre a produção de riqueza e a quantidade de trabalho para produzi-la. Sem uma drástica redistribuição da duração efetiva do tempo de trabalho, as sociedades contemporâneas ficarão cada vez mais polarizadas entre os que têm empregos estáveis e regulares e o restante da população, constituída em sua maioria por desempregados ou pessoas que trabalham meio período em empregos precários e inseguros. Mouffe aponta, a seguir, algumas medidas concretas em vista de construir um verdadeiro projeto de esquerda democrática radical:

- i) uma redução significativa da duração legal e efetiva do tempo gasto no trabalho com políticas de redistribuição do tempo entre os empregados assalariados;
- ii) o encorajamento da sociedade civil para o desenvolvimento de várias atividades econômicas por associações sem fins lucrativos, interagindo com setores da economia pública e privada, e, com isso, favorecendo o surgimento de uma economia verdadeiramente pluralista, ao invés de ficar restrita exclusivamente à economia de mercado;
- iii) o fim da estigmatização da pobreza e de setores excluídos da sociedade mediante alocação de recursos para uma política distributiva de “renda mínima” para as pessoas sem recursos, ou que não tenham outros tipos de receitas; Mouffe ressalta que uma renda básica, nesse caso, será um rendimento complementar e não se trata de substituição de fontes de renda, como salário, por exemplo.

Ao lado dos setores públicos e privados, as associações desempenhariam importante papel no fomento a uma economia plural. Com isso, muitas atividades consideradas de utilidade social e descartadas pela lógica do mercado receberiam financiamentos públicos e seriam reconhecidas nesse novo tipo de economia solidária. A teórica política belga considera que a condição de sucesso dessas iniciativas é uma *terceira medida*. Trata-se, portanto, da implementação de alguma forma de *renda mínima cidadã* que possa garantir um mínimo decente para todos os cidadãos. Mouffe salienta que medidas desse tipo, tomadas pelo poder público, seriam a melhor forma de tratar a reforma do estado de bem-estar social, em vez de substituí-lo pelo financiamento de obras públicas, conforme o modelo econômico keynesiano, cuja política foi adotada na Europa após a Segunda Guerra-Mundial (2009, p. 126-127).

Mouffe observa que tais medidas implementadas juntas criariam as bases para uma resposta pós-social democrata face à hegemonia do neoliberalismo. Consideramos que as propostas concretas defendidas pela autora para o enfrentamento da crise de emprego e renda no atual contexto de globalização são bastante pertinentes. Embora não seja a única solução de eliminação da pobreza extrema em escala mundial, a proposta de projeto de uma *renda mínima cidadã* associada a um grande projeto de reforma nos organismos internacionais pode ser bastante eficaz para o enfrentamento das desigualdades em nível global. O pioneiro de um projeto de *renda básica* foi o filósofo belga Philippe Van Parijs.

O projeto de *renda básica* de Van Parijs (2013, p. 248-264) se distingue de outras propostas apresentadas, até então.<sup>39</sup> Trata-se de uma renda “incondicional” que é paga por uma comunidade política a todos os seus membros individualmente, independentemente de sua situação financeira ou exigência de trabalho. Essa proposta possui algumas características peculiares, conforme veremos a seguir: (1) é paga de maneira regular e não uma doação única; (2) é paga por algum governo de alguma espécie a partir de recursos controlados pelo poder público; (3) é uma renda monetária paga em dinheiro e não em forma de comida, abrigo, roupas e outros bens de consumo; (4) é paga individualmente a cada membro da comunidade, em vez de a cada unidade familiar tomada como um todo ou a seu chefe, como é o caso na maioria dos sistemas de rendas mínimas garantidas existentes atualmente; (5) é paga

---

<sup>39</sup> De acordo com Van Parijs, uma proposta radical de uma renda mínima para uma sociedade livre e economia sã se distingue de outras propostas, atualmente existentes, a saber: *dotação básica; imposto de renda negativo; crédito fiscal por remuneração recebida; subsídios salariais; emprego garantido e redução de jornada de trabalho* (VAN PARIJS & VANDERBORGHT, 2018, p. 63-91).

independente de renda, ou seja, é paga no mesmo valor, igualmente para ricos e pobres, sem levar em conta seu nível de renda; (6) é paga sem a exigência de trabalho, isto é, o direito a uma renda mínima garantida não se restringe aos que trabalharam bastante no passado, ou pagaram contribuições suficientes à seguridade social para terem direito a alguns benefícios do seguro.

Para Suplicy (2013, p. 139-142), um dos entusiastas da proposta de Van Parijs, uma *renda básica* é “paga por uma comunidade — pode ser uma vila, um município, um estado, um país, um conjunto de países, um continente ou o planeta Terra — a todos os seus membros individualmente, não importa sua origem, raça, sexo, idade, condição civil ou socioeconômica”. Ele enfatiza que a experiência e a reflexão acumuladas estão a indicar que a *renda básica* será a melhor opção para os pobres do que a alternativa de uma *renda mínima* garantida condicionada à verificação financeira dos beneficiários, pelas seguintes razões: (1) é provável que a proporção de cobertura dos benefícios se torna muito mais um sistema universal do que a verificação de quanto cada um ganha; (2) não há estigma, qualquer sentimento de vergonha ou humilhação em receber um benefício que é concedido a todos por uma questão de cidadania; (3) o pagamento regular e confiável do benefício não é interrompido ao se aceitar um emprego com renda acima de determinado patamar; (4) faz sempre valer o esforço do trabalho; (5) o fato de ser uma renda provida a cada pessoa, independentemente de estar trabalhando ou ter a disposição para trabalhar, causa um efeito importante sobre o mercado de trabalho.

Conforme já observamos, propostas de enfrentamento da pobreza extrema em escala nacional ou mundial, como essas, são relevantes, principalmente se estiverem associadas a ações efetivas e corajosas por parte dos organismos internacionais, como ONU, Banco Mundial e FMI. Na atual conjuntura política e econômica, tanto nacional quanto mundial, é possível perceber que o sistema financeiro internacional ganhou autonomia excessiva em relação à política, colocando em risco a soberania das nações e a autodeterminação dos povos. Por exemplo, o Banco Mundial e o FMI determinam quanto os governos devem gastar e impõem às populações pobres das nações elevados sacrifícios, como redução dos gastos sociais (saúde, educação, segurança etc.).

Mouffe rejeita toda forma de política *cosmopolita* ou projetos de governança mundial. Para ela:

Quando se trata de imaginar que tipo de ordem mundial seria mais apropriada para acomodar as exigências democráticas de um grande número de eleitores diferentes, encontramos a mesma evitação da dimensão antagonística do político. Na verdade,

esta é uma das principais falhas da abordagem cosmopolita, que, utilizando diferentes disfarces, é apresentada como a solução para o nosso presente dilema. Existe muita coisa em jogo no atual debate sobre o modelo mais desejável de ordem mundial, e é por essa razão que precisamos examinar cuidadosamente os argumentos daqueles que afirmam que, com o fim do mundo bipolar, existe agora a oportunidade de estabelecer uma ordem mundial cosmopolita. Os teóricos ligados a essa corrente alegam que, com o desaparecimento do inimigo comunista, os antagonismos são uma coisa do passado e que, na era da globalização, o ideal cosmopolita elaborado por Kant pode finalmente ser alcançado (2015, p. 89).

Nessa passagem, Mouffe argumenta que os defensores de abordagens *cosmopolitas* como forma de governança mundial compartilham da mesma crença: *a superioridade da democracia liberal*. Eles almejam expandir os princípios liberais democráticos para a esfera das relações internacionais. Uma das principais propostas desses teóricos é a reforma da ONU e o aumento do poder das instituições judiciais internacionais, em vista de assegurar o primado da lei sobre a força e o exercício do poder.

Mouffe (2015, p. 90) argumenta que não há uma homogeneidade entre os defensores de uma abordagem cosmopolita. Segundo ela, é possível distinguir duas versões entre eles: uma *neoliberal* e a outra *democrática*. A versão *neoliberal*, por um lado, sustenta uma visão idealizada dos Estados Unidos, cuja política internacional é vista não como uma defesa dos interesses nacionais norte-americanos, mas como a defesa e a promoção dos valores liberais ocidentais, como o livre comércio e a democracia liberal, combinadas com a exaltação da globalização como portadora dos benefícios e virtudes do capitalismo para o mundo. Com isso, os defensores de uma visão neoliberal acreditam que sob a liderança “benigna” dos Estados Unidos e com a ajuda de organismos internacionais como FMI e OMC, medidas estão sendo tomadas em vista de unificar o planeta e, mediante isso, implementar uma ordem mundial mais justa. Esses defensores dessa “utopia capitalista” consideram ainda que o Estado-nação possui uma visão antiquada de soberania que será superada com os avanços da globalização.

Por outro lado, os defensores de uma visão *democrática* dão mais relevo à relação entre a sociedade civil e a política. Mouffe tem razão quando critica os teóricos políticos neoliberais que consideram a globalização econômica um “bem” necessário para a construção de uma ordem social mais justa. De fato, a globalização econômica, em certa medida, tem contribuído para os aumentos das desigualdades sociais e econômicas. Diante disso, Mouffe considera a versão *democrática* mais pertinente, pois ela dá maior relevo à relação entre a sociedade civil e política; e, ademais, por não compreender o fenômeno da globalização como um processo meramente econômico e autorregulatório.

Os teóricos que defendem uma visão *democrática* se dividem em dois grupos, a saber: aqueles que priorizam a sociedade civil como o lugar de construção da *democracia*, como Andrew Strauss e Richard Falk; e aqueles que enfatizam o exercício da política e da cidadania, como David Held e Daniele Archibugi. Esses dois últimos consideram que a política e a cidadania democrática, para se tornarem *cosmopolitas*, devem ser tratadas para além do Estado-nação (2015, p. 91). Como Mouffe, acreditamos que a versão *democrática* é mais pertinente para o modelo democrático *agonístico* que defendemos. Ao contrário da visão multiculturalista da teórica belga, argumentamos em defesa do projeto de uma democracia *agonística* e *cosmopolita*, por acreditar que, para a solução dos problemas locais ou nacionais, exigem-se ações tanto em âmbito mundial quanto global.

Para Strauss e Falk (2003, p. 203-204), após o atentado terrorista ao World Trade Center e ao Pentágono, nos Estados Unidos, em 11 de setembro de 2001, observamos duas visões alternativas de “política de segurança”: uma doméstica, que coloca ênfase na “segurança nacional” centrada na autoridade do Estado-nação, no militarismo, no segredo de Estado, no nacionalismo e, principalmente, na lealdade incondicional dos cidadãos ao Estado; e outra visão de política de segurança, que é o “transnacionalismo democrático”, cujo objetivo principal é chamar a atenção para o sucesso de uma ordem de segurança multinacional em vista de proteger o ser humano em uma esfera internacional. Essa abordagem chama atenção para a necessidade de resolução dos conflitos políticos através de uma abertura transnacional do cidadão/sociedade, mais do que do Estado ou do mercado, centrada num processo político legitimado pela equidade, adesão aos Direitos humanos, ao Estado de direito e à participação da comunidade representativa, aos direitos humanos, ao império da lei e à participação social representativa.

O núcleo do “transnacionalismo democrático” é constituído por *Assembleia Parlamentar Mundial* (APM), que funciona como um intercâmbio entre os povos, ou melhor, como uma *Assembleia Global dos Povos* (2003, p. 203-204). Mouffe considera a proposta de “transnacionalismo democrático” de Strauss e Falk problemática, pois ambos os teóricos veem o Estado como um problema e acreditam que a solução se encontra na sociedade civil. Com isso, tal proposta de transnacionalismo democrático se aproxima do liberalismo tradicional (2015, p. 92-95).

Mouffe está certa quando recusa o “transnacionalismo democrático”, por reconhecer o valor do Estado. De fato, o Estado é importante, pois constitui o horizonte de sentido humano, o “pano de fundo” no qual se forma a identidade e a soberania de um povo. Ademais, é a

partir do Estado (local) que os indivíduos constroem relações com o mundo (global), e não o contrário.

Ao valorizar o papel do Estado nas relações de governança global, a versão democrática de Archibugi e Held parece ser a mais interessante. Archibugi denomina a sua proposta de *democracia cosmopolítica*. Segundo o autor, uma democracia cosmopolítica se baseia na premissa de que importantes objetivos, como o controle do uso da força, o respeito aos direitos humanos e a autodeterminação dos povos, seriam obtidos por meio da ampliação e do desenvolvimento das democracias. Essa abordagem difere do cosmopolitismo em geral, que não nos chama à responsabilidade global, mas procura aplicar internacionalmente esses princípios de democracia, a saber: a proteção ao meio ambiente, a regulação da migração e o uso dos recursos naturais, que estarão sujeitos a um controle democrático necessário. Ademais, a democracia cosmopolítica não pretende fazer o que exige a tradição federalista: dissolver o Estado existente para a criação de um Estado mundial, mas buscar transcender as fronteiras do Estado nação e se sustentar em nível global.

O que distingue a democracia cosmopolítica de outras formas de cosmopolitismo é a tentativa de criar instituições que sejam as vozes dos indivíduos para serem ouvidas em um plano mundial. Como forma de governança global, para se concretizar, uma democracia cosmopolítica necessita de três níveis de interconexão: com o Estado, entre Estados e em nível mundial (ARCHIBUGI, 2000, p. 143-144). Em outras palavras, uma democracia cosmopolítica precisa superar as fronteiras dos Estados individuais ou comunidades políticas para se afirmar em nível global. Como podemos observar aqui, a versão de democracia cosmopolítica não defende o fim do Estado, mas que, em um nível de representação global, poderiam coexistir Estados constituídos, que manteriam algumas de suas funções político-administrativas. Esses teóricos defendem a criação de instituições internacionais que possibilitem que os indivíduos tenham influência nas questões internacionais.

Mouffe (2015, p. 96-98) argumenta que a versão democrática cosmopolítica de Archibugi e Held procura implementar as seguintes medidas: a reformulação do Conselho de Segurança da ONU, para que se torne mais representativo; a criação de uma segunda Assembleia da ONU, juntamente com parlamentos regionais; a ampliação da influência dos tribunais internacionais, para criar um conjunto de diretrizes fundamentais (civis, políticos, econômicos e sociais), assim como a instituição de um novo Tribunal Internacional dos Direitos Humanos; e, finalmente, a instituição de uma força internacional eficaz e responsável que intervenha nos países que costumam violar os direitos humanos. Nesse ponto,

compartilhamos com Archibugi e Held, por acreditar que o modelo de *democracia cosmopolítica*, que respeita as fronteiras do Estado-nação, seria relevante para o enfrentamento da grave crise das democracias no mundo inteiro.

Held (1991, p. 160) argumenta que o significado dos processos de tomada de decisão, atualmente, deve levar em conta o contexto de uma sociedade multinacional, múltipla e internacional, assim como o contexto de um enorme elenco de instituições já existentes ou em vias de nascer, nacionais ou globais. Essas instituições transcendem e mediam as fronteiras nacionais. Além disso, as questões de natureza dessas organizações e entidades, da natureza de sua dinâmica política assim como da natureza na base da qual devem prestar contas (*accountability*) são questões urgentes. Em outras palavras, Held enfatiza que a teoria democrática dos séculos XIX e XX contribui pouco para a compreensão de algumas questões fundamentais que desafiam as democracias contemporâneas e que dizem respeito ao destino da democracia no mundo atualmente.

Mouffe (2015, p. 101-102) observa que, nesse projeto cosmopolita de Held, está em jogo um internacionalismo imbuído de valores e critérios fundamentais que nenhum agente seja capaz de violar, além de exigir formas de regulamentação política e de criação de leis que escapem aos controles e às restrições dos Estados-nação. Esse projeto cosmopolita pode ser considerado uma visão moral e política baseada nas virtudes da ordem multilateral liberal, particularmente seu compromisso com os critérios universais, os direitos humanos e os valores democráticos que estipulam princípios gerais, mediante os quais todos devem agir. Assim, o projeto cosmopolita de Held representa, certamente, uma alternativa à atual ordem neoliberal.

Segundo Mouffe, contudo, qualquer tentativa de implementar uma ordem cosmopolita resultaria então na imposição de um modelo único de democracia sobre o mundo todo. Isso significaria submeter um maior número de nações ao controle do mundo ocidental, com o argumento de que seu modelo é o mais adequado à implementação dos direitos humanos e dos valores universais. Discordamos da autora, por considerar que uma democracia local ou global deve ser pensada sobre bases morais normativas. Em outras palavras, o exercício da vida democrática em nível nacional ou mundial requer compromissos e responsabilidades individuais e coletivas que devem ser assumidos pelos agentes políticos. O principal problema das diferentes formas de cosmopolitismo, segundo Mouffe, é que elas reconhecem a viabilidade de uma forma de governança consensual que transcenda o político e o conflito. Melhor dizendo, vários teóricos que defendem um projeto democrático cosmopolita

reconhecem claramente que o seu objetivo é conceber uma política “para além da hegemonia”. Vale lembrar que todas as relações de poder são constitutivas do social e que toda ordem, necessariamente, é hegemônica. Uma vez que todo projeto cosmopolita fica obrigado a rejeitar a natureza hegemônica da política, toda forma de cosmopolitismo e de projeto de governança mundial é vista como problemática. No mesmo sentido das críticas direcionadas ao projeto de sociedade democrática bem-ordenada rawlsiana, Mouffe considera também que toda possibilidade de uma democracia cosmopolita, composta de cidadãos cosmopolitas, que tenham os mesmos direitos e obrigações de seu eleitorado, que correspondam a uma “humanidade”, representa uma perigosa “ilusão” liberal.

A concretização de algum projeto cosmopolita representaria a hegemonia mundial de um poder dominante capaz de impor sua visão de mundo sobre todo o planeta, cujos interesses seriam identificados com os interesses da humanidade, e qualquer divergência seria considerada um desafio ilegítimo à sua liderança “racional”. Tal projeto democrático cosmopolita seria muito perigoso, pois causaria forte resistência e produziria perigosos antagonismos (2015, p. 105-106). Quanto às críticas à ideia de governança mundial que resultaria na imposição de um modelo único sobre o mundo todo, Mouffe está certa em parte, principalmente em relação aos perigosos antagonismos consequentes da implementação de um modelo de governança mundial. De fato, qualquer projeto de um Estado mundial representaria a imposição de uma hegemonia. Por outro lado, acreditamos que as soluções de conflitos, assim como as lutas às iniquidades econômicas e sociais nacionais ou mundiais devem ser pensadas globalmente.

Mouffe critica a proposta de uma democracia de *multidão*, sustentada por Michael Hardt e Antonio Negri, na obra *Império*. Para esses autores (2012, p. 419), além de caracterizar-se pela ausência de fronteiras, o *Império* é sustentado pelas forças criadoras da *multidão*, a qual, por sua vez, é capaz de construir, independentemente, um contra-império, uma organização política alternativa de fluxos e intercâmbios globais. Vale observar que o trabalho da multidão produz e reproduz, automaticamente, o mundo da vida. Com isso, ela se constrói como uma nova realidade ontológica. Ademais, quando a multidão trabalha, ela se produz a si mesma como singularidade que estabelece um não lugar do império, contribuindo para inverter a ilusão ideológica de que todos os seres humanos nas superfícies globais do mercado mundial são permeáveis.

Mouffe (2015, p. 106-114) observa que muitos acreditavam que *Império* seria o projeto para uma nova esquerda, o “Manifesto Comunista do século XXI”. Essa proposta,



segundo ela, não passa de uma versão de extrema-esquerda de uma perspectiva cosmopolita. Em vez de contribuir para encontrar uma alternativa à atual hegemonia do neoliberalismo, é bastante provável que *Império* produza um efeito contrário: a ausência de uma dimensão propriamente política de como o poder é conquistado e preservado; como o antagonismo do político é negado e a questão da soberania é deixada de lado. Em outras palavras, *Império* nada mais é do que uma versão pós-política adotada pelo senso comum em nossas pós-democracias. Na realidade, precisamos de uma interpretação adequada da natureza do político que, por sua vez, nos permita perceber as condições favoráveis frente aos desafios da hegemonia do neoliberalismo.

Para Mouffe, é preciso deixar de lado toda ilusão de um mundo unificado, mesmo quando se trata de um modelo cosmopolita bem-intencionado, em favor de um “mundo multipolar”. Nesse mundo multipolar há uma pluralidade de centros de decisão e uma espécie de equilíbrio, mesmo que relativo, entre os diversos poderes. Para isso, Mouffe busca inspiração nos escritos schmittianos, produzidos durante as décadas de 1950 e 1960. No *Conceito do Político*, Schmitt sustenta que enquanto houver na terra um Estado sempre existiria vários Estados. Assim, nunca haverá um “Estado-mundial” que englobe a terra toda e toda a humanidade, pois “o mundo é “pluriverso” e não um “universo” (SCHMITT, 1992, p. 80). No prefácio de *O Nomos da Terra*, Schmitt (2014, p. 34) argumenta que “o pensamento do homem precisa se dirigir novamente à ordem elementar de sua existência terrestre”. Melhor dizendo, “nós buscamos o reino de sentido da Terra”. Para ele, a destruição da antiga ordem global do planeta daria lugar a um direito universal indistinto. Com isso, “a prática da *jus publicum europeum* buscava compreender os conflitos nos marcos de um sistema de equilíbrio; agora, em nome da unidade do mundo, ela se torna universalizada” (SCHMITT, 2014, p. 334).

Mouffe (2015, p.116) observa que Schmitt era cético quanto à possibilidade do fim da polarização entre os Estados Unidos e a União Soviética ser o prelúdio de uma unificação final do mundo que resultaria da vitória total de um antagonismo e que imporiam o seu sistema de ideologia sobre o mundo inteiro. Com o fim do mundo bipolar, o mais provável é que houvesse um novo equilíbrio sob a hegemonia dos Estados Unidos. Schmitt considerou ainda uma terceira forma de evolução em relação ao fim da bipolaridade. Tratava-se do início de uma nova dinâmica de pluralização, cujo resultado seria a criação de uma nova ordem mundial com a formação de diversos blocos regionais autônomos. Essa nova ordem ofereceria as condições para que houvesse um maior equilíbrio de forças entre as diversas áreas

extensas, estabelecendo entre elas um novo sistema de direito internacional. O novo equilíbrio seria semelhante à antiga *jus publicum europaeum*, só que em escala mundial, e seria a solução proferida por Schmitt, que acreditava que, ao instituir um “verdadeiro pluralismo”, um mundo multipolar forneceria as instituições indispensáveis para administrar os conflitos e evitar as consequências negativas que resultam de um pseudouniversalismo decorrente da generalização de um único sistema.

Como podemos observar, Mouffe é partidária de um mundo multipolar em oposição a uma visão cosmopolita. Discordamos da teórica política belga, pois é possível pensar um projeto democrático cosmopolita como o lugar de enfrentamento dos desafios do mundo contemporâneo, cujos problemas são de esfera nacional e global. Por exemplo, um desses grandes desafios é o renascimento do nacionalismo. Dessa forma, ao recusar um projeto democrático cosmopolita e defender um projeto multipolar e as identidades políticas como respostas aos desafios do mundo contemporâneo, Mouffe parece não perceber que um dos problemas de nosso tempo é o ressurgimento do nacionalismo em várias partes do mundo. Ora, isso é danoso para a coexistência pacífica entre os povos. Por exemplo, a xenofobia que uma das principais bandeiras do populismo de extrema-direita tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, está baseada na defesa da ideia equivocada de Estado-nação.

Para Mouffe (2015, p. 116), uma esquerda moderna deveria reconhecer o caráter pluralista do mundo e adotar a perspectiva multipolar. De fato, o mundo é “pluriverso”. Mouffe tem razão. Conforme visto, é preciso entender que a construção de uma cidadania em nível global é alternativa para enfrentar os enormes desafios do mundo contemporâneo. Por exemplo, consideramos que uma política de combate à pobreza extrema e às iniquidades sociais e econômicas pelo neoliberalismo, o combate ao terrorismo e toda forma de violência os problemas da degradação do meio ambiente são questões locais, mas que precisam ser tratados a nível global.

Por outro lado, a defesa de um projeto democrático cosmopolita não significa aceitar sem um devido exame crítico à globalização econômica. Entendemos que a globalização do capitalismo financeiro é uma grandes causas da concentração da renda e, conseqüentemente, do aumento da pobreza extrema em escala global. Para isso, a defesa de um projeto cosmopolita ou de governança mundial requer a intervenção nos organismos internacionais como Banco Mundial, FMI, ONU e OMC etc., no sentido de corrigir os caminhos para um novo mundo de paz, prosperidade e justiça social.

Entendemos que a proposta de Mouffe é insuficiente para um efetivo combate às iniquidades sociais e econômicas em nível global, cabe levantar, então, algumas indagações: se combate efetivo das iniquidades sociais e econômicas em escala global passa pela intervenção nos organismos internacionais, então como uma visão de “mundo multipolar” de Mouffe encararia uma proposta de reforma dos organismos internacionais, como ONU, FMI e Banco Mundial? Será que as propostas de enfrentamento da crise do trabalho e do salário apresentadas por Mouffe são suficientes para promoverem transformações profundas e radicais nas sociedades contemporâneas? Tais medidas não seriam consideradas formas paliativas de combate às desigualdades em todo mundo?

Conforme visto, Mouffe desferiu críticas tanto às abordagens cosmopolitas quanto ao projeto de Estado mundial, por considerar que elas não enfrentam, de uma maneira adequada, o modelo hegemônico de globalização econômica neoliberal e não tratam de maneira apropriada a natureza da política. A autora tem razão quando critica o projeto de um Estado mundial. De fato, seria um equívoco imaginar um Estado mundial hegemônico que representasse todos os povos da Terra. Por outro lado, consideramos que é possível conceber uma governança democrática agonística cosmopolita que representa, por assim dizer, a pluralidade e diversidade dos povos da Terra. Isso porque as problemas locais como o aumento da pobreza extrema, as iniquidades sociais e econômicas, as guerras civis e o terrorismo, o surgimento de doenças epidêmicas, assim como os problemas que afetam o meio ambiente, são questões locais, mas que afetam a toda a humanidade. Portanto, devem ser enfrentados globalmente.

No próximo capítulo, como resposta aos limites do modelo democrático agonístico de Mouffe, em primeiro lugar, sustentaremos a ideia de uma normatividade comum, a partir das contribuições de Wittgenstein, assim como a defesa de um projeto de democracia agonística cosmopolita.

## IV – NORMATIVIDADE COMUM E DEMOCRACIA AGONÍSTICA

No capítulo anterior, analisamos o projeto de uma democracia radical agonística segundo Mouffe. E, para isso, focamos em dois aspectos relevantes do modelo democrático agonístico mouffeano, a saber: a importância da dimensão passional e afetiva das disputas políticas nas sociedades democráticas contemporâneas e o “retorno do político” naquilo que ele representa enquanto antagonismos, conflitos e disputas políticas pela conquista e manutenção do poder, assim como os seus limites e possibilidades. Por outro lado, deparamos com um *déficit* moral-normativo na teoria democrática agonística mouffeana. O presente capítulo se propõe a responder ao problema central deste trabalho de investigação, a saber: se a democracia radical agonística de Mouffe carece de uma base normativa para um projeto democrático agonístico.

Conforme visto, a teoria democrática agonística mouffeana rejeita as bases morais e normativas dos regimes democráticos contemporâneos. Diante disso, argumentaremos em defesa de uma “normatividade comum” como base para as democracias contemporâneas. Ademais, sustentaremos o projeto de uma “democracia agonística cosmopolita” como uma “forma de vida” (*Lebensform*) cujos valores liberais como liberdade, igualdade, tolerância, cuidado e respeito são compartilhados por todos os cidadãos engajados na arena política contemporânea, sem os quais não seria possível pensar a democracia.

O capítulo divide-se em três partes: na primeira, analisaremos a ideia de uma ética da democracia de Mouffe, inspirada no desconstrutivismo de Derrida e na psicanálise de Lacan. Consideramos a posição da teórica belga em defesa de um modelo de democracia radical agonística é insuficiente; na segunda parte, sustentaremos a ideia de uma normatividade comum, a partir das contribuições do segundo Wittgenstein. Para isso, focaremos em três tipos de normatividade: *política, jurídica e valorativa*. Por fim, na terceira parte, analisaremos a democracia agonística cosmopolita como uma proposta frente aos limites do modelo democrático agonístico de Mouffe.

### 4 Uma ética da democracia “sem moralidade” segundo Mouffe

Vimos que Mouffe desferiu críticas às abordagens democráticas deliberativas e consensuais de Rawls e Habermas. Ambos os teóricos concebem uma filosofia moral e

política de inspiração racionalista e universalista, centrada em uma concepção moral deontológica kantiana. Segundo Mouffe, o projeto de uma moralidade e normativa das democracias liberais como sustenta as teorias deliberativas é problemático, por rejeitar o “político” em sua dimensão antagonística, cujas relações de poder entre as identidades políticas são contingentes e acontecem sempre num campo precário das lutas políticas democráticas. Com isso, a teórica política belga advoga em defesa do “retorno do político” para o centro da arena política contemporânea.

Trataremos, a seguir, de aprofundar a noção da ética da democracia mouffeana como uma proposta *ético-política* em oposição à filosofia moral de inspiração kantiana e na epistemologia do Iluminismo, buscando analisar os limites de uma abordagem ética de Mouffe. A autora foi influenciada pela filosofia pós-moderna, principalmente, o *desconstrutivismo* de Derrida e a *psicanálise* de Lacan. Mouffe (2009, p. 129) esclarece que sua abordagem ético-política se aproxima de uma perspectiva *ético-particularista* pós-moderna em oposição à filosofia moral racionalista e universal da modernidade.

O pensamento pós-moderno discute alguns aspectos fundamentais da existência humana no mundo, a saber: *o desconhecido, o outro, a decisão, o conflito e a diferença*, etc. Consideramos tal posição de Mouffe problemática, por entender que a vida democrática exige uma base moral e normativa comum para a cidadania engajada nas sociedades contemporâneas. Diante disso, cabe levantar as seguintes indagações: será possível conceber uma ética pós-moderna e particularista como uma proposta política de enfrentamento da crise que atinge as democracias contemporâneas em todo mundo? Uma ética da democracia não exigiria uma base moral e normativa fundada em critérios de racionalidade e razoabilidade, ao invés de uma abordagem ética particularista inspirada no desconstrutivismo e na psicanálise? Em resposta a essas questões, sustentamos que a proposta de ética democrática de Mouffe é insuficiente para enfrentar os enormes limites e desafios das democracias contemporâneas.

Embora reconheça que a política democrática não esteja dissociada de aspectos éticos e morais, Mouffe considera que a relação entre ética e política deva ser tratada de maneira diferente, isto é, a partir de uma discussão aprofundada do “político” enquanto dimensão antagonística das lutas políticas contemporâneas. Para isso, a teórica política belga busca embasamento teórico no pensamento desconstrutivista de Derrida e na psicanálise de Lacan. Segundo Mouffe (2009, p. 135-137), o desconstrutivismo derridiano revela que o vocabulário da moral universalista kantiana, cuja universalidade dos imperativos morais é justificada de forma racional, é inadequado para se pensar a ética e a política contemporânea. Com isso, o

método de *desconstrução* pode ser considerado uma “hiperpolitização”, a indecidibilidade continua sendo inerente a toda decisão e o “caos” e a “instabilidade” são irreduzíveis e tratados como risco e chance.

Tendo em vista esclarecer a ideia de instabilidade e irreduzibilidade da vida política democrática contemporânea, Mouffe (2009, p. 137) analisa o enigma da “amizade verdadeira” em Derrida. Segundo ela, uma “amizade verdadeira” pode ser entendida como “arché” (*princípio*) ou “telos” (*fim*), que uma pessoa se empenha em atingir, mesmo sabendo que nunca poderia alcançá-la. Assim, uma “amizade verdadeira”, enquanto *arché*, pode ser inacessível em termos de um longo caminho a ser percorrido ou em termos de sua alteridade, que torna a amizade perfeita ou verdadeira. Ademais, uma “amizade verdadeira” não é inacessível apenas em relação ao *telos*, mas por ser inconcebível em toda a sua essência e, por conseguinte, em seu *telos*. De um lado, o *telos* permanece determinável e concebível e nunca pode ser atingido; e, de outro lado, esse mesmo *telos* permanece inacessível porque é autocontraditório em sua própria essência. Com isso, todo o *consenso* passa a ser visto como a estabilização de algo essencialmente instável, precário e caótico; e uma contínua estabilidade, nesse caso, significa o fim da política e da ética.

Discordamos das críticas de Mouffe à ideia de *consenso*, por considerar que uma democracia não sobrevive por muito tempo em meio à contínua instabilidade e caos. Ora, uma coisa é a sociedade democrática liberal não saber lidar e conviver bem com conflitos e dissensos saudáveis decorrentes de uma sociedade plural; a outra coisa é a superação de conflitos e instabilidades nocivas à sociedade democrática mediante a busca de consensos, em vista de uma convivência pacífica entre as pessoas e da sobrevivência das próprias democracias contemporâneas. Em outras palavras, dado que nem todo conflito e dissenso é agonístico, os governos democráticos devem superá-los, pois representam riscos para a democracia.

Um dos conceitos principais do desconstrutivismo derridiano é a noção de *decisão*, segundo a qual todas as decisões humanas ocorrem sempre em um terreno *indecidível*, contingente e precário de disputas políticas que estruturam as relações hegemônicas de poder. A *indecidibilidade* possibilita também ver a *diferença* como a condição de possibilidade de construção da unidade e da totalidade e, ao mesmo tempo, procura constituir os seus limites essenciais. Com isso, a construção de um ponto vista imparcial nas decisões políticas é vista como estruturalmente impossível. Discordamos das críticas de Mouffe à ideia de imparcialidade das teorias democráticas *deliberativas*, por considerar que os princípios de

imparcialidade e neutralidade são essenciais para a efetivação de políticas públicas justas em um Estado democrático constitucional.

Mouffe (2009, p. 130) considera que conceber uma *ética da democracia* pós-moderna requer problematizar a natureza da sociabilidade humana. Para ela, os filósofos iluministas cultivaram uma visão otimista do ser humano. Pois eles tratavam todas as formas de antagonismo e violência comportamental como fenômenos arcaicos humanos. Por outro lado, acreditam que a violência e a agressividade humana podem ser erradicadas mediante progresso civilizatório e desenvolvimento da sociabilidade pelo processo idealizado da *mimesis* (imitação).

René Girard (2000, p. 85-89) argumenta que o ser humano, desde a sua tenra idade, é dotado de apetites, instintos e um ambiente cultural no qual aprende imitando. A rivalidade mimética se revela quando uma criança começa a interagir com as outras, por exemplo, disputando o mesmo brinquedo. O desejo mimético consiste em desejar o mesmo objeto que se encontra no mesmo mundo, ou que pertença a outro mundo. Quanto mais valorizado é o objeto, maior a cobiça e, com isso, a atratividade mimética tende a crescer. Contudo, para que a *mimesis* se torne puramente antagonística, o objeto precisa desaparecer, ser dilacerado e destruído no conflito. Uma vez não havendo mais mediação entre os rivais, o conflito torna-se iminente. Dessa forma, à medida que a *mimesis* se converte em antagonismo, a tendência é que ela se torne cumulativa e passe a envolver vários membros de uma comunidade, até que o processo se volte contra o único antagonista remanescente: “o bode expiatório”.

Quando a culpa é transferida unicamente para um bode expiatório, o mecanismo de expiação encerra a crise. Com isso, a violência coletiva é direcionada para um único membro da comunidade, escolhido arbitrariamente para se converter num inimigo comum, e a reconciliação entre os membros dessa comunidade acontece em virtude da canalização da violência contra a vítima. Além da *mimesis* “má”, Girard reconhece também que a *mimesis* “boa” é mais relevante, pois sem ela:

[...] não haveria “mente humana, não haveria educação, nem transmissão de cultura”. Não obstante, é preciso enfatizar a *mimesis* “má”, pois sua realidade continua despercebida e é sempre negligenciada, tomada erroneamente por comportamento não mimético, até mesmo negada pela maioria dos pesquisadores e estudiosos (2000, p. 100).

Os pensadores iluministas levaram em conta apenas a parte boa do efeito da imitação, isto é, aquela ligada à *empatia* enquanto que os elementos associados à agressividade e hostilidade do comportamento humano foram esquecidos. Com isso, Girard revela a natureza

conflitante da *imitação*, da qual o fenômeno da agressividade e rivalidade humana não está dissociado, e que a ordem social sempre será ameaçada pela violência. Ao recusarem a dimensão antagonística da *imitação* durante o processo de socialização, os filósofos iluministas então fracassaram em sua tentativa de compreender a natureza complexa da reciprocidade humana.

Para Mouffe (2009, p. 133), ao impedir o reconhecimento de que a violência é constitutiva do homem, uma visão racionalista acerca da natureza humana, por assim dizer, torna as teorias democráticas *deliberativas* incapazes de compreender a natureza do “político” em sua dimensão de hostilidade e antagonismo. A partir dessa perspectiva, Mouffe considera que os liberais deliberativos e seus precursores não oferecem uma visão mais adequada da política. Para a autora, quando Rawls ou Habermas consideram que uma sociedade democrática bem-ordenada estabeleceu as condições necessárias para o desenvolvimento de uma democracia deliberativa, cujas decisões sobre as questões a respeito do interesse comum resultariam da deliberação pública livre e sem constrangimento, ambos os teóricos deliberativos estão menos dispostos a reconhecer o “lugar obscuro” do ser humano.

Mouffe critica as ideias de *autoafirmação* e de *autofundação* do Iluminismo. Nesse sentido, Blumenberg (2008, p. 379-380) argumenta que o Iluminismo traz consigo a ideia cartesiana sobre um novo começo absoluto e radical que teria como pressuposto, exclusivamente, a “autocerteza” do sujeito racional para quem a história podia converter-se em uma unidade sob o domínio de um método. Além disso, tal ideia pode compreender-se como a racionalização do que havia de racional na autocompreensão da racionalidade. Segundo Mouffe (2009, p. 134), embora fossem vistas como inseparáveis pelo Iluminismo, a ideia *autoafirmação* que representa o lado moderno do Iluminismo, e a ideia de *autofundação* que recoloca a posição absolutista medieval como tentativa de resposta a uma questão pré-moderna, não possuíam relação necessária entre elas.

Desse modo, longe de ser uma noção essencialmente racionalista do Iluminismo, a ideia de *autofundação* iluminista é um resíduo do absolutismo medieval. A ilusão da razão moderna consiste em acreditar que, depois de seu trabalho de libertação da teologia medieval, ela se sustentaria sobre suas próprias fundações. Para isso, o Iluminismo precisa abandonar a ilusão racionalista e reconhecer seus limites. Dito de outro modo, a razão moderna só irá se libertar de sua herança pré-moderna se reconhecer as implicações do pluralismo de valores (em sua versão nietzscheana e weberiana) e a impossibilidade de uma harmonia total.



Ao conceber uma ética da democracia pós-moderna e particularista que reconheça tanto os limites da razão quanto o pluralismo de valores próprios das sociedades modernas, Mouffe (2009, p. 134-135) se aproxima daquelas abordagens teóricas que dão tratamento “ético” em vez de “moral” à política, pois essas abordagens são, geralmente, mais receptivas tanto à retórica e à persuasão quanto à importância de se valorizarem as “diferenças”. Com isso, uma abordagem ética pós-moderna recusa tanto a necessidade de colocar limites ao pluralismo quanto a hegemonia da ideia de consenso.

Vimos que Mouffe se afastou tanto de uma visão ética das *virtudes* pré-modernas neo-aristotélicas, sustentadas por pensadores comunitaristas, como MacIntyre e Sandel, quanto das abordagens democráticas deliberativas e consensuais de Rawls e Habermas, que, ao defenderem a *reconciliação* como forma de lidar com conflitos e dissensos, contribuem para erradicar a natureza antagonística da política. Mouffe salienta que a violência e hostilidade são inerentes ao processo de sociabilidade humana e nenhum contrato social ou diálogo e entendimento entre os agentes pode erradicá-las da esfera política. Para ela, não é a recusa da violência e da hostilidade que coloca a política democrática em situação segura e tranquila. É por reconhecer um conjunto de tendências contraditórias nas relações sociais e trabalhar a fragilidade da ordem democrática que seremos capazes de compreender o aspecto conflitivo das democracias. Com isso, a questão a se considerar é como transformar o *antagonismo* potencial existente nas relações humanas em *agonismo*.

Mouffe está equivocada quando associa a negação da violência e hostilidade humana à recusa por parte das teorias democráticas deliberativas dos conflitos constitutivos das sociedades democráticas contemporâneas. Diante disso, cabe a seguinte indagação: será que destacar a violência e hostilidade humana é suficiente para uma sociedade democrática estável? Obviamente, que não. Consideramos que focar na violência e hostilidade humana sob o pretexto de domesticá-las em forma de agonismos, como faz Mouffe, é insuficiente para lidar com os problemas das democracias contemporâneas. Entendemos ser necessário recusar os conflitos violentos e destrutivos e, por sua vez, valorizar os conflitos políticos saudáveis e democráticos. Além disso, vale salientar também que não é possível recusar os *consensos* como forma de superação da instabilidade e caos decorrentes de uma ordem social violenta e injusta. Com isso, entendemos que os teóricos deliberativos têm razão quando consideram os conflitos violentos e agressivos danosos para o projeto de uma sociedade democrática justa e estável.

Além do *desconstrutivismo* derridiano, Mouffe se inspira também na psicanálise de Lacan. A ideia convencional de “bem supremo” ou “bem comum”, segunda perspectiva lacaniana, 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, p. 218). Segundo Lacan (2008, p. 22-23), a ética de Aristóteles é uma ética da formação do caráter e do hábito, do adestramento e da educação, enquanto 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, alguma coisa acontece como vacilação, o que demonstra que a experiência do inconsciente como fenômeno da descontinuidade é o *um* do 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, p. 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, p. 35).

Além das sucessivas concepções de bem e do pensamento ético tradicional, o problema final da filosofia moral tradicional consiste na incapacidade humana de dominar tal falha constitutiva com a qual a experiência humana está organizada. Tal impossibilidade Freud chamou de “Real”. Para Mouffe (2009, p. 138), a estratégia da ética da psicanálise consiste no reconhecimento simbólico da irredutibilidade do Real. Eagleton define:

O Real, em seu sentido mais positivo, entretanto, como fidelidade eterna à lei de nosso próprio ser, situa-se num estranho terreno para além dessa lei simbólica, razão porque tem o poder de cortar o nó mortífero de desejo e proibição que é o segredo obscuro da ordem simbólica. Exatamente por ser o desejo do Real, digamos, um desejo puro, o desejo em seu estado mais bruto, desejo por si mesmo, e não o desejo desses ou daquele bem supremo ou contingente, ele pode escapular da lei que intervém para punir todos esses anseios por objetos particulares, uma vez que, à sua maneira paranoide, a lei discerne em qualquer desses anseios inocentes uma ímpia sede da Coisa proibida (EAGLETON, 2010, p. 219).

A *ética da psicanálise do Real*, como podemos observar, busca deslocar a ideia de “bem comum” da ética aristotélica e a ideia de “dever” kantiana para o “terreno estranho” que se situa além da razão. Tal terreno estranho é “a fenda, o traço da abertura que faz surgir a ausência — como o grito não se perfila sobre o fundo de silêncio, mas, ao contrário, o faz

surgir como silêncio”; é o lugar da descontinuidade. Dito de outro modo, a ética da psicanálise rompe com a ética dos antigos, cujas regras do dever encontram soluções em torno da ética *teleológica* dos antigos; e com a ética *deontológica* dos modernos, cujas regras do *dever* são solucionadas em torno do princípio supremo da obrigação moral. A psicanálise introduziu um novo tipo de preocupação ética: a ideia de um sujeito “descentralizado” e “cindido”. Isso abre um leque de novas questões convergentes com o pluralismo democrático *agonístico*; e uma das questões importantes diz respeito à tradução dos efeitos do Real no marco de uma análise sócio-política (MOUFFE, 2009, p. 138-139).

Para Mouffe (2009, p. 139-149), há uma relação entre ética do Real e democracia. O Real não deve ser visto como o efeito de uma base profunda, mas operando no terreno próprio da constituição do social e sua forma de aparência, antagonismo e deslocamento não podem ser reduzidas a uma explicação positiva dessa mesma base. O Real, que é constitutivo do social, envolve geralmente um deslocamento necessário nas categorias da ontologia clássica. Com isso, novos objetos e novas relações sociais tornam-se pensáveis para além de uma compreensão racionalista da política.

Mouffe ressalta que uma ética da psicanálise do Real se empenha em criar uma nova forma de vínculo social que nos reconheça como sujeitos divididos. Visto que tal abordagem ética concebe tanto a multiplicidade de bens quanto a irredutibilidade do antagonismo e da violência, ela é considerada como adequada para o modelo de democracia pluralista. Com isso, é possível levantar algumas indagações: o que fazer com a violência? Como lidar com o antagonismo?

Numa democracia liberal pluralista, as questões surgirão sempre e nunca encontrarão uma solução final. Com isso, ao se recusar a reduzir a “filosofia política à filosofia moral”, Mouffe reconheceu a tensão irredutível entre igualdade e liberdade, a ética dos direitos humanos, a lógica política que implica o estabelecimento de fronteiras e a violência que ela implica. Isso significa reconhecer que o campo da política não pode ser reduzido a cálculos morais racionais, conforme uma perspectiva utilitarista, nem a deliberações e consensos, segundo abordagens deliberativas. Isso porque as escolhas políticas sempre exigem tomadas de decisões em um campo sempre contingente, precário e indecível. Diante disso, Mouffe considera que reconhecer o paradoxo democrático contemporâneo só é possível mediante a recusa da ilusão de uma possível reconciliação entre ética e política para se chegar a um acordo com as interrogações intermináveis da política pela ética.

Entendemos que a *ética da democracia* pós-moderna de Mouffe, cujos fundamentos

teóricos, conforme vimos, são formados pela filosofia *desconstrutivista* de Derrida e pela *psicanálise* de Lacan, é insuficiente como proposta ética que orienta a práxis da cidadania engajada na arena contemporânea. Diante disso, umas das hipóteses que sustenta a forte rejeição da autora à moralidade e normatividade para a democracia, se deve ao temor de que essa base possa essencializar e normalizar as relações sociais e políticas entre as identidades coletivas. Com isso, cabe levantar as seguintes indagações: será que uma base moral e normativa, cujas as regras funcionariam como guia para orientar a praxis dos agentes engajados nas sociedades democráticas contemporâneas, de fato, compromete 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?

Ao priorizar a ideia de uma ética da democracia, a partir de uma perspectiva de ética psicanalítica do Real, Mouffe se limita tão somente a fazer um diagnóstico da violência e hostilidade humana sem se aprofundar nas discussões acerca de uma proposta ético-normativa frente a tal problemática. Com isso, cabem as seguintes indagações: será que situar a democracia em um nível ético-político, como fez Mouffe, sem definir quais as normas e regras constitutivas de um jogo político democrático, é suficiente para construir relações políticas saudáveis entre cidadãos engajados na arena política contemporânea? Em outras palavras: é possível conceber uma ética da democracia sem uma base “normativa comum”?

Conforme já vimos, Mouffe não avançou em sua tentativa de oferecer uma proposta ético-política para um modelo de democracia agonística. Por outro lado, outros teóricos *agonísticos*, como Connolly, Honig e Tully, ao tornarem explícitos alguns princípios fundamentais para o *agonismo* democrático, avançaram mais na tentativa de encontrar propostas ético-políticas democráticas, com vistas a orientar a ação da cidadania democrática contemporânea.

Connolly concebe um *ethos da responsabilidade crítica* frente às relações ambíguas entre os novos movimentos e os padrões de juízos políticos “congelados” das identidades hegemônicas, assim como as diferenças intrasubjetivas e intersubjetivas intrinsecamente implicadas neles. O autor reconhece também a importância de se cultivar um *ethos do respeito agonístico*. Desse modo, a responsabilidade crítica passa a ser vista como um “lubrificante indispensável da pluralização política” (1995, p. xvii). Connolly defende uma *sensibilidade ética* que tenha como ponto de referência o pensamento genealógico de

Nietzsche e Foucault. Segundo ele, ambos os pensadores reconhecem que a genealogia da moral e o cultivo da resistência contra o ressentimento existencial, quando buscados juntos, desenvolvem um tipo de “sensibilidade mais nobre e generosa entre as pessoas” (CONNOLLY, 1993, p. 143-144). Connolly observa que Nietzsche e Foucault estão envolvidos seriamente com a genealogia da experiência humana estabelecida e com a aplicação de tecnologias do “eu”, segundo uma perspectiva foucaultiana do “cuidado de si”. Assim, por um lado, Nietzsche valoriza a importância da luta ética contra o ressentimento humano; e, por outro lado, Foucault realça a importância da politização da sensibilidade ética.

Desse modo, uma sensibilidade ética pós-nietzscheana, em primeiro lugar, deve se esforçar em expor os artifícios das identidades hegemônicas e as definições das alteridades através das quais elas impulsionam as suas certezas. Em segundo, deve desestabilizar os códigos de ordem moral com os quais constituem as identidades em seu conjunto, no quais estão cristalizados os elementos de ressentimentos nas construções das diferenças. Em terceiro, deve cultivar a generosidade, ou seja, um “*pathos* da distância”.

Nessa mesma perspectiva, Honig defende uma “teoria da virtù” inspirada no pensamento de nietzscheano. Para ela, Nietzsche nos ajuda a enfrentar os enganos e inconsistências que as teorias das virtudes da política oferecem como sistema de valores. Para ela, a virtù nietzscheana desperta em nós a “inimizade com a ordem”. Tal ordem moral que se esforça por estabilizar e naturalizar as relações políticas dos agentes como expressões sistêmicas da justiça ou do *telos* de uma comunidade e que insistem em negar e subjugar todas as formas de resistência à opressão dentro da comunidade política. Honig (1993, p. 3-4) argumenta que a ordem política e moral trabalham instrumentos cotidianos de manutenção da disciplina mediante práticas de responsabilidade, respeito e autodisciplina contra toda forma de divergência, dissenso e resistência. Ela considera a genealogia de Nietzsche uma importante ruptura da ordem moral e política vigente ao desmascarar o sentido transcendente e extraordinário dessas práticas na vida ordinária. Conforme uma perspectiva nietzscheana, as práticas morais e políticas dos agentes são constitutivas do ser humano. Com isso, o trabalho genealógico de Nietzsche não representa apenas a negação ou desconstrução da ordem moral e política estabelecida, pois as rupturas provocadas pela virtù nietzscheana criam espaços novos de possibilidades para uma nova tábua de valores em uma dimensão positiva que ocupará o espaço das virtudes como excelência moral e política.

Honig (1993, 3-4) aponta as diferenças entre as concepções nietzscheana e arendtiana de *virtù*. Para ela, Arendt se afasta de Nietzsche ao conceber a *virtù* como a “excelência da

fundação política”. Enquanto o pensador alemão desmascara qualquer fundamentação extraordinária da vida ordinária, Arendt reconhece a fundação da ação política como um momento extraordinário, uma ação “virtuosa”, uma “ação em concerto”. Honig considera a concepção de *virtù* arendtiana mais institucional e política do que a nietzscheana, pois sua função consiste em desempenhar um tipo de transvalorização de valores que devem ser incorporados pelos agentes como rupturas e incertezas. Isso constitui um desejo genuíno e desconfortante da política democrática moderna. Por fim, se as teorias tradicionais da virtude deslocam a política, limitando o seu campo de ação aos aspectos burocrático, administrativo, jurídico ou comunitarista, as rupturas e incertezas da política democrática contemporânea tornam a “teoria da *virtù*” mais condizente com as teorias democráticas agonísticas.

Em suas críticas contra as formas de constitucionalismo na teoria política moderna, Tully foi influenciado pelo segundo Wittgenstein. Vimos que o autor desenvolveu uma concepção de *diálogo agonístico*, a partir das contribuições da noção wittgensteiniana de “seguir regras” nas *Investigações filosóficas* para o debate acerca da luta por reconhecimento dos povos aborígenes e indígenas. A partir dessa perspectiva, o autor desenvolve a sua concepção ética do *diálogo recíproco e do respeito mútuo*. Trata-se de uma visão ética baseada no diálogo cívico e negociação agonística, cujo princípio fundamental é *audi alteram partem* (*escutar o outro lado*). Com isso, o autor aponta caminhos éticos numa relação dialógica de negociação cívica que os cidadãos engajados devem percorrer na arena política contemporânea. Melhor dizendo, Tully sustenta uma visão ética normativa que orienta o diálogo e a negociação entre os cidadãos-cidadãos através de uma relação horizontal e não-transcendental. Conforme o autor observou: “os acordos sobre normas de reconhecimento são sobrepostos mais do que transcendentais” (2008a, p. 181). Tais acordos não estão em conformidade com o ideal de consenso, mas são ajustamentos contextuais, negociados e provisórios.

Vale lembrar que a filosofia do segundo Wittgenstein oferece contribuições relevantes para a teoria política de Mouffe, principalmente em suas críticas à perspectiva racionalista e universalista do racionalismo do pensamento político moderno. Ademais, a autora recusa uma base moral e normativa da filosofia política democrática contemporânea. Consideramos a proposta de uma ética da democrática mouffeana insuficiente para um devido tratamento dos desafios democráticos contemporâneos. Ademais, não concordamos também com a leitura particularista das noções filosóficas Wittgensteinianas feitas pela teórica política belga, por entender que a filosofia de Wittgenstein deve ser considerado no contexto de uma

investigação filosófica mais ampla que se caracteriza como *gramatical*.

Conforme vimos, o objetivo principal do presente trabalho de investigação é mostrar que Mouffe está equivocada, pois as regras do jogo político democrático requerem um tratamento mais profundo do que apenas focar nas disputas democráticas agonísticas no campo adversarial da política. Norval tem razão quando salienta que alguns teóricos políticos contemporâneos têm questionado Laclau e Mouffe de maneira explícita ou implicitamente, por eles não terem desenvolvido de modo apropriado um modelo de democracia *substantiva*. Em outras palavras, faltam à democracia radical agonística de Mouffe aqueles elementos constitutivos “de um programa político específico, um *blueprint* para uma política democrática radical, para preencher a lacuna entre ‘a incompletude do social’ e o argumento para uma política democrática de emancipação” (NORVAL, 2007, p.153-154).

O objeto principal deste capítulo visa preencher a lacuna no pensamento político, ao propor a ideia de uma “normatividade comum” para a democracia contemporânea, assim como o projeto de uma democracia agonística cosmopolita, a partir das contribuições do segundo Wittgenstein. Na próxima seção, trataremos sobre essa questão.

#### 4.1 Uma “normatividade comum” para a democracia

Contra a perspectiva desconstrutivista e particularista da ética da democracia de Mouffe, argumentaremos em defesa da ideia de uma “normatividade comum” como base para as democracias contemporâneas, a partir das contribuições do segundo Wittgenstein. Para isso, sustentaremos que a democracia constitui uma “prática social” ou “forma de vida” que, por sua vez, possui uma *gramática profunda* cujas normas são regidas por regras da linguagem que orientam o agir da cidadania engajada na arena política contemporânea. Aqui, discordamos da leitura empírica e factual da filosofia wittgensteniana feita por Haller. O autor argumenta que a filosofia do segundo Wittgenstein não é uma investigação transcendental, mas que se ocupa com *fatos* da experiência humana.

São os *fatos* da experiência que, às vezes, embora nem sempre, levam novos conceitos. Não exatamente quaisquer fatos, mas nossas ações, aqueles fatos que servem de base para a nossa compreensão. Se não houvesse concordância na ação, não haveria também conceitos comuns, e portanto nenhum conceito. Posto que a solução individualista-sensacionalista, aquela de um esquema conceitual privado, fora de questão por razões lógicas, assim também a construção de uma sociedade ou costume não seria possível. Em algumas passagens, Wittgenstein toma muito claramente a ofensiva contra a tendência a ler uma condição transcendental fora das

indicações de uma conformidade real, factual, e entre seres humanos (HALLER, 1990, p. 129).

Apesar de Wittgenstein, em certo sentido, ter tratado da realidade factual da vida, não é possível ignorar que os jogos de linguagem são tecidos pelas regras da gramática na vida cotidiana e que constituem as condições de possibilidade do horizonte de sentido humano. Dessa forma, discutiremos as implicações da filosofia wittgensteiniana para a democracia como forma de vida, a partir de uma perspectiva filosófica transcendental da gramática enquanto condição de possibilidade de pensar e agir humano no mundo. Vale lembrar que atualmente alguns intérpretes buscam abstrair do segundo Wittgenstein algumas implicações para a política contemporânea.<sup>40</sup>

Dado que o objetivo de nossa investigação é compreender o sentido da gramática profunda da democracia agonística cosmopolita contemporânea, tomaremos como ponto de partida a diferença entre *gramática de superfície* e *gramática profunda*, contida nas *Investigações filosóficas*.

No uso de uma palavra podia distinguir-se uma “gramática de superfície” de uma “gramática profunda”. Aquilo que no uso de uma palavra é imediatamente registrado por nós é o seu modo de aplicação na *construção da frase*, por assim dizer a parte dos seu uso que se pode captar com o ouvido. — E agora compara a sua gramática profunda da palavra “intencionar” com aquilo que a sua gramática de superfície nos deixaria conjecturar. Não é de admirar que se ache difícil saber-se onde se está. (PI § 664).

Nessa passagem, Wittgenstein diferencia entre a *gramática de superfície*, cujo uso dos termos e expressões da linguagem não considera o contexto mais amplo vida humana, da *gramática profunda* que leva em conta a aplicação das regras da linguagem de maneira mais ampla e profunda na vida cotidiana. Backer e Hacker (2009, p. 58-59) argumentam que uma gramática tradicional descritiva do linguista, no segundo Wittgenstein, analisa as partes constitutivas de um idioma específico como os nomes, os verbos, os adjetivos e advérbios, e as conjugações verbais regulares e irregulares. Já a gramática filosófica é muito mais completa, profunda e inclusiva. Por um lado, enquanto a gramática descritiva de uma língua preocupa-se em analisar as formas e as estruturas de um idioma particular; a gramática

---

<sup>40</sup> Em *The grammar politics: Wittgenstein and political philosophy*, editado por Cressida J. Heyes, há uma coletânea de artigos de intérpretes wittgensteinianos que discutem as implicações do pensamento do segundo Wittgenstein para a filosofia política contemporânea. Ela é dividida em quatro partes: a primeira trata de Wittgenstein e método; a segunda de uma política wittgensteiniana; e a terceira de Wittgenstein aplicado. Cf. *The grammar politics: Wittgenstein and political philosophy*. In: HEYES, C.J (ed.). Ithaca & London: Cornell University Press, 2003, p. vii-viii.



filosófica, por sua vez, leva em consideração as formas compartilhadas de muitas linguagens na vida humana. Por exemplo, enquanto uma “gramática linguística” classifica como nome, “sentimento”; e como verbo, “sentir”; uma “gramática filosófica”, por outro lado, cria diferentes classificações dos usos de termo “sentimento” e seus cognatos, a saber, palavra para uma *sensação* (sentir *dor*), para uma *percepção tátil* (sentir o *áspero*), para uma *emoção* (sentir *raiva*), para o estado de *humor* (sentir *alegria*), para uma *inclinação* (pôr-se para *fora*), para um *palpite* (sentir que vai dar *tudo certo*).

Desse modo, ao contrário do gramático, que se preocupa com as normas e regras gramaticais de uma língua particular, por sua vez, o filósofo se preocupa em dissolver problemas filosóficos e, com isso, resolver confusões linguísticas sobre as nossas percepções e compreensões do mundo. Isso ocorre quando ele procura clarificar, organizar e contrastar as diferentes regras para o uso de palavra/sensação e palavra/percepção. Em síntese, é possível afirmar que o gramático traz consigo uma preocupação relativamente menor com análise sintática e o significado dos usos termos e expressões de uma linguagem particular enquanto que o filósofo está ocupado em esclarecer o sentido das proposições linguísticas e sua relação com a forma de vida humana em seu conjunto. Como uma forma de vida humana, é possível sustentar que o fenômeno humano da linguagem constitui o “pano de fundo” contra o qual uma democracia liberal se sustenta. Gostaríamos de salientar que, de um ponto de vista wittgensteiniano, uma investigação filosófica sobre a democracia

é como se o nosso olhar tivesse que *penetrar através* dos fenômenos: mas a nossa investigação não se dirige para os *fenômenos* mas, poder-se-ia dizer, para “*possibilidade*” dos fenômenos. Isso significa que o trazemos à consciência são os *gêneros de proposições* que fazemos acerca dos fenômenos [...]. Por isso a nossa investigação é uma investigação *gramatical*. E esta investigação ilumina o nosso problema por afastar uma possível má-compreensão que diz respeito ao uso de palavras, provocada, entre outras coisas, por certas analogias entre formas de expressão em domínio diferentes da nossa linguagem [...]. (PI § 90).

Do mesmo modo, a nossa investigação filosófica não se constitui como uma pesquisa empírica acerca do regime político que denominamos democracia, mas sobre as condições de possibilidade do fenômeno da vida democrática como uma forma de vida humana que, por sua vez, possui uma gramática profunda. Assim, uma discussão acerca da normatividade da democracia, a partir da perspectiva wittgensteiniana, constitui uma investigação *gramatical*. Em outras palavras, um trabalho de investigação filosófica sobre a democracia não é uma pesquisa empírica da realidade efetiva do jogo político democrático, à maneira das ciências políticas e sociais, mas trata-se de uma investigação sobre as condições de possibilidade da vida democrática contemporânea.

Alguns intérpretes buscam abstrair das noções filosóficas wittgensteinianas algumas implicações políticas para a efetiva realização do jogo político democrático contemporâneo. Gostariamos de lembrar que uma das teóricas políticas pioneiras nesse trabalho de investigação é Hanna Pitkin. Para a autora, “o que Wittgenstein oferece é uma *técnica*, uma nova maneira de fazer mais do que sempre tomamos como garantia; uma nova maneira de ver o que está escondido mais do que estamos acostumados” (JOHANNIS, 2016, p. 103). Tal técnica centrada na linguagem é relevante para uma investigação filosófica acerca da política democrática das sociedades contemporâneas.

Em *Wittgenstein and Justice*, um dos temas centrais tratados por Pitkin (1993, p. 169-170) é o conceito de *justiça*. Para isso, a autora analisa o diálogo entre Sócrates e Trasímaco, no primeiro livro da *República* de Platão. Assim, por um lado, Trasímaco defende que a “justiça é simplesmente o interesse do mais forte”; e, por outro lado, Sócrates não oferece uma resposta acabada sobre a questão da justiça, mas busca formulá-la de maneira diferente. Desse modo, a sua proposta pode ser resumida, rigorosamente, da seguinte maneira: “justiça consiste em cada um tenha e faça o que lhe resulte mais apropriado”.

Diante disso, é possível reconhecer duas orientações enquanto análise política: uma *empírica* e outra *normativa*. Sendo que a análise *empírica* da política, por um lado, busca descrever, explicar e provar sistematicamente os acontecimentos a partir de uma investigação científica da sociedade. Por sua vez, a análise *normativa* não descreve nem explica a realidade da vida social e política, mas pertence ao que é próprio do campo da religião, da filosofia e da ética. A partir daí, Pitkin (1993, p. 177) considera que Sócrates se preocupou com o *dever ser* enquanto que Trasímaco com o *ser*. Em outras palavras: o primeiro está preocupado com as normas que definem como deve ser a *justiça*; ao passo que o segundo, se preocupa em descrever e explicar os fatos empíricos, ou seja, o que significa comportamento justo ou injusto do governante.

Alguns intérpretes que investigam a possibilidade de uma abordagem normativa e ética para a vida política democrática limitam a filosofia do segundo Wittgenstein a duas posições, a saber, o *naturalismo* e o *convencionalismo*. Discordamos dessas duas leituras reducionistas da filosofia wittgensteiniana, por considerar que ela deve ser compreendida dentro de uma visão panorâmica da linguagem. Entendemos que a filosofia do segundo Wittgenstein encontra-se para além do naturalismo e convencionalismo. Diante disso, assumiremos uma posição intermediária, isto é, uma visão *gramatical* no sentido *transcendental*. Em primeiro lugar, porém, discutiremos o *naturalismo*.

Por naturalismo entende-se “a visão de que os nossos conceitos têm ou, deveriam ter, fundamentos nos fatos do mundo natural e nas capacidades naturais humanas” (BEVIR; GALIŠANKA, 2016, p. 11). Em outras termos, os argumentos naturalistas apelam para as capacidades naturais dos seres humanos e outros fatos associados ao mundo da natureza e ao mundo humano e, mediante isso, chegarem a conclusões normativas. Desse modo, a partir de uma visão naturalista, “uma filosofia política wittgensteiniana teria que lidar com a multiplicidade do modo em que a política entra na vida de um animal que usa a linguagem” (JANIK, 2003, p. 100). Com isso, os intérpretes wittgensteinianos naturalistas recorrem cada vez a argumentos normativos para explicar que as práticas da vida humana podem justificar a transição dos fatos para valores.

De fato, em algumas passagens das *Investigações filosóficas* e *Da Certeza*, é possível entrever algumas posições naturalistas da filosofia wittgensteiniana. Conforme veremos, a seguir: “seguir uma regra é análogo a obedecer uma. É-se para isso adestrado e reage-se de uma determinada maneira. Mas se, que à ordem que ao adestramento, uma pessoa reage de *uma* maneira, outra pessoa reage de outra maneira, etc” (PI § 206); “só de pessoas vivas e do que lhes é semelhante (com comportamento semelhante) se pode dizer que têm sensações; que vêem; que estão cegas; que estão surdas; que estão cegas, que estão conscientes ou que estão inconscientes” (PI § 281); “a expressão *jogo* deve realçar o fato de que falar uma língua é atividade ou uma forma de vida” (PI § 23); “é na *linguagem* que as pessoas concordam, não se trata de concordância de opiniões, mas de formas de vida (PI § 241); “quero considerar aqui o ser humano como animal: como um ser de condição primitiva (OC § 475); “a criança aprende a reagir de certo modo; e se ela agora reage assim, com isso ela não sabe algo” (OC § 535).

Todavia, a dicotomia *fatos-valores* do *Tractatus* continua presente nas *Investigações filosóficas*. Conforme Wittgenstein, os *fatos* são constitutivos do mundo físico cujo espaço é formado por conexões lógicas e regido pelas leis da natureza. Esse mundo dos fenômenos empíricos, portanto, é objetivo de investigação das ciências da natureza como “Teoria da Evolução” de Darwin e as “Teorias da Física Mecânica” de Newton ou “Teoria da Relatividade” de Einstein. Já no campo dos *valores*, situam-se a moralidade, a ética, a religião e a estética. Trata-se de valores constitutivos de sentido da vida humana. Dito de outro modo, no *Tractatus*, Wittgenstein sustenta que tanto os valores quanto as questões concernentes ao “sentido (*Sinn*) do mundo,” “Deus” e “os mistérios da existência” estão “fora do mundo” e separados das proposições sobre “o que ocorre” ou “o que é o caso” (TLP, 1\*). Com isso, “é

impossível haver proposições sobre ética” ou que a ética possa “ser expressa em palavras”. Isso porque o exprimível ou *dizível* representa o estado de coisas do mundo que cumpre as condições do *sentido* (*Sinn*); ao passo que o inexprimível ou *místico* pertence ao campo dos valores constitutivos do mundo humano. Melhor dizendo: ética, moral, religião e estética, para Wittgenstein, se *mostra* (*zeigt*) na própria vida humana. Tais questões não podem ser objeto de investigação das ciências ou de doutrinas filosóficas especulativas. Assim, a pretensão da filosofia e da ciência de fundamentar as questões do campo dos valores como a moralidade, ou ainda, questões do âmbito da religião, com a pergunta “quem é *Deus*”, levam a contrassensos. Desse modo, Wittgenstein esclarece que “mesmo quando todas as coisas possíveis da ciência fossem resolvidas, os problemas da vida ficariam ainda por tocar. É claro que não haveria mais questões; e essa é a resposta” (TLP 6.52).

Nas *Investigações filosóficas*, a preocupação central de Wittgenstein é com o uso das expressões e sentenças no interior de um sistema linguístico. Como observou Gunnell (2016, p. 50-52), embora o *Tractatus* não tenha a dizer acerca das verdades da ética, a partir de uma perspectiva filosófica enquanto doutrina ou investigação científica sobre o mundo natural, as *Investigações*, por sua vez, possibilita uma certa abertura para uma investigação normativa na qual as questões éticas se manifestam nos conceitos de “jogos-de-linguagem” e “forma de vida”. Ambas as noções filosóficas wittgensteinianas são fontes e receptáculos de normatividade. Em primeiro lugar, vale notar que a normatividade está presente na manifestação da própria linguagem e nas convenções que informaram o fenômeno social; em segundo, a proposta de uma investigação filosófica não visa determinar o que está envolvido na representação do “mundo”, mas em como representar o sentido da linguagem em cujo viver humano no mundo se manifesta em várias práticas sociais.

Com isso, a tarefa da filosofia é fazer *terapia gramatical*. Sendo uma atividade terapêutica, portanto, a função da filosofia consiste em constatar que as questões ético-normativas estão no fundo de nossa linguagem e, mediante isso, buscar descrevê-las. Em outras palavras, uma investigação filosófica wittgensteiniana continua a ter mesma natureza do *Tractatus*, só que “agora sob o nome de “gramática filosófica” que consiste, basicamente, no esclarecimento das regras de uso das expressões e sentenças no interior de sistemas linguísticos” (DALL’AGNOL, 2011, p. 29). Desse modo, consideramos que a tarefa da filosofia não é explicar à maneira das ciências da natureza as conexões lógicas entre os fatos do mundo natural e os valores humanos, como sustentam os intérpretes wittgensteinianos

naturalistas, mas elucidar e esclarecer o sentido da gramática profunda que é constitutiva da “forma de vida” humana.

Segundo Bevir e Gališanka (2016, p. 12), apelar para as capacidades humanas nos levam a sustentar dois argumentos normativos: por um lado, o argumento *fraco* sustenta que as teorias, práticas ou estruturas conceituais são incompatíveis com os fatos sobre os seres humanos; por outro, o argumento *forte* argumenta que os fatos sobre os seres humanos exigem teorias, práticas particulares ou estruturas conceituais. Nesse sentido, os escritos do segundo Wittgenstein se aproximam de um argumento fraco. A partir dessa perspectiva, as noções filosóficas wittgensteinianas servirão de “centelhas” para a emergência do debate sobre o naturalismo ou ainda a tentativa de se chegar a conclusões normativas sobre as reivindicações humanas e os propósitos humanos no mundo. Por isso, os teóricos wittgensteinianos apelaram para os fatos sobre os seres humanos.

Dado que Wittgenstein não desenvolveu sistematicamente uma teoria sobre forma de vida humana, alguns teóricos procuram estabelecer conexões entre fatos e visões normativas. Bevir e Gališanka (2016, p. 11) argumentam que o conceito de forma de vida constitui um dos aspectos dignos de nota no pensamento do segundo Wittgenstein para uma abordagem naturalista. A partir da interpretação do parágrafo 241, de *Investigações filosóficas*, a saber: “é na *linguagem* que as pessoas concordam, não se trata de concordância de opiniões, mas de formas de vida” (PI § 241), os teóricos naturalistas wittgensteinianos argumentam que, uma vez que os seres humanos compartilham as mesmas capacidades naturais e concordam em forma de vida, então seria possível investigar o que é uma forma de vida humana e qual a sua relevância para uma investigação normativa.

Segundo Gališanka (2016, p. 152-154), teóricos wittgensteinianos como Toulmin, Ascombe e Foot buscaram elaborar suas próprias abordagens naturalistas. Segundo esses autores, é possível estabelecer uma conexão lógica entre fatos e valores. Contudo, os argumentos éticos e políticos não necessariamente tomam a forma de um raciocínio dedutivo aristotélico com suas premissas maior, menor e conclusão. Em *The Uses of Argument* (1958), Toulmin revela que os raciocínios normativos não tomam uma forma dedutiva como: “premissa maior, premissa menor e conclusão”. Melhor dizendo, o autor faz objeção à noção de “lugar privilegiado” atribuído aos argumentos dedutivos e suas implicações lógicas (1958, p. 96). Para ele, o lugar privilegiado dos raciocínios dedutivos está enraizado justamente na crença de que existe lacuna entre “fatos-valores”. Portanto, nós percebemos tal “abismo lógico” por acreditar que todos os argumentos são dedutivos e governados por implicações.

Em *The Place of Reason in Ethics* (1950), Toulmin realça que o debate sobre ética constitui parte de raciocínios éticos, ou seja, trata-se de uma situação na qual “passamos das razões factuais para conclusões éticas”. Assim, por não assumir uma forma de raciocínio dedutivo, Toulmin denomina a forma de raciocínio ético-normativo “inferência avaliativa” (1950, p. 38). Nesse tipo de raciocínio, nós perguntamos se as razões são suficientemente seguras e relevantes para chegarmos a conclusões éticas e, mediante isso, avaliarmos as razões para uma tomada de decisão. Gališanka observa que Toulmin não tratou explicitamente sobre raciocínios normativos, mas que suas observações sobre a natureza dos raciocínios em geral podem ser ampliada à investigação normativa. Para Toulmin, todos os argumentos possuem estruturas específicas, mas apelam para dados que podem ser sustentados com segurança como, por exemplo, a conclusão normativa: “Eu devo a mercearia”, se sustenta no fato de que “O dono da mercearia me vendeu batatas”. Aqui, a segurança que temos é a crença na ação humana de “comprar” e “vender”. Dado que o dono de uma mercearia me vendeu batatas, logo, tenho a obrigação de pagar-lhe.

Em sua abordagem naturalista, Ascombe focou nas práticas humanas particulares. Para ela, não é inteligível uma pessoa querer qualquer coisa. Há limites para isso. Ao adotar uma perspectiva wittgensteiniana, Ascombe estabeleceu conexões entre o “querer” e outros conceitos. Aqui podemos tomar como exemplo, o “querer” conectado ao conceito de “dar”. Assim, se “um indivíduo expressa o seu desejo por um alfinete, então lhe é dado um alfinete para fazer algo com ele. Todavia, não é possível dizer de forma inteligível se esse indivíduo desejou verdadeiramente o alfinete. Com isso, observa Ascombe, nem todo desejo humano é inteligível. Melhor dizendo: não é possível imaginar o que uma pessoa faria com o objeto de seu desejo. Isso porque quando se trata de seres humanos alguns desejos são ininteligíveis. Assim como o exemplo do alfinete, o desejo se aplica também a outras áreas da vida humana. Sem um pano de fundo especial, algumas ações seriam ininteligíveis enquanto ações humanas particulares.

Segundo Gališanka (2016, p. 166), semelhantemente a Anscombe, Foot argumenta que as emoções humanas são inteligíveis somente se tiverem conexões plausíveis com as atividades humanas ou coisas. Para isso, a autora toma, como exemplo, o objeto do “orgulho”. Assim, o objeto do orgulho é algo visto, de alguma maneira, (a) como próprio do homem, e (b) como um tipo de desenvolvimento ou de vantagem, sem o qual não é possível descrever o objeto do orgulho. Desse modo, uma pessoa só pode ter orgulho de um determinado “mar”, por exemplo, se, e somente se, o pano de fundo desse orgulho for providenciado. Por exemplo,

se o “mar” é o mais “limpo da região” e que isso se deve aos esforços dessa mesma pessoa. Sem esse pano de fundo, o sentimento de orgulho humano de um “mar” se torna ininteligível.

Apesar dos argumentos contrários aos privilégios concedidos às implicações da lógico-dedutiva aristotélica, Gališanka (2016, p. 160) observa que alguns argumentos normativos podem e devem ser dedutivos. Foot considera que a aplicação correta do termo “rude”, por exemplo, pode resultar em uma inferência lógica. Assim, seria contraditório negar a conclusão de que uma pessoa é “rude” e afirmar, ao mesmo tempo, que o critério de “rudeza” foi satisfeito. Por exemplo, se uma pessoa fechar a porta na frente de alguém [P], é um critério para “rudeza” [R], então seria impossível afirmar que a pessoa fechou a porta [P] e negar que a sua ação foi “rude” [ $\sim$  R]. Com isso, a partir da satisfação do critério “se P é verdadeiro, então é impossível afirmar P enquanto nega R”. Aqui, temos o exemplo de uma premissa da qual uma conclusão avaliativa pode ser deduzida.

Para Gališanka (2016, p. 166-167), Rawls também discutiu a moralidade à luz do naturalismo. O filósofo liberal estadunidense concebeu a moralidade como uma forma de vida ou, ainda, como o aspecto de uma forma de vida. Assim, Rawls considerou a moralidade como um todo, um fenômeno natural, um complexo de pensamentos e um conjunto de sentimentos e ações contínuas com outros aspectos da forma de vida humana. Para ele, é por causa de suas tendências naturais que o ser humano encontra, na realidade da vida ética e política significativa e particular, a tendência de reconhecer os outros seres humanos como pessoas e não como coisas. Tal tendência é decorrente das capacidades cognitivas básicas humanas. Com isso, a partir de uma perspectiva wittgensteiniana, Rawls examina a conexão entre visão moral e emoções. Desse modo, o filósofo estadunidense argumenta que uma visão moral é inteligível se, e somente se, estiver conectada com as emoções e sentimentos, e o que não pode ser conectado com essas atitudes naturais não pode ser considerada realmente moralidade.

Stevenson considera que afirmações normativas nunca estabelecem relações lógicas. Com isso, as razões de uma pessoa nunca deveriam implicar em expressões de “aprovação” ou “desaprovação”, porque expressões desse tipo traduzem uma “relação entre o significado emotivo e o uso dinâmico das palavras” (STEVENSON, 1937, p. 23). Stevenson sustenta que fatos empíricos não são bases indutivas das quais problematicamente seguem os juízos éticos. Isso significa que desacordos normativos jamais seriam logicamente resolvidos apelando simplesmente para afirmações factuais, pois desacordos representam atitudes humanas, ao passo que afirmações factuais apenas descrevem os problemas em questão.

Gališanka (2016, p. 169-170) observa que, ao procurarem chegar a conclusões normativas particulares, a partir de uma visão naturalista, Ascombe e Foot não recorreram aos conceitos da filosofia do segundo Wittgenstein, mas apelaram para outros filósofos como Aristóteles, por exemplo. Com isso, ao tratarem da função do ser humano e se limitarem tão somente ao alcance das práticas humanas inteligíveis, ambas as filósofas wittgensteinianas apelaram para o conceito de “necessidade” e de “função”. Por um lado, Ascombe focou no conceito de “necessidade” extraído de sua interpretação aristotélica. Para ela, uma pessoa que “necessita” de certas coisas tem as mesmas características de um organismo vivo no meio ambiente que visa ao seu próprio florescimento. Dessa forma, uma pessoa seria capaz de fazer inferências, a partir da maneira como os seres humanos são dotados de virtudes específicas necessárias para o seu florescimento. Foot apelou também para argumentos aristotélicos em vista de alcançar conclusões normativas. Assim, o retorno à filosofia de Aristóteles releva que o naturalismo wittgensteiniano foi insuficiente para uma discussão sobre questões éticas e políticas, bem como para uma tomada de posições sobre questões particulares.

Embora a filosofia wittgensteiniana seja rica em elementos naturalistas, consideramos que não é possível dizer que o filósofo vienense defenda uma posição naturalista. Ademais, gostaríamos de acrescentar que Wittgenstein não sustenta uma perspectiva filosófica particularista, como Ancombe e Foot defendem. As posições particularistas e naturalistas das autoras têm influência de Aristóteles. Em outras palavras, Wittgenstein não inspirou tradições políticas ou visões políticas particulares no sentido ético-político. Com isso, é possível apenas falar de abordagens wittgensteinianas para uma investigação normativa, mas não para o pensamento político. O naturalismo contrasta com *convencionalismo*.

O convencionalismo sustenta a tese de que nossas reivindicações, observações ou estruturas conceituais que adotamos sejam por razões de conveniência ou organicamente estabelecidas pela vida da comunidade são resultados de convenções historicamente construídas para soluções de problemas conceituais humanos. A *convenção*, nesse sentido, “é um pacto social implícito aceito pelos indivíduos e ligado imemoravelmente à própria origem do *ethos* e pelo qual as exigências da *natureza* são socialmente controladas pelos costumes” (LIMA VAZ, 1999, p. 61). Nela fundam-se as *leis* que regem a vida da comunidade.

Tanto Anscombe quanto Foot combinaram elementos do naturalismo e convencionalismo para uma investigação ético-normativa. Dessa forma, além de sustentarem uma posição naturalista para uma abordagem normativa, ambas as pensadoras recorreram à noção de convenções para explicar por que certos fatos são relevantes para alcançar



conclusões normativas. Como vimos, até aqui, Toulmin, Ascombe e Foot sustentaram que as conexões lógicas entre fatos e valores não são, necessariamente, dedutivas. Dado contexto linguístico apropriado, as concepções amplas de raciocínios normativos e sentenças factuais levam à conclusões normativas. Com isso, em contextos que envolvem ações humanas particulares de “compra” e “venda”, por exemplo, a seguinte sentença particular: “O dono da mercearia me vendeu batatas”, levaria à seguinte conclusão normativa: “Eu devo ao dono da mercearia”.

Segundo Gališanka (2016, p. 161), a interpretação convencionalista permitiu que os teóricos wittgensteinianos explicassem a legitimidade das transições do factual para conclusões normativas. Por exemplo, Ascombe observa que essas transições estão implícitas nas convenções humanas. Com isso, certos “fatos brutos” já são suficientes para alcançarem conclusões normativas se eles forem citados em um contexto de práticas relevantes ou como atividade humana descrita por um conjunto de convenções.

Nos contextos das práticas humanas que envolvem “compra” e “venda” de batatas em uma merceária, por exemplo, “a compra e o recebimento de uma sacola de batatas” é considerado um “fato bruto”. Em outras palavras, em circunstâncias normais, esse fato já é suficiente para se chegar à seguinte conclusão normativa: “Eu devo a mercearia”. Como Ascombe bem observou: “se alguém for solicitado a justificar *A* [“Eu devo a mercearia”], a verdade da descrição *xjz* [“O vendedor de batatas de minha mercearia”], em circunstância normal já é uma justificação suficiente: *A* não é verificado por nenhum fato adicional. Nessa mesma perspectiva, Foot considera que a aplicação do conceito “bruto”, por exemplo, é governado por convenção. Assim, se estamos tratando de comportamento “bruto” de um homem ou não, esse mesmo critério deve ser usado para qualquer outra pessoa.

Apesar de ter insistido que algumas convenções representam uma extensão arbitrária, Wittgenstein considera que elas tornam-se inteligíveis na natureza do mundo empírico e nos propósitos humanos, pois “as formas de ação que os homens têm em comum são um sistema de referência por meio do qual interpretamos uma língua diferente da nossa” (PI § 206). Ou seja, existe uma regularidade nas ações humanas em comum. Contudo, observa Wittgenstein:

Imaginemos que as pessoas daquela terra levam a cabo as atividades habituais dos homens e que parecem servir-se, ao fazê-lo, de uma linguagem articulada. Se se observa o que fazem, então o que fazem é compreensível, parece-nos ser “lógico”. Mas se tentamos aprender a sua língua descobrimos que é impossível. Nela, de fato, não existe qualquer conexão regular entre o que é falado, os sons, e as ações; e, no entanto, estes sons não são supérfluos, porque se, por exemplo, pusermos uma mordaca na boca de uma destas pessoas, isto tem as mesmas consequências que isso teria entre nós: sem os sons, as ações destas pessoas caem em confusão, se me é

permitido usar esta expressão. Devemos dizer que estas pessoas têm uma linguagem com ordens, comunicação, etc.? Em relação ao que chamamos “linguagem” falta-lhe regularidade (PI § 207).

A partir da ideia de regularidade da práxis dos agentes em uma comunidade linguística, Wittgenstein sustenta que só é possível uma pessoa se guiar por um sinal se existir um uso contínuo, ou melhor, um costume de se orientar por ele (PI § 198). Desse modo, “seguir uma regra, fazer uma comunicação, jogar uma partida de xadrez, são *costumes* (usos, instituições)” (PI § 199). Com isso, alguns intérpretes wittgensteinianos sustentam uma posição convencionalista. Para eles, a tarefa da filosofia visa descrever o ser humano enquanto agente que atua no mundo mediante uso da linguagem, bem como padrões de comportamentos, capacidades naturais e fatos do mundo natural que tornam possíveis os padrões de comportamento. Esses elementos formam a base para acreditar que Wittgenstein descreveu a “forma de vida” compartilhada por todos os seres humanos, apesar de ter usado “forma de vida” no plural e ter acreditado certamente que há diferentes formas de vida no campo cultural. Examinar tal forma de vida humana consiste em trazer à luz sobre fatos que ninguém pode duvidar, pois estão sempre a frente de nossos olhos de maneira contínua (PI § 515).

Wittgenstein destacou as conexões conceituais entre capacidades humanas, como aquelas ligadas, por exemplo, à esperança. Conforme veremos, a seguir:

Pode-se visualizar um animal com fúria, com medo, triste, alegre, assustado. E com esperança? Porque não? O cão crê que o seu dono está à porta. Mas não pode ele também crer que o seu dono chega depois de amanhã? — Então o *que é que* ele não pode? Como é que eu decido? Que resposta é que eu decido? Que resposta é que devo dar? É só capaz de ter esperança quem é capaz de falar? Só quem domine o uso de uma linguagem? Isto é: os fenômenos da esperança são dessa complicada forma de vida. (Se um conceito tem em vista as características da escrita discursiva dos homens, então não tem qualquer explicação a seres que não escrevem). (PI II § 1).

Como podemos perceber, Wittgenstein sustenta que diferentemente de um animal não-humano como um cachorro, por exemplo, que sente medo, raiva, tristeza e alegria na presença de seu dono; além de cultivar a esperança, o animal humano não é capaz de falar e dominar a linguagem. A partir dessa perspectiva, alguns intérpretes wittgensteinianos argumentarão que as conexões existentes entre os padrões de comportamentos humanos são dependentes do mundo natural e seres humanos. Para eles, com a mudança dos fatos naturais do mundo e dos seres humanos, novos conceitos tornam-se possíveis. Não obstante, novas crenças não são necessárias ou mesmo prováveis como resultado de mudanças nos fatos do mundo. Desse modo, algumas teorias wittgensteinianas apelaram para as observações

wittgensteinianas acerca das “convenções” e suas reivindicações de que os “jogos de linguagem” como dar ordem e responder a eventos são governados por convenções. Para eles, as convenções contêm as regras de um jogo que impõem fortes limites ao que pode ser dito e feito nos jogos.

Gališanka (2016, p. 162-163) considera que o conceito de “convenção” deixa uma questão crucial sem ser respondida, a saber: por que certos fatos e não outros apelam para conclusões normativas pertinentes em um contexto de convenção particular? Com isso, os teóricos wittgensteinianos desenvolveram posições naturalistas. Eles consideram que certos objetos e certas atividades soam pertinentes por causa do modo como os seres humanos são e agem no mundo. Assim, aspectos não-linguísticos, incluindo habilidades, tendências e disposições humanas explicam, em parte, porque certos aspectos do mundo soam pertinentes. Contudo, reivindicações naturalistas como fatos não-linguísticos limitaram o aspecto das crenças e valores inteligíveis que são restritos a regras pelas quais os jogos de linguagem podem ser jogados.

Ao tratar dos jogos de linguagem como prática social, é possível afirmar que entramos para o campo próprio das convenções humanas. Vale salientar que há uma *multiplicidade* de jogos de linguagem que são praticados mediante regras flexíveis que regem a vida de uma comunidade. Vimos que alguns wittgensteinianos como Foot e Ascombe fazem uma leitura convencionalista e particularista do segundo Wittgenstein. Discordamos de uma interpretação convencionalista, por compreender que uma perspectiva filosófica wittgensteiniana deve ser compreendida em um contexto filosófico mais amplo ou, melhor dizendo, segundo a posição gramatical no sentido transcendental. Assim, a partir de uma visão filosófica gramatical como condição transcendental da forma de vida humana, é possível desenvolver uma investigação normativa da política democrática contemporânea.

Conforme vimos, até aqui, alguns intérpretes wittgensteinianos desenvolveram leituras naturalistas e convencionalistas da filosofia do segundo Wittgenstein. Discordamos desses tipos de leituras deslocadas do contexto gramatical mais amplo dos usos dos conceitos, proposições e expressões da linguagem normal. Consideramos que a filosofia do segundo Wittgenstein deve ser compreendida em uma *visão panorâmica* do uso da linguagem. Como o filósofo vienense bem observou:

Uma das fontes principais de incompreensão reside no fato de que não temos uma *visão panorâmica* do uso das palavras. A nossa gramática não se deixa ver panoramicamente. — A representação panorâmica facilita a compreensão, a qual de fato consiste em “ver conexões”. Daí a importância de se encontrar e de se inventar termos intermediários. O conceito da representação panorâmica tem para nós um

significado fundamental. Designa a nossa forma de representação, a maneira como vemos as coisas. (É isto uma “maneira de ver o Mundo”)?”(PI § 122).

Visto a partir dessa perspectiva, não é possível descartar totalmente uma visão naturalista e convencionalista da filosofia do segundo Wittgenstein. Consideramos, porém, que o problema dessas leituras se situa na tentativa de limitar a filosofia wittgensteiniana a interpretações contextualistas e pragmatistas, naturalistas, convencionalistas, analíticas, etc. Melhor dizendo, significa a ausência dessas questões estejam ausentes da filosofia do segundo Wittgenstein, mas que devemos considerá-las como partes de uma visão mais ampla e panorâmica da realidade cujo pano de fundo seja o fenômeno humano da linguagem.

Wolgast tem razão quando considera que não podemos limitar a investigação filosófica wittgensteiniana apenas a uma questão de análise, porque analisar implica separar o que cresce como uma coisa única; sugere que há entidades independentes e isoladas umas das outras, a saber: sentimentos separados de suas expressões; crenças religiosas separadas de suas práticas; o conceito de justiça sem a prática da condenação e expressão de indignação. Com isso, conclui Wolgast, “o problema aqui não é analisar, mas entender a gramática de nossos conceitos, ver o todo não como peças, mas em seus vários aspectos” (1987, p. 213).

Nesse sentido, consideramos que é possível pensar as bases de uma “normatividade comum” da democracia contemporânea, a partir das contribuições de uma investigação filosófica gramatical e transcendental do segundo Wittgenstein, cujos objetos são os usos dos jogos de linguagem cujas as regras estão em conexão com as normas comuns que guiam a práxis de cidadãos engajados nas sociedades democráticas contemporâneas que têm padrões e um sistema de referência comum. Consideramos que uma investigação filosófica wittgensteiniana é um projeto gramatical e transcendental num sentido sentido fraco. Por transcendental, entenda-se o fenômeno da linguagem enquanto condição de possibilidade do pensar e agir humano no mundo. Desse modo, a linguagem constitui-se *medium* de sentido do horizonte de mundo humano, ou seja, de tudo aquilo que está ao alcance de nossos olhos. Como Wittgenstein observou: uma investigação filosófica gramatical não é dirigida aos fenômenos, mas às possibilidades dos fenômenos. Isso acontece quando nos lembramos do tipo de *sentença* que fazemos sobre os fenômenos (PI § 90).

As noções de *jogos de linguagem*, *seguimento de regras* e *forma de vida* são conceitos nucleares na filosofia do segundo Wittgenstein. Trataremos das implicações dessas noções para defender uma base normativa comum para a vida democrática contemporânea. Para Wittgenstein, a noção de *jogos de linguagem* refere-se “ao todo formado pela linguagem

com as atividades com as quais ela está entrelaçada” (PI § 7). Isso significa “o fato de que falar uma língua é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (PI § 23). Como há uma variedade de jogos como: jogos de tabuleiro, jogos de cartas, jogos de bola, jogos de combate, etc., há também uma multiplicidade de jogos de linguagem. Ao olharmos para os diferentes jogos, não é possível perceber uma essência comum entre eles, mas o semelhanças, parentescos em grande quantidade (PI § 66).

Quando se trata de jogos de linguagem, é importante observar que há uma rede complicada de semelhanças e parentescos entre os membros de uma família, como a constituição de traços faciais, a cor dos olhos, o andar, o temperamento que se cruzam e se sobrepõem uns aos outras. Em síntese, os jogos constituem uma família (PI § 67). Como pode-se perceber, Wittgenstein se volta contra a tradição essencialista ou *metafísica* que marcou a tradição filosófica ocidental. No *Livro Marrom*,<sup>41</sup> Wittgenstein adverte sobre os usos inadequados de certas expressões da linguagem cotidiana:

Mas se examinarmos um jogo de linguagem em que a expressão “Eu posso...” é usada dessa maneira (isto é, um jogo em que fazer algo é encarado como uma única justificação para afirmação de que se é capaz de fazê-lo), verificamos que não existe qualquer diferença metafísica entre este jogo e outro em que são aceites outras justificações para a afirmação “posso fazer isto e aquilo”. Um jogo aqui referido, revela-nos, a propósito o verdadeiro uso da expressão “se algo acontece é certamente porque pode acontecer”; uma expressão quase supérfluo de nossa linguagem. Ela soa como se tivesse um sentido muito claro e profundo, mas tal como a maioria das proposições filosóficas não tem qualquer sentido, exceto em casos muito especiais (BBr, 65, 1992, p. 55).

Com isso, em vez de pensar ou especular à procura de essência entre as coisas, como procede um tipo de filosofia especulativa e metafísica, uma investigação gramatical wittgensteiniana se preocupa, sobretudo, com o que está bem à frente de nossos olhos, isto é, com tudo aquilo que está ao nosso redor cujo pano de fundo seja o fenômeno da linguagem. Segundo Wittgenstein, um jogo de linguagem é praticado de acordo com uma regra determinada, que é transmitida à pessoa que aprende e se exercita em sua aplicação. Com isso, aprendemos o jogo vendo o que os outros jogam (PI § 54). Visto que há uma conexão estreita entre a prática do jogo e aplicação da regra, então aprender uma regra é uma praxis. Desse modo, não é possível seguir uma “regra *privatim*” (PI § 202). Em outras palavras, para Wittgenstein, os diferentes jogos de linguagem constitutivas são práticas sociais normalizadas por regras nas diferentes instituições humanas.

---

<sup>41</sup> Usamos a versão portuguesa das edições 70, cujo título foi traduzido como *O Livro Castanho*. Cf. WITTGENSTEIN, L. *O Livro Castanho*. Trad. Jorge de Marques. Lisboa: Edições 70, 1992.

Como podemos ver, Wittgenstein está a criticar justamente o “solipsismo linguístico” herdeiro da tradição filosófica moderna cartesiana. Trata-se de uma filosofia centrada na consciência do sujeito. Isso significa que o filósofo vienense não está interessado em fazer uma análise dos processos privados da mente humana, mas investigar a possibilidade de estabelecer critérios de compreensão intersubjetiva. Com isso, os critérios de entendimento da linguagem são públicos, a partir dos quais são feitas referências a essas sensações. Para isso, Wittgenstein toma como exemplo a sensação de “dor-de-dentes”:

“Como seria se as pessoas não exteriorizassem (não gemessem, não contraíssem o rosto) as suas dores? Então, não seria possível ensinar a uma criança o uso da expressão “dor-de-dentes. — Bem, suponhamos que a criança é um gênio e inventa ela própria uma nome para a sensação! — Mas então com esta palavra ela poderia fazer-se compreender. — Então a criança compreendo nome, mas que não é capaz de explicar a ninguém qual é a sua denotação? — Mas o que é então o que ela fez ao “dar um nome à sua dor”? — Como é que ela fez isso? Dar um nome à dor?! E seja o que for que ela fez, que finalidade tem? — Quando se diz “Ela deu um nome à sensação” esquece-se que, na linguagem, já tem que haver muito trabalho preparatório para que o simples “dar nome” tenha sentido. E quando dizemos que uma pessoa dá nome a uma dor, então o trabalho preparatório é a gramática da palavra “dor”; mostra o posto em que a palavra será colocada (PI § 258).

A partir do uso de uma linguagem compartilhada por todos, é possível compreender uma ordem, uma comunicação, uma expressão e, principalmente, compreender e saber como seguir uma regra. Para Wittgenstein, o “seguir uma regra” constitui uma práxis análoga a cumprir uma ordem que, por sua vez, exige o adestramento de uma pessoa e, com isso, levá-la de uma determinada maneira.

Backer e Hacker (2009, p. 66-67) apresentam as seis características da noção wittgensteiniana de “seguir de regras”, a saber: (i) *qualquer regra pode ser expressa*. Toda regra transcende a expressão do entendimento daquele que a segue. Portanto, o conteúdo que ela expressa não pode ser consultado como guia, não pode ser interpretado, justificado ou criticado e, ademais, não pode a regra ser usada como um padrão de avaliação de ação dos agentes; (ii) *deve ser possível seguir (ou violar) uma regra*. Uma regra que não pode ser seguida ou transgredida não passa de uma pseudo-regra. Seria como uma escala incapaz de se usar como instrumento de medida ou como um metro com o qual não é possível se pode mensurar; (iii) *as regras são criações humanas*. Há dois tipos de regras: uma que é instrumental e técnica e outra não-técnica. O primeiro tipo de regra não é convencional, mas bastante dependente das regularidades das leis da natureza. O segundo tipo pode ser produto intencional da ação humana; (iv) *as regras são padrões de correção e guias para a ação humana*. Para que a atividade humana seja regulada por regra é preciso que ela tenha função

de justificação ou crítica das performances. Dessa forma, a regra funciona como padrão para avaliar se a sua performance foi correta ou não, e pela referência com a qual as ações estão corretamente caracterizadas por uma descrição normativa ou outra; (v) *para a comunicação do sentido da linguagem ser possível, a regra deve estar de acordo nas definições e, com isso, ampliar o acordo em juízo*. Assim, para que os falantes de uma língua possam compreender um ao outro, eles devem concordar, de contexto a contexto, sobre os significados do uso das palavras e proposições linguísticas; (vi) *as regras são mais ou menos transparentes aos participantes em uma prática governada por regra*. Não se podem seguir regras completamente opacas ou desconhecidas. Elas devem ser transparentes para os agentes que estão inseridos nas diferentes práticas da vida humana, sobretudo, a atividade linguística.

Ainda a respeito do conceito de “regras” em Wittgenstein, alguns intérpretes wittgensteinianos como Kripke, por exemplo, argumentam em defesa do “ceticismo de regras”. Eles sustentam, grosso modo, que “não há regras objetivas para serem seguidas e (que sempre se pode seguir uma outra) e, conseqüentemente, que tampouco existe um critério seguro para a correção de aplicação de normas” (DALL’AGNOL, 2011, p. 89). Kripke busca inspiração no parágrafo 201 das *Investigações*, que diz: “o nosso paradoxo era o seguinte: uma regra não pode determinar uma forma de ação, por qualquer forma de ação conciliável com a regra. E a nossa resposta: se qualquer forma de ação é conciliável com a regra, então qualquer forma de ação contradiz a regra”.

Visto a partir de um ponto de vista wittgensteiniano, o ceticismo-de-regras é um equívoco. No parágrafo 198, das *Investigações*, como é possível perceber, Wittgenstein desconstrói o argumento do cético. Apesar de o filósofo vienense sustentar, no início do parágrafo, de que “há sempre uma interpretação que torna conciliável o que quer que eu faça com a regra”; em seguida, ele considera que “não é isso que se devia dizer, mas antes: cada interpretação está justamente com o que é interpretado, suspensa no ar e não pode servir-lhe de apoio. As interpretações por si sós não dominam o seu sentido”. Em outros termos, ao contrário dos defensores do ceticismo-de-regras, Wittgenstein reconhece que a interpretação não serve de apoio para o seguimento de regras, ou seja, não é o ato de interpretar que nos dá a regra.

O argumento do ceticismo-de-regras pode levar ao relativismo ético ou cultural. Dado que para o filósofo cético todas as regras dependeriam de interpretações subjetivas, então não haverá mais regras objetivas para serem seguidas, nem padrões comensuráveis para avaliar as ações humanas e tampouco critérios seguros para a correção de aplicação de normas, então as

consequências de tudo isso são o relativismo ético-normativo e cultural. Isso está fora dos propósitos Wittgenstein que reconhece os valores da ética como absolutos.

A posição contrária ao ceticismo-de-regras de que não existem critérios objetivos e seguros para avaliar o uso das regras e normas, é o argumento do platonismo-de-regras que, por sua vez, sustenta a posição de que as regras funcionam como que “*trilhos* para o agir, que são absolutamente independentes do que as pessoas pensam ou fazem, e cuja apreensão do significado é suficiente para determinar a sua correta aplicação” (DALL’AGNOL, 2011, p. 86). Melhor dizendo, como Wittgenstein mesmo observou, “em vez da regra, poderíamos pensar em trilhos. E à aplicação ilimitada da regra correspondem trilhos infinitamente longos” (PI § 218).

O platonismo-de-regras considera a aplicação de uma norma irrelevante para um entendimento e discussão acerca de sua correção. Considerando que a situação de aplicação das normas estão antecipadas pelas próprias regras, ou seja, de que “a regra, uma vez selada com um determinado sentido, através de todo espaço de linha, traça a que vão seguir a sua execução” (PI § 219), então não haverá escolha para o agir. Em outras palavras, para uma visão platônica de regras, os trilhos representam as próprias regras que arrastam os agentes pelo caminho e determinam a aplicação das normas. Diante disso, Wittgenstein observa que a imagem dos trilhos, vista *literalmente*, não resolve o problema do seguimento de regras. Sendo assim, ela deve ser compreendida *simbolicamente*.

Dall’Agnol (2011, p. 87) observa que Wittgenstein, porém, não argumentará que o platonismo-de-regras é *falso*. Isso porque o problema se situa justamente na tentativa do filósofo platônico de fundamentar a metafísica da regra, ou seja, quando o ele procura reificar e hipostasiar uma regra ou, ainda, quando se busca uma *explicação* causal para o significado de seguir regras. Para Wittgenstein:

“Mas eu não quero dizer que o que eu faço agora (ao captar o sentido) determina *causal* e empiricamente a aplicação futura, mas antes que, de uma maneira estranha, a própria aplicação já está, num certo sentido, presente”. — Mas, “num certo sentido está de fato presente!”. De fato, no que dizes, só é falsa a expressão “de uma maneira estranha”. O resto está correto; e a proposição só parece estranha se se imaginar para ela um jogo de linguagem. (Alguém contou-me ter-se, enquanto criança, admirado de que o alfaiate “*pudesse coser o fato*”. — ele pensava que o sentido desta expressão era que, por meio de simples coser, um fato aparece pronto, aos coser-se fibra sobre fibra). (PI § 195).

A conexão entre ações humanas não constitui uma relação mecânica de *causa-efeito*. Nesse sentido, como metafísico, o filósofo platônico procurará por uma espécie de *essência* do que é seguir uma regra. Contudo, de um ponto de vista wittgensteiniano, a crença na



existência da *coisa em si* por trás de uma regra é problemática, não passará de um mito filosófico. Dall’Agnol (2011, p. 92) argumenta que a solução final encontrada por Wittgenstein como alternativa ao cético e ao platônico, nesse caso, “consiste em remeter a conexão entre regras e ação a um conceito não tematizado, o do costume”. Nessa perspectiva, von Wright (1970, p. 27) define costume como uma espécie de hábito que constitui uma regularidade na conduta do indivíduo, isto é, uma disposição para fazer coisas semelhantes em circunstâncias similares e recorrentes. O costume é também visto como padrões de conduta para os membros de uma comunidade política. Sobre a relação entre “seguir uma regra” e “costume”, Wittgenstein esclareceu:

É aquilo a que chamamos “seguir uma regra” algo que apenas *um* homem, *uma* vez na vida, pudesse fazer? — E isto é naturalmente uma nota acerca da *gramática* da expressão “seguir regra”. Não pode ser que uma regra tenha sido feita, que uma ordem tenha sido dada ou compreendida apenas uma vez. Seguir uma regra, fazer uma comunicação, jogar uma partida de xadrez, são costumes (usos, instituições). Compreender uma proposição significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica (PI § 199).

Dall’Agnol (2011, p. 93) argumenta que a alternativa encontrada por Wittgenstein é uma boa solução, pois (i) busca dissolver os pseudos problemas decorrentes da controvérsia entre o cético e o platônico sobre o conceito de seguimento de regras; e, com isso, (ii) descrever adequadamente a relação entre regra e ação, cuja lacuna, por um lado, o filósofo platônico pretendia equivocadamente preencher; e, por outro, o filósofo cético aprofundou ao recusar qualquer conexão entre regra e ação. Diante disso, a filosofia wittgensteiniana mostra que o abismo entre uma ordem e a sua execução pode ser fechado pela compreensão. “É somente no ato de compreensão que se revela, pela primeira vez, que se deve fazer *isto*”. Sendo a *ordem* ou a regra, apenas sons, riscos de tinta” (PI § 432). Em outras palavras, para Wittgenstein, é pela compreensão dos agentes que uma regra *mostra* na prática cotidiana a ação a ser feita.

Wittgenstein compara uma regra com um sinal postado no meio do caminho que não deixa qualquer dúvida em aberto sobre o caminho a seguir, pois ela me mostra a direção a seguir quando passo por ele, se pela estrada, ou pelo campo ou corto o mato (PI § 206). Com isso, a partir de uma perspectiva wittgensteiniana, é possível dizer que “seguir uma regra” só é possível em um contexto normativo, ou seja, quando há um uso regular e normativo da linguagem, no qual está prescrito o que deve ser correto ou não, considerando-se os usos dos jogos de linguagem em uma forma de vida humana compartilhada. Em outras palavras,

somente a partir de um contexto normativo é que podemos estabelecer padrões de correção de uma regra.

Conforme visto, a questão central que à qual busca-se responder é a seguinte: é possível abstrair da noção wittgensteiniana de “seguir regras” implicações para o projeto de uma democracia agonística cosmopolita? Segundo Wittgenstein, seguir uma regra é uma atividade mediante práticas regulares de treinamento, que se torna hábito ou costume socialmente compartilhado, e, por conseguinte, constitui em uma “instituição humana”. Todavia, “*uma* pessoa reage de *uma* maneira, e uma outra reage de outra maneira” (PI § 206). Dito de outro modo, de um ponto de vista wittgensteiniano, há sempre a possibilidade de uma pessoa se insurgir contra as regras, mas sempre em conformidade com um sistema comum compartilhado por uma forma de vida humana.

Uma das primeiras implicações que podemos apontar, aqui, trata-se do próprio conceito de “liberdade” que é relevante para uma gramática da democracia. Dado que a noção wittgensteiniana de “seguir regras” deixa espaço aberto para a liberdade dos agentes, isso significa que, em uma democracia liberal, as pessoas são livres para escolher e deliberar acerca do que é bom para si e para a comunidade em seu conjunto. Com isso, entendemos que é possível abstrair da noção wittgensteiniana de “seguimento de regras” implicações para uma sociedade democrática liberal, que possui suas normas e regras para serem seguidas sempre levando consideração o sistema de referência do “Estado democrático de Direito”.

No contexto normativo de uma democracia liberal, as regras guiam os agentes em conformidade com os valores compartilhados pelos membros de uma sociedade política que, por sua vez, possui uma gramática profunda constituída pelos jogos de linguagem como Estado democrático de Direito, Direitos Humanos, liberdade, igualdade, tolerância, cuidado e respeito. Para uma real efetivação e cumprimento dos fundamentos de uma democracia liberal, torna-se necessário um conjunto de normas. Elas ordenam-se em normas políticas, normas jurídicas, normas econômicas e normas valorativas, normas afetivas, entre outras. Trataremos de três tipos de normas, a partir das contribuições da filosofia do segundo Wittgenstein. As normas são *política* (o nosso enfoque é discussão teórica de Mouffe sobre disputas políticas democráticas que ocorrem sempre no campo adversarial), *jurídica* (sobre 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).

#### 4.1.1 Normatividade política

No terceiro capítulo, vimos que Mouffe se preocupou em fazer uma ontologia do político democrático enquanto conflitos saudáveis na arena política contemporânea. A autora, em primeiro lugar, distinguiu o conceito do “político” da “política”. Sendo que o “político”, por um lado, é compreendido como a dimensão do antagonismo constitutiva das sociedades humanas; e, por outro, a “política” representa um conjunto de práticas e instituições por meio das quais uma ordem social e política é criada com vistas a organizar a coexistência pacífica entre os seres humanos nos contextos em que os conflitos políticos são produzidos. Mouffe situou o “político” no nível ontológico e a “política” no nível ôntico. A dimensão ontológica da política, segundo ela, indica que o “social” e o “político” possuem *status* existenciais indispensáveis a qualquer vida em sociedade (MOUFFE, 2015, p. 16).

Mouffe argumenta que as disputas democráticas são *agonísticas* e devem acontecer sempre no campo adversarial da política. Nesse sentido, a autora tem razão quando valoriza a dimensão agonística das disputas políticas em uma sociedade democrática liberal, cujos oponentes se tratem não como inimigos, mas como adversários políticos. Contudo, no atual contexto de crise dos regimes democráticos liberais no mundo inteiro, as lutas políticas antagonísticas colocam em risco a convivência pacífica entre as pessoas. Com isso, Mouffe considera importante transformar o antagonismo em agonismo. Ou seja, em uma democracia liberal, segundo ela, torna-se necessário “domesticar” ou, em termos psicanalíticos, “sublimar” as lutas *antagônicas* “amigo *versus* inimigo”, transformando-as em disputas *agonísticas* no campo “adversarial da política”.

Vale afirmar que um governo democrático verdadeiramente liberal e republicano considera a política como um conjunto de práticas e instituições a qual não pode ser contaminada pelo político enquanto dimensão de lutas políticas e manutenção do poder. Em outras palavras, em um regime democrático liberal, é fundamental evitar que o político, enquanto relações hegemônicas de poder, contamine as instituições políticas comprometendo os critérios de impessoalidade e imparcialidade das instituições democráticas na tomada de decisões de interesse da sociedade em seu conjunto.

Nas *Investigações filosóficas*, Wittgenstein observa que o conflito entre a nossa linguagem real e a exigência da aplicação da pureza cristalina da lógica na linguagem cotidiana, portanto, torna o conflito insuportável e tal exigência corre o risco de se tornar vazia. Isso porque falta o *atrato*, isto é, as condições ideais para andar. Nós queremos andar e,

por isso, precisamos do atrito para regressar à “terra àspera” (PI § 107). Assim, cabe levantar a seguinte indagação: que implicação política podemos abstrair desse parágrafo das *Investigações* para o jogo democrático agonístico contemporâneo? Como resposta, entendemos que é possível abstrair dessa observação wittgensteiniana alguma implicação para a democracia agonística contemporânea. Pode-se afirmar que a natureza da política da vida política democrática é conflitiva. Embora os confrontos políticos, em um regime democrático, se tornem insustentáveis, consideramos que seja importante encarar os conflitos políticos saudáveis. Desse modo, é preciso reconhecer os dissensos e as divisões profundas de uma sociedade democrática e, por conseguinte, caminhar entre “os atritos no solo áspero” próprios de uma democracia agonística com equilíbrio e rozoabilidade.

Como chegar a acordos em uma democracia agonística? Para isso, Mouffé recorre à noção wittgensteiniana denominada *persuasão*. E argumentamos: se dois homens estão a defender dois princípios irreconciliáveis entre si, cada um declarando o outro louco e herético, diante disso, é preciso encontrar *razões* para se chegar a acordos por meio da *persuasão*. Segundo Bevir e Gališanka (2016, p. 14), Wittgenstein trabalha a noção de persuasão em termos dos “mostrar os aspectos”. No parágrafo 262, do *Da Certeza*, o filósofo vienense apresenta o exemplo seguinte: imaginemos uma pessoa que tenha crescido em circunstâncias muito especiais e aprendera que a origem da Terra data de 50 anos atrás e que, por esse motivo, acredita nisso. Qual é a estratégia que devemos usar para mudar a visão de mundo dessa pessoa? Para Wittgenstein, devemos mostrar que a Terra existe há muito tempo. Para isso, é preciso procurar oferecer a nossa imagem de mundo, mostrando-lhe novos aspectos.

Para Bevir e Gališanka (2016, p. 14), além de envolver a observação de novos aspectos, a mudança de perspectiva pode envolver a conversão a uma nova “imagem de mundo” (*Weltbild*), que forma o “pano de fundo” contra o qual se constrói o conhecimento justificado humano racionalmente, isto é, uma nova “visão de mundo” (*Weltanschauung*). A partir dessa perspectiva, é possível imaginar o seguinte cenário: no Brasil, no atual contexto da crise da democracia brasileira, duas pessoas estão a discutir a respeito do valor e da importância de se viver em um regime democrático. Assim, de um lado, temos um senhor de 60 anos cuja infância e juventude viveu no contexto da ditadura militar brasileira, marcada pela supressão das liberdades individuais e políticas e falta de transparência no trato da coisa pública. Por outro lado, temos um jovem de 23 anos que nasceu e cresceu no contexto da democracia brasileira. Esse jovem está desiludido com a democracia e, sob o pretexto de defender o combate à corrupção, defende que uma intervenção militar como solução para os

problemas do Brasil. O homem de 60 anos que conviveu durante a ditadura militar busca persuadir o jovem rapaz, demonstrando-lhe os aspectos nocivos da ditadura militar brasileira como prova de que não houve combate à corrupção no período da ditadura, pois os principais órgãos de controle e transparência de uma democracia liberal foram silenciados e amordaçados pelos generais de plantão. Assim, defender a intervenção militar sob o pretexto de combate à corrupção é um equívoco. Nesse sentido, quem teria maior maior sucesso nessa estratégia de *persuasão*? Obviamente, que é o senhor de 60 anos, pois viveu durante o período mais brutal da repressão contra aqueles que lutavam pelas liberdades democráticas.

Como já salientamos, Mouffe se limitou tão somente a discutir a dimensão agonística do jogo político democrático contemporâneo no campo adversarial da política. Consideramos que isso é insuficiente para uma abordagem democrática agonística, pois a normatividade de uma democracia liberal enquanto forma de vida é bem mais ampla e profunda. Vale ressaltar que princípios liberais como liberdade, igualdade, justiça, tolerância, Direitos Humanos, Estado de Direito, cuidado e respeito, etc., formam a gramática profunda de uma democracia liberal que, por sua vez, tem um conjunto de normas comuns compartilhadas que estão além da dimensão agonística das disputas políticas no campo adversarial. Trataremos, a seguir, da normatividade jurídica de uma democracia.

#### 4.1.2 Normatividade jurídica

Conforme vimos, anteriormente, Mouffe se limitou a discutir a dimensão agonística do jogo político democrático no campo adversarial sem mais avançar em outras formas de normatividade indispensáveis para as sociedades democráticas contemporâneas, por exemplo, as *normas jurídicas*. Nesse sentido, teóricos deliberativos como Rawls e Habermas, influenciados pelo segundo Wittgenstein, oferecem valiosas contribuições a esse respeito. Ambos os teóricos deliberativos buscaram reconstruir as bases normativas das democracias constitucionais em um contexto pós-metafísico e pós-convencional.

Apesar de não ser jurista e nem possuir vínculo especial com o Direito, pode-se “aferir e sustentar que Rawls produziu uma extensa obra de importância capital à filosofia do direito, sendo que, por conseguinte, admissível a aceção de ser ele um filósofo do direito” (VOLPATO DUTRA; ROHLING, 2011, p. 64). Para Rawls, no caso das instituições jurídicas, *justiça formal* é, simplesmente, um aspecto do “Estado de Direito” que ampara e garante simplesmente expectativas legítimas (2016, p. 71). Com isso, nota-se que o objetivo

principal da teoria da justiça rawlsiana não são as regras jurídicas, ou seja, não é a justiça *formal*, mas a estrutura básica de uma sociedade democrática bem-ordenada.

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls (2016, p. 65-66) argumenta que o objetivo principal dos princípios de justiça social é a “estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada” e a organização das principais instituições sociais em um único esquema de cooperação social. Por sociedade bem-ordenada, o autor entende as democracias constitucionais estáveis que são reguladas de uma maneira eficaz por uma concepção compartilhada de justiça ou, melhor dizendo, por uma concepção pública de justiça. Por instituição, Rawls entende um sistema de normas e leis que define cargos e funções com seus objetivos e deveres, poderes e imunidade que especificam que certas formas de ação são permissíveis enquanto outras proibidas. Além disso, as instituições podem também ser compreendidas de duas formas: i) como um *objeto abstrato*, isto é, como uma forma possível de conduta expressa por um sistema de normas; ii) como *efetivação dos atos específicos* por essas normas e leis no pensamento e na conduta de certas pessoas em determinado tempo e lugar.

Desse modo, os atos específicos das instituições da estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada são regularmente realizados segundo um entendimento público. Dito de outra forma: uma instituição, a estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada, trata-se de um sistema público de normas. Com isso, as pessoas envolvidas nessa mesma instituição saberão que as normas e a participação nas atividades que as mesmas normas definem são resultados de acordos, isto é, são frutos de um contrato social. Rawls toma como exemplo as instituições de um parlamento, que são definidas mediante um determinado sistema de normas ou a família de um sistema de normas que enumeram as atividades das normas que vão desde a realização de sessões realizadas no parlamento, votação de projetos de lei e levantamento das questões de ordem. Para isso, o conhecimento das normas da instituição garante que todos os envolvidos nela possam saber quais os limites de condutas a se esperar uns dos outros e quais as atividades são permissíveis e as que são proibidas. Segundo Rawls (2016, p. 67), há um fundamento comum para a definição das expectativas mútuas.

Ao investigar as contribuições do segundo Wittgenstein para a teoria da justiça como equidade rawlsiana, Gališanka (2013, p. 60) sustenta a tese de que Rawls superou a fase positivista de seu pensamento filosófico, a partir dos anos de 1950, ao focar nas práticas ou atividades humanas governadas por regras socialmente aceitas por todos. Nessa fase, o autor recebeu influência da filosofia da linguagem de Wittgenstein, especialmente do filósofo wittgensteiniano Stephen Toulmin, que tratou dos juízos normativos. Com isso, uma nova

concepção de justificação modificou a sua observação dos princípios éticos e empregou o conceito de práticas para limitar o sujeito da justiça às instituições básicas de nossa sociedade. Ao compreender a linguagem e os raciocínios como práticas ou atividades, Toulmin demonstrou, então, que as regras são constitutivas daquilo que está contido nos usos apropriados das palavras de uma linguagem. Dado que os raciocínios éticos são práticas governadas por regras, o autor considera que existem “boas razões” em nossos argumentos éticos. Tal estudo acerca dos raciocínios éticos ficou conhecido, principalmente pelo seu anti-fundacionismo. Melhor dizendo, Toulmin considera que não devemos estabelecer fundações *per se* para os raciocínios éticos.

Com isso, se as pessoas têm boas razões para realizar promessas e decidir o que o deve ser feito, então têm razões suficientes para satisfazer uma promessa. Toulmin acrescenta uma outra questão: “por que devo fazer o que é prometido?” ou, posto de outro modo, “por que devo fazer o que é certo?” Diante disso, o autor considera que não cabe mais perguntas, pois, num raciocínio ético, não cabe adicionar mais razões. Por exemplo, alguém poderia dar razões que vão além da ética, como razões de experiências ou de autoridade, mas estas não são apropriadas para um raciocínio ético. Com isso, Toulmin argumentou, à maneira da filosofia wittgensteiniana, que a solicitação de fundações adicionais estendem o raciocínio ético para além de seu lugar de origem: como consequência do modo em que empregamos as palavras relacionadas. Essas questões sem respostas revelaram os limites de encontrar razões para os raciocínios éticos (GALIŠANKA, 2013, p. 67).

Gališanka (2013, p. 71) observa que reconhecer o raciocínio ético como uma prática ou atividade humana não eliminaria a posição filosófica universalista de Rawls. Para o filósofo estadunidense, ao contrário de muitos jogos de linguagem, os raciocínios éticos não possuem regras explícitas criadas pelas particularidades culturais e circunstâncias particulares de tempo e lugar. Isso porque as regras de nossos raciocínios estão implícitos e uma tomada de decisão é sempre de um corpo constitucional em seu conjunto, ou seja, é sempre universal. Por exemplo, tomar decisões em um Estado Constitucional são decisões constitucionais a partir de raciocínios de todo um corpo legislativo. Com isso, os filósofos interessados em descobrir os critérios de “boas razões” para a ética têm de começar analisando os juízos de sua tomada de decisões de um corpo constitucional. Aqui, como podemos perceber, Rawls se afastou da filosofia de Wittgenstein. De um ponto de vista wittgensteinino, não é possível dizer que o filósofo vienense seja um pensador universalista ou particularista. Por outro lado, podemos situar o pensamento filosófico do segundo Wittgenstein em uma perspectiva

gramatical e transcendental. Isso porque o sistema linguístico com os seus jogos de linguagem e suas regras constitui o *medium* de sentido humano de compreensão do mundo.

Rawls (2016, p. 73) aponta os dois princípios de justiça que regem os direitos e deveres dos membros e regulam a distribuição das vantagens sociais e econômicas que se aplicam à estrutura básica de sociedade democrática liberal bem-ordenada: i) cada pessoa deve ter direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com o sistema similar de liberdade para as outras pessoas; ii) segundo segundo princípio considera que as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos.

Segundo Rawls (2016, p. 75), na estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada existem *bens primários* que constituem os seguintes valores sociais como: liberdade e oportunidade, renda, riqueza, e as bases sociais do autorrespeito, que devem ser distribuídas de forma igual, a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores seja vantajosa para todos. Já outros bens como a saúde e o vigor, a inteligência e a imaginação são bens naturais, embora a posse desses bens sofra influência da estrutura básica da sociedade bem-ordenada, não estão sobre seu controle direto.

Ao desenvolver a sua teoria da “justiça como equidade” (*justice fairness*), Rawls imaginou, então, um arranjo hipotético inicial, no qual todos os bens primários sociais são, igualitariamente, distribuídos, a saber: todos têm direitos e deveres semelhantes, a renda e a riqueza são distribuídas com igualdade. Esse estado de coisa serve de ponto de referência para avaliar melhorias (2016, p. 76). Esse arranjo hipotético é denominado “posição original” (*original position*) que “é o *status quo* inicial para garantir que os acordos fundamentais nele alcançados sejam equitativos” (RAWLS, 2016, p. 21). Rawls ilustra a “posição original” da seguinte maneira:

Por exemplo, se determinado homem soubesse que era rico, poderia achar razoável defender o princípio de que os diversos impostos em favor do bem-estar social fosse considerados injustos; se ele soubesse que era pobre, seria bem provável que produzisse o princípio oposto. Pra representar as restrições desejadas, imagina-se uma situação na qual todos carecem desse tipo de informação. Exclui-se o conhecimento dessas contingências que geram discórdia entre os homens e permitem que se deixem levar pelos seus preconceitos. Desse modo, chega-se ao véu de ignorância de maneira natural. Esse conceito não deve causar nenhuma dificuldade se tivermos em mente que seu propósito é expressar restrições a argumentos (RAWLS, 2016, p. 22-23).



Rawls aponta para outro aspecto na justificação da posição original. Trata-se de verificar se os princípios a serem escolhidos são compatíveis com nossas convicções ponderadas acerca da justiça ou as ampliam de maneira aceitável. Com isso, pode-se observar se a aplicação desses princípios nos levaria a formular os mesmos juízos sobre a estrutura básica da sociedade que agora formulamos intuitivamente. Esses princípios representam uma solução que podemos aceitar após reflexão. Por exemplo: consideramos que intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas. Diante disso, acreditamos que ao examinar essas questões cuidadosamente chegaremos, ao que denominamos juízos imparciais, que não são distorcidos por uma atenção excessiva a nossos próprios interesses (2016, p. 24). Rawls denomina tais juízos ponderados *equilíbrio reflexivo*. “É equilíbrio porque, finalmente, nossos princípios e juízos coincidem; é reflexivo porque sabemos quais princípios nossos juízos se adaptam e conhecemos as promessas que lhe deram origem” (RAWLS, 2016, p. 25).

A questão da normatividade jurídica é fundamental na teoria democrática deliberativa habermasiana. Em *Direito e Democracia*, Habermas aborda a tensão entre *facticidade* e *validade* ou, melhor dizendo, entre *realidade* e *normatividade*. Freitag (2005, p. 193) salienta que a facticidade, segundo o pensador alemão, diz respeito a uma realidade social originária simultaneamente de duas fontes: (i) de processos históricos e sociais “espontâneos” em que a normatividade pode ser atribuída ao sentimentos comunitaristas e ligados a uma tradição; e (ii) de práticas normativas, deduzidas da legislação vigente. Desse modo, a facticidade só teria validade ética e jurídica se as normas e as leis que orientam o agir humano tivessem sido elaboradas discursivamente. Com isso, Habermas considera que, por meio da dimensão intersubjetiva da ação comunicativa dos agentes, o direito exercerá uma força integradora nas sociedades pós-metafísicas e pós-teológicas. Assim, o direito moderno tem a função de integrar os fatos e os valores nas sociedades democráticas vigentes. Dito de outro modo, a tensão constitutiva entre facticidade e validade, por um lado, explica por que o direito pode ser considerado aqui um instrumento capaz aliviar os sobrecarregados processos do entendimento das tarefas de integração social sem anular a *positividade* do direito; e, por outro lado, a pretensão de *legitimidade* que empresta duração às normas jurídicas. (SILVA; MELO, 2012, p. 139).

Habermas (1994, p. 113-114) argumenta que o direito moderno retirou dos ombros dos indivíduos o peso do fardo das normas morais transferindo-as para as leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ação que, por sua vez, obtêm sua legitimidade através do processo legislativo que se apoia no princípio de soberania popular. Assim, os direitos

humanos e o princípio da soberania popular formam as luzes que tornam possível a justificação do direito moderno. Essas ideias somam-se aos conteúdos que ainda sobrevivem depois da derrocada das tradições metafísicas e teológicas da civilização ocidental.

Com o advento da modernidade, as questões morais e éticas diferenciam-se entre si. Com isso, a substância normativa passa a ser filtrada discursivamente e encontra a sua expressão na dimensão da autodeterminação e autorrealização dos indivíduos na sociedade política. Nas tradições políticas liberais e republicanas os direitos humanos são interpretados como expressão moral e a soberania popular como expressão da autorrealização ética, mas que permanecem ainda como elementos concorrentes e não complementares. Para o filósofo alemão, a gênese lógica dos direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a produção do direito legítimo, o princípio da democracia, se constituem de *modo cooriginário*. Dessa forma, o processo vai do abstrato ao concreto. Em outras palavras,

sob o ponto de vista normativo, isso equivale a dizer que a autonomia moral e política são cooriginárias, podendo ser analisada com o auxílio de um parcimonioso princípio do discurso, o qual simplesmente coloca em relevo o sentido das exigências de uma fundamentação pós-convencional. Esse princípio – como o próprio nível pós-convencional de fundamentação no qual a eticidade substancial se dissolve em seus componentes – tem certamente, um conteúdo normativo, uma vez que explicita o sentido da imparcialidade de juízos práticos (HABERMAS, 1994, p. 141-142).

O princípio do direito parece realizar uma mediação entre o princípio da moral e da democracia. Por um lado, o princípio da moral se estende a todas as normas justificáveis com o auxílio de argumentos morais; e, por outro, o princípio da democracia é talhado na medida das normas do direito e, com isso, as normas jurídicas se estabelecem conforme a evolução social e possuem um caráter artificial formadas por uma camada de normas de ação produzidas intencional e reflexivamente, ou seja, aplicáveis a si mesmas. Em outras palavras, o princípio da democracia é resultado de uma especificação correspondente a essas normas de ação que surgem na norma do direito e podem ser justificadas com o auxílio de argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais, e não apenas com o auxílio de argumentos morais.

Habermas (1994, p. 143) argumenta que o princípio da democracia é produto de uma especificação correspondente para as normas de ação que surgem na norma do direito e que podem ser justificadas com o auxílio de argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais, e não apenas com o auxílio de argumentos morais. Em relação às questões morais, o filósofo alemão observa que a humanidade ou uma suposta república de cidadãos formam o sistema de referência para a fundamentação de regulamentações que são do interesse simétrico de todos.

Com isso, as razões decisivas, em princípios, podem ser aceitas por todos. Em relação aos questionamentos ético-políticos, a forma de vida de uma respectiva comunidade política, constitui, por assim dizer, o sistema de referência para a fundamentação de regulamentações que valem como expressão de um autoentendimento coletivo consciente de comunidade.

Os liberais que denunciam os perigos da “tirania da maioria”, por um lado, defendem a primazia dos direitos humanos e garantem as liberdades pré-políticas limitando a vontade soberana do legislador. Por outro lado, os republicanos enfatizam o valor da auto-organização dos cidadãos, de tal forma que os direitos humanos, aos olhos de uma comunidade política, só se tornam obrigatórios enquanto elementos de uma tradição assumida conscientemente. Melhor dizendo, para os liberais, os direitos humanos impõem-se ao saber moral como algo dado e, portanto, ancorado em um estado natural fictício; enquanto que, para os republicanos, os direitos humanos impõem-se à vontade ético-política de uma coletividade.

Com o auxílio dos direitos que garantem a autonomia política, observa Habermas, então é possível explicar o paradoxo entre os direitos dos cidadãos, por um lado, e a estrutura de direitos, por outro lado, os quais abrem ao indivíduo esferas da liberdade de arbítrio. Desse modo, os direitos políticos também podem ser interpretados como liberdade de ação subjetiva. No entanto, o processo legislativo democrático, por sua vez, precisa confrontar seus participantes com as expectativas normativas das orientações do bem de uma comunidade, porque ele próprio tem que extrair sua força legitimadora do processo de um *entendimento* dos cidadãos sobre regras de convivência.

Para preencher as funções de estabilização das expectativas das sociedades modernas, Habermas (1994, p. 115) considera que o direito tem de estabelecer conexão com a força socialmente integradora do *agir comunicativo*. Nessa mesma perspectiva, Durão (2006, p. 103-104) argumenta que a racionalidade comunicativa usada pelos agentes caracteriza-se pela cooperação e entendimento recíproco entre as pessoas. Portanto, ela se nutre da solidariedade presente na comunicação entre os agentes no mundo da vida mediante os atos de fala que enunciam conteúdos de sentenças locucionárias e ilocucionárias com pretensões de validade. A teoria do agir comunicativo habermasiano recebeu influências da filosofia da linguagem ordinária, sobretudo da filosofia do segundo Wittgenstein. Para Habermas, há dois tipos de *agir comunicativo*:

Falo do agir comunicativo num sentido *fraco*, quando o entendimento mútuo se estende a fatos e razões dos agentes para as suas expressões de vontade unilaterais; falo do agir comunicativo num sentido *forte* tão logo o entendimento mútuo se estende às próprias razões normativas que baseiam a escolha dos fins. Pois então os envolvidos fazem referência a orientações axiológicas intersubjetivamente

partilhadas que determinam sua vontade para além de suas preferências. No agir comunicativo em sentido fraco, os agentes se orientam por pretensões de correção intersubjetivamente reconhecidas. Nesse caso, pressupõe-se não só livre arbítrio, mas também autonomia no sentido de liberdade e de determinar a vontade com a base em discernimentos normativos (2004, p. 118).

Silva e Melo (2012, p. 137) observam que a teoria do agir comunicativo habermasiana faz com que o “processo de coesão social” possa ser considerado *livre* e sem constrangimento. Isso porque, com tal teoria, os agentes escolhem e decidem conduzir a sua própria ação por meio do uso de argumentos racionais apresentados na esfera pública, e que podem almejar a ordem distinta de questões como a verdade dos fatos empíricos, a correção ou a “justiça” de normas sociais e autenticidade de sentimentos alegados intersubjetivamente. Todavia, a “integração comunicativa se vê ameaçada por outras formas de interação sistêmica oferecidas pelo Estado e pela economia baseadas nos meios instrumentais do *poder* e do *dinheiro*” (SILVA; MELO, 2012, p. 138). Esses meios tendem a se expandir e colonizar o mundo simbólico das sociedades contemporâneas que ocorrem mediante a crescente “monetarização” e “burocratização” da vida social, comprometendo a qualidade das relações intersubjetivas humanas, cada vez mais padronizadas, linguisticamente empobrecidas e controladas pelo poder do dinheiro e da burocracia.

A teoria do agir comunicativo de Habermas teve influência da filosofia do segundo Wittgenstein, a partir da *reviravolta pragmático-linguística* (*linguistic turn*), segundo a qual houve uma mudança paradigmática da filosofia da consciência, sustentada por pensadores como Descartes e Kant, para a filosofia da linguagem, sobretudo a filosofia do segundo Wittgenstein. Desse modo, a *teoria do agir comunicativo* habermasiana se situa dentro do paradigma linguístico. Para Delamar Dutra (2012, p. 221-122), a *teoria do agir comunicativo* une as duas tradições: uma advinda da filosofia do comportamento de Mead e a outra advinda da filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein. Na teoria do agir comunicativo, Habermas recorre à filosofia wittgensteiniana de maneira dupla: na construção de uma teoria do agir comunicativo e pressuposição de uma teoria comunicativa do significado. Isso porque, para Wittgenstein, o significado dos atos de fala só poderia ser entendido porque estaria inserido no contexto de uma ação comunicativa. No papel fundamental que a filosofia do segundo Wittgenstein teve na teoria do agir comunicativo habermasiana através da elucidação do conceito husserliano de “mundo vivido” (*Lebenswelt*), a partir da noção de um “saber de fundo”, ou seja, de que há uma “imagem de mundo” (*Weltbild*) constitutivo de uma “forma de vida” (*Lebensform*).

Delamar Dutra (2012, p. 226-228) observa que as noções de *jogos de linguagem* e de *seguir regras* da filosofia do segundo Wittgenstein também tiveram influência na teoria do agir comunitivo habermasiana. Para o autor, na noção de seguir regras seria mostrada a interconexão entre “regra” e “mesmidade”, segundo a qual só é possível seguir uma regra quando a mesma regra é aquela que já é seguida. Conforme a interpretação de Habermas, a “mesmidade” do que foi seguida só pode ser determinada por outro sujeito, ou seja, somente um sujeito *B* pode averiguar se o sujeito *A* seguiu ou não uma regra. Sendo assim, o conceito de “mesmidade” pressupõe conceitualmente a habilidade de participar de uma prática pública. Desse modo, teria sido operada então a passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. Isso significa dizer que o uso público da linguagem pressupõe sempre um entendimento público.

O significado da linguagem enquanto *uso* foi derivado das noções wittgensteinianas de *seguir regras* e *jogos de linguagem*. Com isso, saber praticar um jogo é dominar uma técnica, ter um certo *know-how*, ou seja, saber como usar uma regra. A regra diz respeito ao *consenso* do qual depende o saber prático que corresponde ao significado das regras. Para Habermas, a linguagem não é um meio para alcançar o consenso, mas é constitutiva de sentido que está contido no próprio consenso. Isso significa dizer que a linguagem é *medium* de sentido sem a qual não é possível ao ser humano pensar e atuar no mundo. Desse modo, as regras de um jogo de linguagem são vistas como um empreendimento prático as quais estão conectadas com ações compartilhadas, ou seja, fazem sempre referência a acordos existentes na comunidade que as utilizam. Dessa forma, seguir uma regra é uma atividade comum a toda a humanidade, um comportamento de uma espécie, próprio da forma de vida humana.

Delamar Dutra chama a atenção para a interação entre os jogos de linguagem. Segundo ele, tal interação revela a dimensão intersubjetiva do uso da linguagem. No entanto, o caráter intersubjetivo não tem uma perspectiva universalizante na filosofia de Wittgenstein. Melhor dizendo, não se trata de uma pragmática universal da linguagem. Nesse sentido, Habermas fará uma emenda à noção wittgensteiniana de jogos de linguagem, a saber: “se Wittgenstein tivesse desenvolvido uma teoria geral dos jogos de linguagem, “ela teria tomada exatamente a forma de uma pragmática universal (DELAMAR DUTRA, 2012, p. 236). De fato, Wittgenstein não é universalista tampouco particularista. Embora Wittgenstein recuse o “essencialismo” filosófico, é possível afirmar que a ideia wittgensteiniana de “parentesco” entre os jogos de linguagem aponta para “algo em comum entre eles”. Melhor dizendo, os

jogos de linguagem compartilham semelhanças de família, tendo como “pano de fundo” em comum, o fenômeno humano da linguagem.

A humanidade ou suposta república de cidadãos, segundo Habermas (1994, p. 143), forma o sistema de referência para a fundamentação de regulamentações que são do interesse simétrico de todos. Com isso, as razões decisivas, em princípio, podem ser aceitas por todos. Em relação aos questionamentos ético-políticos, a forma de vida “de nossa respectiva” comunidade política constitui o sistema de referência para a fundamentação de regulamentações que valem como expressão de um autoentendimento coletivo consciente. Com isso, o princípio de democracia “resulta da ligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica” (HABERMAS, 1994, p. 159).

Segundo Habermas (1994, p. 146), o princípio de democracia não deve estabelecer um processo legítimo de normatização, mas orientar a produção do próprio *medium* do direito. Nesse sentido, a *teoria do discurso* auxiliará nessa tarefa. Dito de outro modo, deve-se criar um sistema de direitos e também de *linguagem* que possibilite à comunidade política entender-se enquanto associação voluntária de membros *do direito iguais e livres*. Com isso, o princípio moral e da democracia implica, respectivamente, duas tarefas que o sistema de direitos deve solucionar, a saber: o sistema de direitos não deve apenas institucionalizar uma formação da vontade política racional, mas também proporcionar o próprio *médium* no qual essa vontade possa se expressar como vontade comum de membros do direito livremente associados.

Habermas parte da ideia de que o princípio de democracia está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente. Com isso, o princípio do discurso explica o ponto de vista sob o qual é possível *fundamentar imparcialmente* as normas de ação. No entanto, a introdução de um princípio do discurso pressupõe que questões práticas, em geral, podem ser julgadas parcialmente e, mediante disso, decididas racionalmente. Desse modo, à luz da teoria do discurso, o princípio moral ultrapassa os limites históricos causais, pois se exige que a aceitação ideal de papéis que todo indivíduo singular realiza “privatim” seja transportada para uma prática pública, realizada em comum por todos.

Embora o segundo Wittgenstein contribua de maneira indireta ou implicitamente para a construção da normatividade jurídica para a democracia, as noções filosóficas wittgensteinianas como *jogos de linguagem*, *regras*, *forma de vida*, presentes nas *Investigações filosóficas* e no *Da Certeza*, são constitutivas da práxis de agentes engajados nas

sociedades democráticas contemporâneas. Com isso, entendemos que os conceitos filosóficos wittgensteinianos tiveram implicações na teoria democrática deliberativa de Rawls e Habermas.

Vale lembrar que ambos os teóricos deliberativos procuram reconstruir as bases da normatividade jurídica de um Estado democrático Constitucional. Discutiremos, em seguida, as implicações do pensamento de Wittgenstein para se pensar uma *normatividade valorativa* das democracias contemporâneas. Trataremos, a seguir, das contribuições wittgensteinianas para a ideia de uma moralidade comum para a moral, religião e estética que, por sua vez, consituem fontes e receptáculos de valores normativos cujas regras guiam o agir da cidadania engajada nas sociedades democráticas contemporâneas.

### 1.1.2 Normatividade valorativa

Embora a preocupação central da filosofia de Wittgenstein seja o fenômeno humano da linguagem, a questão dos valores éticos, religiosos e estéticos acompanham o filósofo vienense desde a sua juventude. Em *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein apresenta as características comuns da Ética.

E para que vejam de forma mais clara possível o que considero o objeto da Ética, vou apresentar antes várias expressões mais ou menos sinônimas, cada uma das quais poderia substituir a definição anterior e ao enumerá-las pretendo obter o mesmo tipo de efeito que Galton obteve quando colocou na mesma placa várias fotografias de diferentes rostos com o fim de obter a imagem dos traços típicos que eles compartilham. Mostrando essa fotografia coletiva, poderei fazer ver qual é o típico – digamos – rosto chinês. Deste modo, se vocês olharem através da série Deste modo, se vocês olharem através da série de sinônimos que vou apresentar, serão capazes de, espero, ver os traços característicos que todos têm em comum e que são características da Ética. Ao invés de dizer que “a Ética é a investigação sobre o que é bom”, ou poderia dizer sobre o que realmente importa, ou ainda, poderia ter dito que a Ética é a investigação sobre o significado da vida, ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida, ou sobre a maneira correta de viver. Creio que se observarem todas essas frases, então terão uma ideia aproximada do que se ocupa a Ética (LE, 2005, p. 216).

Como podemos perceber, Wittgenstein distinguiu os dois sentidos do termo “bom”: o sentido *trivial* ou *relativo* e o sentido *absoluto*. No sentido trivial, o “bom” significa um propósito previamente estabelecido da função dos objetos ou das pessoas. Por exemplo, o propósito predeterminado de uma “boa faca” é “cortar bem” os alimentos, o propósito de um “bom motorista” é ter habilidades e competências necessárias para conduzir bem um veículo automotor. O propósito de um “bom jogador de futebol” é dominar bem as habilidades e

competências exigidas durante uma partida de futebol. Todos esses exemplos demonstram que o termo “bom” não tem um sentido profundo ou absoluto, como tem para a Ética. Agora, imaginemos um habilidoso e competente motorista, membro de uma banca examinadora do DETRAN, no Estado do Piauí, que recebe suborno em troca da aprovação de alunos nos exames práticos para tirar a CNH. Com isso, podemos dizer que esse habilidoso motorista agiu de maneira Ética? É claro que não. Aqui, deparamo-nos com o exemplo de um *valor absoluto*. Como é possível observar, aqui, Wittgenstein mantém-se fiel à preocupação ideia no *Tractatus* que separa  *fatos* dos *valores*. Segundo ele, “apesar de que se possa mostrar que todos os juízos de valor relativos são meros enunciados de fatos, nenhum enunciado de fato pode ser nem implica um juízo de valor absoluto” (LE, 2005, p. 118).

Dall’Agnol argumenta em defesa de uma “moralidade comumente partilhável” (MCP), a partir de uma perspectiva wittgensteiniana, como um “solo firme” comum e indispensável à convivência pacífica entre os povos e à sobrevivência humana na Terra. Aqui, não se trata de uma concepção universalista e racionalista de moral, segundo a tradição filosófica ocidental, mas constitui-se em um tipo de moralidade que pode ser compartilhável por todos os povos independente das particularidades sociais, culturais e religiosas. Tal ideia de uma moralidade comum tem como valores nucleares o *cuidado* e *respeito*. Trata-se, portanto, de valores intrínsecos para o agir moral dos agentes engajados em uma sociedade política.

Tendo em vista encontrar uma base teórica para a proposta de uma moralidade comum, recorreremos à filosofia do segundo Wittgenstein. No segundo capítulo, vimos que o pensador vienense apresenta no *Da Certeza* um conjunto de proposições fulcrais ou certezas básicas que formam o sistema de referência humano no mundo, com base no qual distinguimos “o verdadeiro do falso” (OC § 94). Essas proposições funcionam como “eixos” (OC § 152), “dobradiças” (OC § 341) e “estrutura de apoio” (OC § 211) de nossos “jogos de linguagem”. Esse sistema de referência é formado por sentenças empíricas decorrentes da experiência e que formam o horizonte de sentido humano de mundo. Desse modo, desde a tenra idade, o ser humano aprende a *acreditar* que há vários objetos no mundo e a agir de acordo com essas crenças (OC § 144). Por exemplo, se alguém coloca um livro numa gaveta, pressupõe que ele esteja lá dentro, pois não existe caso comprovado de um livro que tenha simplesmente desaparecido sem que alguém que tenha retirado da gaveta (OC § 134), “porque a experiência me revelou ser desnecessário (OC § 133).



Sendo um sistema de crenças, o homem não acredita em uma proposição isolada, mas em um sistema de proposições em seu conjunto. Desse modo, toda a possibilidade de teste, corroboração ou refutação de uma hipótese acontecem sempre no interior de um mesmo sistema de referências. Esse sistema de referências não pode ser considerado o ponto de partida para formação de argumentos, mas pertence, antes de tudo, à essência dos argumentos, ou melhor, o elemento vital dos argumentos (OC § 105). Vale enfatizar também que esse sistema de referência constitui o modo humano não fundamentado de atuar e operar no mundo (OC § 110). Com isso, observa-se que um sistema de referência funciona como “regras” que orientam o agir humano no mundo. É a partir da noção wittgensteiniana de regras, portanto, que Dall’Agnol desenvolveu a ideia de uma moralidade comumente partilhável.

No segundo capítulo, vimos que Pleasant (2009, p. 669-679) argumenta em defesa de *certezas morais básicas* que são imunes a questionamentos, dúvidas, verificações e testes. Tais certezas ocupam uma posição similar à das proposições empíricas em nossas práticas e juízos morais. Elas possuem um sentido moral, que é essencial em nossas relações enquanto indivíduos e sociedade. Por exemplo, as sentenças como “assassinar o ser humano é errado” ou “matar o ser humano é um mal”, são certezas morais básicas que funcionam como “dobradiças” dentro do que é certo e permissível nos atos particulares e institucionais que envolvem a morte e o assassinato de seres humanos.

Nas *Investigações filosóficas*, Wittgenstein observa que perguntar pelo seguimento de uma regra não significa indagar pelas suas causas, mas trata-se de uma indagação em vista de justificar o modo humano de seguir uma regra. Com isso, esgotada toda justificatção, chega-se à “rocha dura” e a pá se entorta. E, desse modo, o ser humano estará sempre inclinado a dizer: “é assim mesmo que ajo” (PI § 217). A partir dessa perspectiva, consideramos que a noção wittgensteiniana de “seguir regras” é essencial para conceber uma normatividade comum para a vida democrática contemporânea.

Conforme visto, Backer e Hacker (2009, p. 67) concebem dois tipos de regras: um instrumental e técnico e o outro não-técnico. Sendo que o primeiro tipo de regra não é convencional, mas dependente das regularidades das leis da natureza. O segundo tipo pode ser produto intencional da ação humana. Desse modo, é possível afirmar que há regras aliadas a um conhecimento teórico, isto é, um “saber que” (*know that*) que demanda o domínio de habilidades técnicas, ou seja, um tipo de “saber como” (*know how*). Dessa forma, a ação moral requer a observância de regras, um tipo de saber que não é racional nem universal.

Assim, por se tratar de uma prática humana, o saber moral se constitui como um tipo de “saber como”.

Dall’Agnol (2012, p. 131) observa que a moralidade requer um tipo de “saber como”, que envolve o domínio de práticas e habilidades adquiridas, por exemplo, alguém que sabe jogar xadrez, nadar, andar de bicicleta, cozinhar, entre outras. Diante disso, torna-se necessário distinguir dois sentidos de saber “saber como”: o sentido *tácito* e o sentido *explícito*. O primeiro sentido, refere-se a um tipo de conhecimento não-codificado ou implícito, que ocorre quando uma pessoa domina uma atividade e não sabe explicar por que sabe. Alguém, por exemplo, sabe andar de bicicleta ou dirigir um veículo automotor sem refletir sobre normas e regras envolvidas nessa atividade. O sentido *explícito* envolve a habilidade humana adquiridas para seguir regras e princípios normativos, ou seja, trata-se de conhecimento procedimental.

Por se tratar de um tipo de saber enquanto capacidade humana adquirida para seguir padrões e princípios normativos, é possível afirmar que o *saber como*, no sentido *explícito*, situa-se num domínio que é próprio da moralidade. Dall’Agnol destaca que saber como explícito, no sentido moral, constitui a base para uma nova epistemologia moral, denominada *cognitivismo prático*:

O cognitivismo prático é a tese epistêmica de que existe conhecimento moral e que ele é melhor compreendido em termos de saber como e não somente em termos de saber que. A ideia central é que a base de uma epistemologia moral revela que o conhecimento moral é principalmente um problema de saber como seguir padrões normativos (2016, p. 1).

A partir dessa perspectiva, é possível entrever que saber seguir regras não se trata de procedimentos reflexivos e racionais, mas é fruto da experiência humana adquirida. Na *Ética a Nicômoco* (1991, p. 27), Aristóteles sustenta a ideia de que a virtude moral é adquirida pelo hábito, isto é, aprendemo-la mediante uma prática. Sendo expressão do domínio do conhecimento teórico sobre os valores fundamentais da vida moral, do mesmo modo, o cognitivismo prático reconhece que o saber proposicional e procedimental *per se* é insuficiente para lidar com os limites e desafios das democracias contemporâneas. Com isso, é necessário aprender a reconhecer que todo o ser humano é dotado de valores morais *intrínsecos*, que são comumente partilháveis como *cuidado* e *respeito*.

Dall’Agnol (2012, p.134) argumenta que valores nucleares como *cuidado* e *respeito* representam as atitudes humanas fundamentais e necessárias para a nossa proteção e sobrevivência enquanto seres humanos vulneráveis. Por um lado, o valor do *cuidado* é uma

atitude fundamental para preservar ou incrementar bem-estar ao ser humano e demais formas de vida na Terra. Se não for bem conduzido, contudo, o cuidado pode degenerar-se em paternalismo. Por outro lado, o valor do *respeito* representa a atitude humana fundamental para a convivência pacífica entre os povos. Se não for bem conduzido pelo ser humano, o respeito pode levar a atitudes negativas. Isso ocorre quando, em respeito à autonomia de uma pessoa vulnerável, busca-se manter distante dela, não interferindo e protegendo os direitos dessa pessoa. Com isso, o respeito pode degenerar-se em indiferença e individualismo.

O verdadeiro cuidado, segundo Dall’Agnol (2012, p. 133), pressupõe o sentimento de *simpatia*. Tal sentimento consiste na capacidade do ser humano de compartilhar alegria ou tristeza, dores ou sofrimentos alheios. Trata-se de um sentimento imediato e involuntário que emerge das interações intersubjetivas humanas. Vale observar que a simpatia vem sempre acompanhada pelo sentimento de *empatia* que, por sua vez, significa imaginar-se no lugar dos outros. Contudo, os sentimentos de simpatia e empatia podem levar a erros e, com isso, comprometer a atitude humana de *cuidar*. Por exemplo, ao cuidar de um indivíduo vulnerável, um cuidador não pode deixar-se guiar pela ansiedade na tentativa de ajudar esse indivíduo. Pois, tal atitude pode comprometer o valor do cuidado. Assim, os sentimentos de simpatia e empatia devem ser temperados pela reflexão sobre o que realmente pode ser benéfico à pessoa em situação de vulnerabilidade.

Segundo Dall’Agnol (2016, p. 05-06), *cuidado* e *respeito* devem se limitar um ao outro e integrar-se em um único conceito: o *cuidado respeitoso*. Com isso, evitamos cair em atitudes paternalistas, por um lado, quando se trata do ato de cuidar; e atitudes de indiferença ou individualismo, por outro lado, quando se trata da atitude de respeito. O cuidado respeitoso constitui uma única atitude moral e um novo conceito sobre os fundamentos metaéticos de uma bioética filosófica especial, pensada e aplicada como sabedoria prática. Parafraseando Kant, Dall’Agnol enfatiza que *o cuidado sem respeito é cego (isto é, leva ao paternalismo); o respeito sem cuidado é vazio (ou melhor, leva ao individualismo)*.

Dall’Agnol (2014, p. 217-218), por fim, argumenta que é possível uma “moralidade comumente partilhável” para o projeto de Estado democrático liberal, a partir da noção wittgensteiniana de regras, tendo como núcleo central os valores do *cuidado* e do *respeito* integrados em um único conceito denominado *cuidado respeitoso*. Dito de outro modo, é possível justificar moralmente a necessidade de um Estado democrático que possa garantir juridicamente o respeito mútuo entre os cidadãos, incluindo a segurança e a capacidade de prover as condições básicas para a vida de uma pessoa, por exemplo, uma educação para a

autonomia e um padrão mínimo decente de satisfação de necessidades básicas de saúde, alimentação moradia e um meio ambiente saudável.

Em continuidade com a discussão sobre as implicações da filosofia de Wittgenstein para uma *normatividade valorativa* da democracia, trataremos das contribuições da religião, a partir de um ponto de vista wittgensteiniano, para a experiência política democrática contemporânea. É importante lembrar que estética e religião se situam no campo dos valores humanos. Ao destacar a importância dos valores para o sentido da vida, num escrito em 1929, em *Cultura e Valor*, Wittgenstein considera que “não se pode levar os homens ao bem; mas indicar o caminho para qualquer lugar. O bem reside fora do âmbito dos fatos” (CV, 2000, p. 15).

Aqui não se trata de uma crença religiosa enquanto doutrina ou enquanto dogmas de fé, mas de uma prática ou modo de viver que possui uma gramática profunda. Num texto escrito em 1947, Wittgenstein fez a seguinte consideração sobre *crença religiosa*:

Surpreende-me que uma crença religiosa possa ser apenas algo idêntico a uma decisão apaixonada por um sistema de referências. Pois, embora seja *crença*, é, na realidade, um modo de vida, ou um modo de avaliar a vida. É uma apreensão apaixonada *desta* concepção. A instrução numa fé religiosa deveria, pois, assumir a forma de uma exposição, de uma descrição, desse sistema de referência, e ser ao mesmo tempo um apelo à consciência. E as duas deveriam, no fim, levar o próprio aluno, por si mesmo, deitasse a mão, apaixonadamente, ao sistema de referência. Seria como se alguém me revelasse, primeiro, o desespero da minha situação e, em seguida, me mostrasse os meios de salvação até que, por mim mesmo, mas de nenhum modo conduzido pelo meu instrutor, eu corresse para elas e a alcançasse (CV, 2000, p. 97).

Nessa passagem de *Cultura e Valor*, Wittgenstein sustenta que uma “crença religiosa” constitui um modo apaixonado de se viver ou de avaliar a própria vida. O filósofo vienense diferenciou “crenças ordinárias” de “crenças religiosas”. Nesse sentido, Clack (2016, p. 193) observa que uma crença ordinária possui *status* proposicional mais ou menos razoável de procura da “verdade”. Segundo o autor, conteúdo desse tipo de crença é a representação de algum estado de coisa tomado da realidade. É disso que Wittgenstein trata quando fala das crenças cotidianas ou ordinárias “repousando sobre os fatos”.

Clack (2016, p. 194-195) salienta que, em uma perspectiva wittgensteiniana, as “crença religiosa” no “Juízo Final”, por exemplo, apresenta um conjunto de características logicamente distintivas que podem ser reveladas pela reflexão sobre como uma pessoa sustenta certo tipo de crença religiosa estabelecida em comparação com uma pessoa desprovida dessa crença. Trata-se daquilo que separa um crente de um descrente. Child (2013, p. 229) observa que a diferença entre alguém que crê em Deus de alguém que não crê, é que a

peessoa que crê na existência de Deus aceita “um sistema de referência”. Por sistema de referência entende-se o sistema de conceitos para descrever e avaliar o mundo. Com isso, uma crença religiosa tem a função de ação determinante na vida do crente, regulando a sua vida como um todo.

Segundo Wittgenstein, uma crença religiosa não pode ser entendida como sentenças hipotéticas acerca de eventos e entidades superempíricos. Dessa forma, de um ponto de vista wittgensteiniano, “as crenças religiosas não são crenças sobre questões de fato empírico. Elas nem podem ser justificadas por apelo à evidência nem criticadas pelo fato de que elas não ganham suporte por evidência” (CHILD, 2013, p. 227). Dito de outro modo: a crença em Deus não tem nenhum poder de explicação. Assim, a natureza e a existência de Deus são, em si mesmas, um mistério; algo inexplicável.

Assim como a filosofia, a instrução na fé religiosa deve assumir a forma de exposição e descrição de um “sistema de referência”. Segundo Spica (2012, p. 90), uma crença religiosa, como a existência de Deus, por exemplo, não é ensinada de forma isolada, como tivéssemos que adquirir, em primeiro lugar, a certeza para aprender a lidar com ela. Em outras palavras, uma pessoa que segue uma crença religiosa não aprende de maneira isolada que Deus existe, mas aprende a agir religiosamente mediante um conjunto de práticas de oração e preces, de jejum, de culto, de cumprimento aos ensinamentos e preceitos divinos, de louvor e reverência a esse Deus. Diante disso, “o crente não pergunta se Deus existe quando reza porque não há uma resposta para seu questionamento, mas porque é que assim que o crente age” (OC § 148), pois é no “fundo de nossos jogos de linguagem que está o nosso atuar” (OC § 204). Desse modo, a fé do homem religioso envolve um “comprometimento apaixonado” com um sistema de referência, que “não envolve somente um modo particular de *pensar*, mas um modo distinto de *levar a própria vida*”(CHILD, 2013, p. 229).

Vale citar aqui o diálogo entre Wittgenstein e Bouwsman ocorrido a 28 de agosto de 1950, em Oxford. Enquanto caminhavam à beira de um canal e à sombra dos sagueiros, em sua conversa com o filósofo vienense, Bouwsman introduziu o tema da “natureza da verdade religiosa”. Diante disso, Wittgenstein respondeu-lhe:

Claro, não se trata de botânica, não é nada que tenha a ver com eclipses, não se trata de economia nem de história. É bastante evidente. Negativamente, é fácil dizer alguma coisa. Mas que poderemos dizer para além disso? O homem de Christ Church falará munido provavelmente dos dogmas cristãos. E podemos chegar a algum sentido por esse caminho, com cada crente a falar daquilo que acredita. Mas não faz qualquer sentido falar da verdade religiosa em geral. Religiosa, como? Verdade, como? Para ilustrar a questão, citou um conto de Gottfried Keller em torno de uma conversa entre um homem e uma mulher, ambos jovens. A jovem mulher tinha conhecido três mulheres que viviam juntas numa pequena casa. Uma das

mulheres vivia sozinha num quarto, e era dura e mesquinha. As duas outras mulheres viviam no outro quarto, e eram de uma doçura e de uma afabilidade notáveis. Eram igualmente piedosas, iam à igreja regularmente, etc. Ela — a mulher jovem — tivera uma vez a ousadia de querer saber o segredo da vida das três. E elas responderam-lhe, fornecendo-lhe uma explicação seca daquilo que se deve acreditar — qualquer coisa como o Credo dos Apóstolos. A jovem mulher ficou desapontada. A conversa termina com o homem a dizer: “A minha religião — a minha consciência, a minha maneira de ver — é que hoje ajo bem, mas poderá não ser sempre assim.” (BOUWSMAN, 2005, p. 100-101).

A partir de um ponto de vista wittgensteiniano, podemos notar que a experiência religiosa constitui uma prática com implicações profundas para a vida humana. Isso significa que a crença religiosa não se trata de doutrina dogmática nem de teoria filosófica ou científica. Nesse sentido, é inconcebível pensar uma teologia wittgensteiniana. Cahill (2016, p. 183) tem razão quando sustenta que as críticas à modernidade e, particularmente, as críticas dirigidas contra a pretensão do cientificismo e naturalismo moderno, perpassam o trabalho de Wittgenstein. Ademais, a partir da conclusão do diálogo entre Wittgenstein e Bouwsman, torna-se evidente uma multiplicidade de modos de ver e agir no mundo, que tem como base um sistema de referências comuns no campo da religião, isto é, daquilo que o ser humano deve acreditar e viver. No caso das três mulheres, por exemplo, era “qualquer coisa como o Credo dos Apóstolos”. Daí implicam compromissos assumidos pelos cidadãos que compartilham um projeto de democracia plural agonística cosmopolita.

Conforme visto, Wittgenstein situa a ética, a religião e a estética no campo próprio dos valores mais profundos. Nesse sentido, é possível afirmar que tanto a ética quanto a religião apresentam um forte componente normativo cujas regras orientam a práxis dos agentes tanto em nível individual quanto social nas sociedades democráticas contemporâneas. Em outras palavras, podemos sustentar que a ética e a religião têm implicações em uma sociedade democrática agonística, na medida em que apontam caminhos para que o ser humano, enquanto indivíduo, contribua para construir uma sociedade melhor. Em seguida, trataremos da estética enquanto valor normativo que dá sentido à vida dos agentes em sociedade democrática contemporânea.

Wittgenstein sempre cultivou uma grande sensibilidade estética. Segundo Monk (1995, p. 362), quando instigado a responder às tradicionais perguntas sobre estética, Wittgenstein oferecia uma sucessão de exemplos para mostrar que a apreciação artística não consiste em se postar diante de um quadro e afirmar: “Isto é belo”. Assim, a apreciação será *mostrada*, por atos e palavras, por gestos de repulsa ou satisfação, pela maneira como lemos um poema ou executamos uma peça musical. Essas diferentes apreciações de uma obra de arte não revela algo em comum que possamos isolar para responder à pergunta: “o que é

apreciação artística?”. Elas estão conectadas por um conjunto complexo de “semelhança de famílias”. Com isso, seria possível descrever a “beleza” de uma obra de arte e todo o contexto ambiental em que a obra está situada. Num texto de 1931, de *Cultura e Valor*, Wittgenstein teceu a seguinte observação sobre a música:

Há quem considere a música uma arte primitiva porque ela só tem poucas notas e ritmos. Mas só é simples à superfície; a sua essência, que torna possível interpretar o seu conteúdo manifesto, tem, por outro lado, toda a complexidade infinita que é sugerida pelas formas de externas de outras artes e que a música oculta. Ela é, num certo sentido, a mais sofisticada de todas as artes (CV, 2000, p. 23).

Nessa passagem, Wittgenstein adota uma compreensão da estética musical como a mais sofisticada de todas as artes. Nesse sentido, Hagbert (2016, p. 71) analisa as contribuições do *Livro Azul* para uma compreensão do sentido da música para a vida humana. Essa obra foi ditada a um pequeno círculo de estudantes em Cambridge, entre os anos de 1933-1934 (BB, 2008, Pref. p, ix). O *Livro Azul*, juntamente com *O Livro Marrom*, representa o período de transição da filosofia do *Tractatus Logico-philosophicus* para as *Investigações filosóficas*. Trata-se da passagem de uma compreensão da linguagem enquanto imagem pictórica do mundo para uma linguagem enquanto sentido de uso das expressões e sentenças linguísticas no contexto da vida cotidiana. Para Wittgenstein:

O sentido que tem para nós uma expressão é caracterizado pelo uso que dela fazemos. O sentido não é um acompanhamento mental da expressão. Por consequência, a expressão “penso que quero dizer algo com isto”, ou “tenho a certeza de que quero dizer algo com isto”, empregue tão frequentemente em discussões filosóficas para justificar o uso de uma expressão, não constitui para nós qualquer justificação (BB, 2008, p. 116).

Nesse período de transição da filosofia de Wittgenstein, as questões concernentes ao sentido da vida humana que estão situadas no campo da ética, religião e estética. Segundo Hagbert (2016, p. 73) observa que Wittgenstein, no *Livro Azul*, se opõe com veemência à leitura reducionista da linguagem estética do *Tractatus*, feita pelos membros do *Círculo de Viena*, que por reduziram a estética musical a uma mera questão emotivista. Em outras palavras, a estética musical era vista pelos positivistas como pura manifestação das emoções humanas em detrimento da superioridade da racionalidade lógica e científica.

Para Hagberg (2016, p. 84-85), Wittgenstein trabalhou intensivamente, no *Livro Azul*, para libertar intelecto humano de um quadro conceitual escandaloso e grosseiramente simplista (como a dicotomia/dualismo) que, por sua vez, produz um sentido linguístico presente na visão de sentido musical. Nesse período de transição, a filosofia da linguagem

wittgensteiniana promoverá um contexto amplo e profundo no qual observações sobre estética musical são produzidas e, com isso, é possível apreciar o seu sentido para a vida humana, vendo o que está à luz, isto é, o que está presente na própria linguagem.

Hagberg (2016, p. 86) considera que o trabalho do *Livro Azul*, em termos austinianos, visa fazer *coisas* com as palavras, ou seja, transformar as ações performadas humanas em contextos que emergem de relações interconectadas por meio dos jogos de linguagem. Desse modo, gestos musicais, composição musical, harmonia, melodia e o contexto dos ritmos dos sons formam o ato microcômico que ressoa (i) em um ambiente interno ao trabalho musical que (ii) pertence ao estilo do compositor e ao gênero da peça musical, e (iii) à cultura musical inteira com a qual a música ganha vida. Assim, compreender uma sentença significa compreender uma linguagem, e compreender uma frase musical significa compreender uma cultura musical.

Para Hagberg (2016, p. 99), o trabalho filosófico de Wittgenstein no *Livro Azul* consiste em clarificar os conceitos. Trata-se de “escavar” uma proposição linguística que significa não apenas examinar a linguagem, mas também a ação e o pensamento humano, pois somente no contexto em que usamos e lidamos com as palavras e proposições linguísticas é que encontramos o significado profundo da música para a vida humana. Esse contexto estético musical amplo é formado por um conjunto complexo de ações humanas, como interpretação de um compositor musical, vocalista, maestro e instrumentista. Por fim, Hagberg (2016, p. 101) argumenta que, em nossa visão musical, devemos estar conceitualmente livres para compreender uma forma de vida humana como sendo ampla e resistente ao encapsulamento reduutivo, ou melhor, é preciso entender a música como uma linguagem.

A estética musical é a expressão do espírito de uma tempo, de uma determinada cultura. Ora, quando as manifestações estéticas musicais são tratadas como um produto do mercado que visa exclusivamente ao lucro em detrimento da qualidade da arte, isso compromete a educação estética e a formação da consciência crítica dos cidadãos nas sociedades democráticas contemporâneas, podendo levá-los a situação de conformismo, apatia e alienação social. Em termos habermasianos, significa a colonização do mundo da vida pela “monetarização”. Além de comprometer a qualidade das relações humanas, muitas das atuais expressões musicais produzidas pelo mercado atualmente carecem de profundidade, pois, elas são linguisticamente empobrecidas e controladas pelo poder do dinheiro. Ademais,



é preciso levar em consideração o perigo de as diferentes obras de artes serem controladas e instrumentalizadas pelos governos autocráticos.

Vale lembrar que fascismo, nazismo e stalinismo instrumentalizaram as artes em vista de controlar as massas. Dessa forma, a partir de critérios e juízos arbitrários, os governos totalitários recorreram à práticas de censuras a livre manifestação artística e livre expressão do pensamento como uma forma de silenciar as vozes críticas e dissidentes dos regimes. Sendo a expressão da liberdade de pensamento e da sensibilidade humana parte de uma democracia liberal, as diferentes manifestações estéticas como a música, a pintura, dança, o teatro e o cinema, podem ajudar as pessoas em cidadãos melhores, mais sensíveis, mais solidárias e mais conscientes de seus direitos e deveres e, com isso, contribuir para melhorar a qualidade de vida e bem-estar das sociedades democráticas contemporâneas.

Na próxima seção, argumentaremos em defesa de um projeto democrático agonístico cosmopolita, isto é, uma democracia cosmopolita que ultrapassa os limite do Estado-nação e represente uma rede de solidariedade e fraternidade entre os povos. Dito de outro modo, defenderemos uma democracia agonística cosmopolita como *forma de vida* humana. Trata-se de um projeto de democracia agonística cosmopolita que encoraja as lutas democráticas pela igualdade e liberdade, assim como a defesa do meio ambiente e combate a pobreza extrema de maneira global.

#### **4.2 Democracia agonística cosmopolita como uma *forma de vida***

Nesta última seção, trataremos do projeto de uma democracia agonística cosmopolita frente aos limites do modelo de democracia agonística particularista de Mouffé. Assim, a partir da noção wittgensteiniana de “forma de vida”, argumentaremos em defesa de um projeto de democracia agonística cosmopolita que representa uma forma de vida humana, na qual a humanidade compartilha padrões de vida e um sistema de referências comuns. Conforme elucidado, a democracia liberal é formada por uma gramática profunda e constituída por um conjunto normas cujas regras orientam a práxis de cidadãos engajados nas sociedades democráticas contemporâneas. Portanto, podemos afirmar que uma democracia agonística cosmopolita também é formada por um conjunto de normas jurídicas, políticas, valorativas, econômicas, afetivas, etc.

Retomaremos, aqui, à discussão do terceiro capítulo sobre a diferença entre “forma de vida” (*Lebensform*) no singular e “formas de vida” (*Lebensformen*) no plural em

Wittgenstein. Nesse sentido, é importante lembrar as várias interpretações sobre a noção de “forma de vida”. O nosso enfoque, aqui, são as três leituras predominantes desse conceito wittgensteiniano, a saber: a *naturalista*, a *transcendental* e a *culturalista*. Em seguida, apresentaremos a nossa interpretação, assim como sua implicação para o projeto de uma democracia agonística cosmopolita.

Cavell (1996, p. 331-352) recorre a terminologias como *vertical* e *horizontal* para marcar a diferença entre o sentido *biológico* e *etnológico* da noção wittgensteiniana de forma de vida. Por um lado, o vertical tem o sentido (*biológico*), segundo o qual a forma de vida humana é distinta de outras formas de vida (superior ou inferior); e, por outro lado, o horizontal tem o sentido (*etnológico*), isto é, observa as diferenças sócio-culturais enquanto uma forma de vida.

Garver (1994, p. 240-258) defende a noção wittgensteiniana de forma de vida no singular, isto é, como uma coisa orgânica ou biológica. Para ele, forma de vida identifica-se com o modo comum do agir humano no mundo. Então, o que determina a forma de vida humana é a capacidade de usar a linguagem, pois ela faz parte de uma “história natural” adquirida por meio do comportamento comum da humanidade. Essa interpretação naturalista no sentido biológico da noção wittgensteiniana de forma de vida inclui tanto o comportamento comum humano quanto as condições naturais que os seres humanos encontram no meio ambiente.

Segundo Glock (1998, p. 175), a partir de uma perspectiva filosófica wittgensteiniana, não é possível falar de natureza biológica inflexível de “forma de vida”, que determina rigidamente a maneira com que os seres humanos atuam e reagem no mundo, mas de uma natureza antropológica. Com isso, comandar, perguntar, narrar, comer, beber, jogar, falar fazem parte de nossa história natural. Essas atividades são formas de interação social e, portanto, são “práticas culturais”. De fato, Wittgenstein defendeu que a atividade da linguagem é aberta e flexível, pois os jogos de linguagem e suas regras não são fixas e são dadas de uma vez por todas. Eles estão em constante transformação, “novos jogos de linguagem surgem e outros envelhecem e são esquecidos” (PI §, 23). Disso não decorre, porém, que Wittgenstein tenha defendido uma posição culturalista como sustenta Glock.

Nessa mesma perspectiva culturalista, Backer e Hacker (2009b, p. 221) defendem uma leitura *sócio-cultural* de forma de vida. Eles argumentam que há múltiplas formas de vida em diferentes épocas. Desse modo, uma forma de vida não é primariamente biológica, mas *cultural*. Melhor dizendo, não existe uma única forma de vida característica da espécie

humana, mas uma multiplicidade de formas de vida humana que caracterizam diferentes épocas e culturas. A partir dessa perspectiva, podemos compreender a noção wittgensteiniana de forma de vida como um modo de viver, um padrão de atividades, ações, interações e sentimentos interligados e particularmente constituídos pelos usos da linguagem (BACKER; HACKER, 2009a, p. 74). Discordamos das leituras antropológicas da noção wittgensteiniana de formas de vida, isto é, como práticas de uma determinada cultura. Pois, entendemos que uma leitura culturalista pode desembocar num relativismo tanto no campo cultural quanto ético.

Por outro lado, a leitura no sentido puramente biológico de “forma de vida” pode levar a interpretações deterministas da noção wittgensteiniana de “forma de vida”. Assim, tanto uma interpretação puramente culturalista quanto biológica são problemáticas de um ponto de vista wittgensteiniano. Para Wittgenstein, o ser humano é dotado de uma natureza biológica, mas busca ir além do mundo da natureza mediante o uso do fenômeno linguístico. Nesse sentido, pode-se dizer que a linguagem é *medium* de sentido humano de mundo.

Moyal-Sharrock (2015, p. 39) tem razão quando observa que a linguagem e a cultura são as características intrínsecas de uma forma de vida humana. Trata-se de uma “forma de vida” que define coletivamente toda a humanidade. Essa posição wittgensteiniana está presente no parágrafo 206, das *Investigações filosóficas*, “as formas de ação que os homens têm em comum são o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma língua diferente da nossa”. Isso significa dizer que o comportamento humano é universalmente compartilhado. Trata-se de padrões comuns da vida e jogos de linguagem que nos pertencem enquanto humanidade e que formam a “rocha dura”, na qual o ser humano encontra sentido de mundo. Portanto, tal posição inviabiliza o relativismo.

Moyal-Sharrock está certa quando critica a leitura culturalista da noção de forma de vida humana. Assim como a autora, defendemos a tese de que a humanidade compartilha os mesmos padrões de vida ou sistema de referência comuns. Isso não significa a não existência de diferentes culturas humanas, mas sempre dentro do horizonte panorâmico da linguagem cuja “rocha firme” sejam comportamentos humanos compartilhados, com os quais cada ser humano pode começar a compreender os outros e, com isso, construir o sentido humano de mundo.

Por outro lado, discordamos da posição universalista de Moyal-Sharrock, ou seja, de que “há uma forma de vida humana, e ela é caracterizada por costumes universais” (MOYAL-SHARROCK, 2015, p. 33). Entendemos que não há espaço na filosofia de Wittgenstein para a

defesa de uma posição universalista de forma de vida. Assim, consideramos que a ideia de que a humanidade compartilha padrões de referências comuns como a linguagem é mais condizente com a perspectiva wittgensteiniana.

Nesse sentido, entendemos que uma leitura gramatical no sentido transcendental da noção wittgensteiniana de “forma de vida” é relevante para uma compreensão mais adequada de um projeto de “democracia agonística cosmopolita”, que compartilha padrões comuns e um sistema de referências. Aqui, o termo transcendental não carrega o “sentido forte de Kant, nem somente natural ou empírico” (DALL’AGNOL, 2016, p. 99), mas que está em profunda conexão com o fenômeno da linguagem enquanto *medium* de sentido humano de mundo. Dessa forma, entendemos que a linguagem humana e sua gramática profunda constituem as condições transcendentais de possibilidade para o entendimento humano tanto em sua dimensão subjetiva quanto intersubjetiva.

Vimos, no terceiro capítulo, que Mouffe rejeita qualquer projeto de democracia mundial ou universal. Assim, a partir de uma perspectiva schmittiana, a autora defende uma posição democrática multipolar. Para ela, qualquer tentativa de implantação de um projeto universal de democracia é a imposição de visão hegemônica sobre todo o mundo. Num certo sentido, Mouffe tem razão. Dada a pluralidade e diversidade existente no mundo atual, a implantação de um projeto homogêneo de democracia mundial ou de Estado mundial de fato seria uma maneira de impor uma visão universal sobre todo o mundo. Portanto, além de problemática, tal proposta seria inviável.

Segundo Mouffe (2015, p. 90), há duas versões de democracia cosmopolita: uma *neoliberal* e outra *democrática*. A versão neoliberal traz consigo uma visão idealizada dos Estados Unidos, do livre comércio e da democracia liberal, combinadas com a exaltação da globalização como portadora dos benefícios e virtudes do capitalismo. Melhor dizendo, sob a liderança “benigna” dos Estados Unidos e com a ajuda de organismos internacionais como FMI e OMC, seria possível os líderes mundiais tomarem medidas no sentido unificar o planeta e, com isso, implementarem uma nova ordem mundial mais justa. Ao contrário da visão neoliberal de democracia cosmopolita, os defensores de uma versão democrática cosmopolita reconhecem a importância da relação entre sociedade civil e política, segundo a qual é preciso dar voz aos cidadãos na esfera global.

As versões democráticas cosmopolita de Falk, Held e Archibugi são mais adequadas para um projeto de democracia agonística cosmopolita que sustentamos aqui. Tais teóricos defendem a implementação de algumas medidas importantes como ponto de partida para o

projeto de uma democracia cosmopolita, a saber: a reforma do Conselho de Segurança da ONU, com vistas a torná-lo mais democrático e representativo, a criação de uma Segunda Assembleia da ONU e de parlamentos regionais, a instituição de um Tribunal Internacional de Direitos Humanos que seja eficaz e responsável para julgar os crimes praticados por governos de países que violarem os Direitos Humanos. Esses autores defendem um modelo de democracia cosmopolita que respeite as fronteiras entre os Estados nacionais e seria mais relevante para um enfrentamento adequado da grave crise das democracias em nível global.

Ao contrário de uma visão culturalista de democracia, consideramos que é possível conceber um projeto de democracia agonística cosmopolita, a partir da ideia de humanidade como uma “forma de vida” humana, que compartilha padrões de vida e sistemas de referência comuns, necessários para a sobrevivência da humanidade e outras formas de vida na Terra. Esse projeto de democracia cosmopolita parece ser mais adequado para compreender e lidar com os problemas que atingem o mundo contemporâneo, pois requer a participação da sociedade civil organizada e engajada em diferentes países, a tomada de decisões políticas em prol do bem comum em âmbito local e global. Dessa forma, tal projeto de democracia cosmopolita valoriza a importância de ouvir as diferentes vozes de cidadãos na arena política global.

Consideramos que uma nova Assembleia da ONU pode representar um espaço agonístico em nível internacional na qual os cidadãos lutam pelos direitos dos povos no mundo inteiro. Concordamos com Falk (1995, p. 170-171) quando defende uma democracia cosmopolita como veículo de promoção do “direito da humanidade”. Trata-se de um enfoque normativo animado por um desenvolvimento sustentável para todos os povos, de norte a sul, buscando estabelecer compromissos por uma geo-governança mais humana. Nesse sentido, o direito da humanidade funcionaria como um catalizador normativo dos agentes de uma sociedade civil global.

Falk argumenta em defesa de um modelo de democracia cosmopolita formada por uma sociedade civil em nível global como cenário alternativo para uma economia política mundial moldada por forças do mercado transnacional. Para ele, a esperança da humanidade dependerá principalmente de uma “globalização-de-baixo” (*hemisfério sul*) para mudar efetivamente a dominação da “globalização-de-cima” (*hemisfério norte*) por meio da participação dos povos em uma variedade de arenas políticas que, por sua vez, podem ser identificadas em termos com a ONU (e outros regimes e instituições internacionais). Para isso, um projeto de democracia cosmopolita precisaria adotar políticas voltadas para as

realidades específicas de proteção do meio ambiente e de operações de controle do mercado global. A efetivação de tais políticas é possível somente por meio da mobilização das forças da sociedade civil organizada em nível global.

Compartilhamos com Falk a ideia de que um projeto de democracia cosmopolita exija que repensar o atual processo de globalização que é caracterizado por uma profunda desigualdade social, econômica entre o hemisfério norte e hemisfério sul. Trata-se de um projeto democrático cosmopolita que procure dar voz aos cidadãos contra as iniquidades sociais e econômicas em todo o mundo em defesa do meio ambiente, dos Direitos Humanos, da garantia da paz mundial e autoderterminação dos povos. Para isso, é preciso encorajar as lutas dos movimentos sociais em escala mundial contra as desigualdades sociais e econômicas no mundo inteiro, assim como o meio ambiente. Nesse sentido, Archibugi argumenta que:

O objetivo principal da democracia cosmopolita é dar voz aos cidadãos na comunidade mundial de maneira institucional paralela aos estados. O desenvolvimento de ligações institucionais entre as sociedades civis nacionais e a sociedade internacional ajudaria a fortalecer os procedimentos democráticos na sociedade internacional com os componentes nacionais simples. Porém, isso não implica que os atuais Estados deveriam ser considerados como forma de organização política transnacional a serem dissolvidos em uma união federal que teriam as mesmas características dos Estados nacionais em uma larga escala. Ao contrário disso, várias das funções realizadas pelos Estados soberanos deveriam estar integradas dentro do modelo cosmopolita (1995, p. 135, tradução nossa).

Para funcionar bem, um modelo democrático cosmopolita requer três níveis de interconexões, a saber: no Estado; entre Estados; e em nível global (ARCHIBUGI, 2000, p. 143-144). Dessa forma, a versão democrática cosmopolítica de Archibugi considera que o Estado-nação, em nível de representação global, pode coexistir mantendo algumas de suas funções político-administrativas. Tal proposta se aproxima de um projeto de democracia agonística cosmopolita que defendemos, pois entendemos que o Estado-nação constitui o espaço de construção da identidade de uma cidadania engajada na arena política contemporânea. Dito de outro modo: além de ser o espaço no qual cada cidadão possa construir a sua identidade enquanto membro de uma *pólis*, o Estado-nação representa no espaço no qual cada indivíduo exerce a sua cidadania local e, com isso, constrói a sua identidade enquanto cidadão cosmopolita.

Held (1995, p. 110) argumenta que quando imaginamos alguns eventos históricos recentes como a queda o muro de Berlim, o fim do comunismo nos países do leste europeu e a unificação da Alemanha, em um curto espaço de tempo, é possível imaginar a construção de um espaço político para um modelo de democracia cosmopolita com vistas a enfrentar os

problemas em escala mundial como a sequência de crises do sistema financeiro global, crises do meio ambiente e ameaças de guerra. Em outras palavras, é possível pensar em um modelo de democracia cosmopolita que, mesmo não sendo viável a curto prazo, pode ser efetivado a médio ou longo prazo.

Como observamos, por se tratar de mudanças políticas substanciais, um projeto de democracia agonística cosmopolita não será implantado em curto espaço de tempo. Contudo, frente às graves ameaças da vida na Terra, decorrentes da destruição do ecossistema, do aumento da desigualdade sociais no mundo inteiro, da ameaça à paz e a convivência pacífica entre os povos, então urge pensar em um projeto de democracia agonística cosmopolita. Como bem observou Wennan (2013, p. 264), com as crises econômicas, ecológicas, o aumento das desigualdades sociais em todo mundo, assim como o surgimento das grandes corporações em nível global, exige-se um tipo de “agonismo cosmopolita militante”, cujas instituições e práticas agonísticas busquem desenvolver e encontrar maneiras radicalmente novas de pressão social e política para problemas como as crises climática, populacional, energética e alimentar que ameaçam a vida na Terra.

Consideramos que um modelo democrático agonístico cosmopolita deve estar aberto aos movimentos sociais organizados em defesa do meio ambiente, da luta contra as desigualdades sociais, a luta em defesa dos direitos das mulheres, das populações em condições vulneráveis como negros, indígenas, LGBTs, entre outros, em nível mundial. Dito de outro modo, entendemos que um projeto democrático agonístico cosmopolita deve escutar a voz dos cidadãos e atender a suas demandas tanto em nível local quanto global.

Nesse sentido, um projeto de democracia agonística cosmopolita como uma “forma de vida” humana, é formado por cidadãos democráticos engajados em nível local e global que compartilham valores comuns como liberdade, igualdade, tolerância, cuidado e respeito, entre outros, indispensáveis para a sobrevivência da forma de vida humana e outras formas de vida na Terra. Tais valores formam a gramática profunda do projeto de democracia agonística cosmopolita que defendemos aqui. Em seguida, trataremos sobre cada um desses valores:

A *liberdade* e a *igualdade* formam os dois pilares de uma democracia liberal. Ao examinar as diferentes formas de governo entre os antigos, na *Política*, Aristóteles apontou algumas características essenciais desses dois princípios fundamentais de um regime democrático. Assim,

[...] uma das características essenciais da liberdade é que os cidadãos obedeçam e mandem alternativamente; porque o direito ou a justiça, em um Estado popular, consiste em observar a igualdade em relação ao número, e não a que se regula pelo

mérito. Segundo essa ideia de justo, é preciso forçosamente que a soberania resida na massa do povo, e que aquilo que ele tenha decretado seja definitivamente firmado como o direito ou justo por excelência, pois que se pretende que todos os cidadãos têm direitos iguais. Disso resulta que, nas democracias, os pobres têm mais autoridade que os ricos, pois que são em maioria, e os seus decretos têm força de lei. Eis aí, pois, um sinal característico da liberdade: tal é a definição que todos os partidários do Estado popular dão da Constituição (ARISTÓTELES, 2009, p. 210-211).

Apesar das críticas de Aristóteles contra os princípios da liberdade e igualdade da democracia dos antigos, por permitir a alternância do poder, a regra da maioria, a soberania do povo e a participação de cidadãos livres e iguais nas decisões políticas em um Estado democrático, é possível enfatizar que as características de um governo democrático dos antigos, apontadas por Aristóteles, são consideradas as virtudes da democracia liberal moderna. Desse modo, entendemos que a igualdade e a liberdade são princípios fundamentais da vida democrática. Para isso, é preciso valorizar e encorajar as lutas e confrontos políticos democráticos da cidadania engajada em vista de conquistar e ampliar direitos nas sociedades contemporâneas tanto no âmbito local quanto global.

Werle (2008, p. 147) considera que não é exagero dizer que a tolerância, desde o princípio, está na origem da própria filosofia política moderna e da concepção liberal-igualitária da cidadania moderna. Nesse sentido, há uma ampla gama de textos clássicos de história e de pensadores como Bayle, Locke, Rousseau, Voltaire e Goethe que, num contexto cultural histórico específico, procuram estabelecer os critérios para demarcar os limites da tolerância. Conforme os textos desses autores, a tolerância somente pode ser reivindicada por aqueles que são tolerantes, melhor dizendo, a tolerância é uma questão de reciprocidade. Com isso, para delimitar a tolerância bastaria seguir então os ditames da razão comum.

Hirst (1992, p. 24-26) argumenta que a tolerância envolve muito mais do que uma simples aceitação passiva dos outros, ela exige compromissos assumidos pelos cidadãos para garantir a coexistência dos vários grupos e projetos associativos que são possíveis na esfera pública. Ademais, a prática da tolerância não significa ser indulgente com os demais. Para Hirst, não é função de um Estado democrático ser guardião do *ethos* cultural de uma sociedade civil, mas garantir a proteção dos direitos individuais dos cidadãos contra governos totalitários e grupos religiosos fundamentalistas que ameaçam as democracias e a ordem social. Por exemplo, existem grupos de religiosos fundamentalistas que consideram os LGBTs malignos e que os seus movimentos devem ser combatidos e eliminados da esfera pública. Esses grupos fundamentalistas podem causar problemas agudos para a ordem pública semelhantes àqueles gerados por grupos antagônicos durante guerras religiosas da Europa no



início da era moderna ou mesmo pelos conflitos entre fascistas e comunistas no período entre guerras no século XX. Diante disso, é preciso aumentar a disposição em apoiar e contribuir na supressão desses grupos extremistas em defesa da esfera pública e do princípio do pluralismo.

Vale lembrar que a compreensão do sentido de tolerância somente foi possível a partir de duas grandes conquistas da democracia liberal moderna: o *pluralismo* e o reconhecimento da *individualidade* do ser humano. Hirst observa que

Um Estado pluralizado e uma sociedade pluralista exigem um consenso mínimo e ampla adesão a certos valores, como tolerância e o respeito pelos direitos dos outros. O pluralismo não pode ser mantido sem uma ordenação normativa e sem a aceitação do papel do Estado como regulador da conduta das associações. O pluralismo não implica que cada associação ou interesses possa seguir o seu próprio curso sem levar em conta os demais (1992, p. 24).

O princípio do pluralismo despertou a consciência da humanidade para reconhecer e valorizar a diversidade de crenças, de ideias e comportamentos entre as pessoas existentes no mundo, assim como um maior respeito à individualidade humana. Nesse ponto, optamos pelo termo individualidade em oposição ao individualismo que possui conotação possessiva burguesa. Taylor argumenta que, somente ao final do século XVIII, foi possível falar de uma identidade individualizada, ou seja, uma identidade particular do *self* e que descobro em mim mesmo. “Essa noção aflora conjugada a um ideal, o de ser fiel a mim mesmo, e à minha própria maneira de ser” (TAYLOR, 2014, p. 243). Com isso, a partir do desenvolvimento moderno da noção de identidade, originou-se a “política da diferença”. Em outras palavras, o respeito à individualidade humana tem implicação direta no reconhecimento das diferenças entre os seres humanos, pois reconhecer cada pessoa em sua individualidade e idiossincrasia pressupõe a aceitação da diversidade humana. Em síntese, é possível afirmar que um governo realmente democrático distingue-se de um antidemocrático pela maneira de lidar com a diversidade humana existente no mundo atualmente.

O *cuidado* e o *respeito* com o ser humano e outras formas de vida existentes no mundo atualmente constituem condições indispensáveis para a sobrevivência da vida na Terra. No segundo capítulo, vimos que Connolly sustentou a necessidade da prática de uma sensibilidade ética em vista da construção de um *ethos do respeito agonístico* entre as identidades coletivas nas sociedades democráticas contemporâneas. Para o autor, “trata-se de uma ética do cuidado que requer a atenção para as nuances da vida” (CONNOLLY, 1993, p. 158). Apesar dos desafios de uma ética do cuidado e respeito agonístico diante da intolerância

de grupos extremistas religiosos ou que possuam ideologias políticas totalitárias, entendemos que uma democracia agonística cosmopolita só se sustentará mediante uma cultura do cuidado e respeito com as diferentes formas de vidas humanas e com as outras formas de vida existentes na Terra.

Persson e Savulescu, nesse sentido, advertem que as grandes ameaças às democracias liberais contemporâneas são as armas de destruição em massa, as mudanças climáticas antropogênicas e a degradação ambiental.

Esses problemas podem também se interligar: o esgotamento de recursos naturais resultantes de mudanças climáticas nocivas e a degradação ambiental poderiam provocar guerras com armas de destruição em massa sobre esses recursos. Contudo, a iniquidade global também contribui para tornar problemas climáticos e ambientais mais difíceis de serem resolvidos [...]. (2017, p. 75).

Consideramos que não são somente as democracias liberais que sofrem as grandes ameaças, mas as próprias condições de vida na Terra. Persson e Savulescu reconhecem que o problema da iniquidade global contribui para tornar as questões ambientais mais difíceis de solução. Discordamos dos autores quando associam o aumento da iniquidade com os problemas os problemas climáticos e do meio ambiente. Entendemos que os problemas de degração do meio ambiente não são causados pela pobreza. Ao contrário disso, acreditamos que a causa desses problemas resulta da exploração insustentável e desenfreada dos recursos naturais do planeta pelas grandes empresas nacionais e multinacionais. Por outro lado, entendemos que a erradicação da pobreza extrema e o combate aos problemas crimáticos e ambientais devem ser trabalhado em conjunto.

Considerando que os regimes democráticos podem favorecer uma melhor qualidade de vida e bem-estar para os cidadãos, então o aumento das desigualdades sociais em nível local ou global constituem um grande paradoxo das democracias liberais contemporâneas. Persson e Savulescu estão certos quando consideram que:

As democracias liberais precisam inculcar nos indivíduos normas que conduzam à sobrevivência e prosperidade a uma comunidade mundial, da qual as sociedades dessas democracias são parte integrante. Elas precisam dar o “salto” do liberalismo social, o qual reconhece a necessidade da interferência do Estado para neutralizar as evidentes desigualdades no bem-estar dentro de uma sociedade, para um liberalismo *global(mente)* responsável, que expande as preocupações com o bem-estar social globalmente e em direção ao futuro remoto. Isso é algo que parece ser necessário que o façam imediatamente se não quiserem se sabotar e as condições de vida na Terra (2017, p. 152).

As democracias liberais contemporâneas, de fato, precisam dar o “salto” do liberalismo social. Consideramos que um modelo de democracia agonística cosmopolita pode cultivar uma ética do cuidado e do respeito com as diferentes formas de vida humana e o meio ambiente em seu conjunto. Esse modelo democrático cosmopolita deve valorizar e encorajar as lutas dos movimentos sociais pela liberdade e igualdade entre os povos e em defesa do meio ambiente em escala planetária. Isso requer normas comuns compartilhadas cujas regras regulam a vida dos agentes tanto no plano individual quanto coletivo.

Segundo Dahl (2001, p. 64), seria impossível imaginar um mundo sem uma organização social e política mínima e sem que as pessoas respeitem os direitos fundamentais uma das outras. Nesse sentido, o problemas políticos das sociedades democráticas contemporâneas exigem que as decisões coletivas sejam solucionadas pacificamente mediante consenso. Por outro lado, é preciso valorizar o dissenso e os conflitos saudáveis próprios das democracias liberais. Isso exige compromissos e responsabilidades compartilhadas entre os cidadãos. Em outras palavras, num modelo democrático agonístico cosmopolita, a liberdade é inseparável da responsabilidade de cidadão com a vida humana e com outras formas de vida na Terra. Como observou Held (1995, p. 116), uma democracia requer uma cultura e um espírito baseado em um conjunto de regras e procedimentos como base constitutiva para que uma pluralidade de identidades com uma estrutura de interação e prestação de contas.

Como salientamos, o projeto de democracia agonística cosmopolita que defendemos não se refere ao modelo de governança democrática global centralizador e hegemônico, segundo o modelo de um Estado mundial. Archibugi (1995, p. 133-135) argumenta com propriedade, que um Estado mundial é problemático, pois pressupõe a existência de uma unidade de normas aplicadas a todos os povos. Essas normas, além parecerem alheias às particularidades históricas e tradições culturais para a maioria da população mundial, elas seriam também consideradas imposições autoritárias. Para o autor, mesmo num futuro distante, a criação de um Estado mundial seria considerado imperfeito, pois deixaria de fora questões históricas, culturais e antropológicas de cada povo existente na Terra. Assim, uma democracia cosmopolita exige um novo conceito de soberania e cidadania diferente da noção de Direito Natural situado fora de um contexto histórico e livre da bagagem e relações em que o indivíduo está inserido. O conceito de soberania, segundo Archibugi, é inspirado em Kant e Rousseau. Os dois pensadores fundaram uma teoria do direito na qual o cidadão é visto como membro de um Estado nacional do qual compartilha valores históricos e culturais e como habitante da Terra.

Por outro lado, um modelo de democracia agonística cosmopolita busca ir além das fronteiras do Estado-nação. Segundo Held (1995, p. 105), apesar dos bons propósitos, o modelo atual da Carta da ONU fracassou, efetivamente, em criar um novo princípio de organização na ordem internacional, um princípio que quebra, fundamentalmente, com a lógica do “Tratado de Westphalia” e, com isso, criar novos mecanismos de coordenação e mudança política. Contudo, um projeto de democracia cosmopolita para ser atingido deve estar baseado no reconhecimento da democracia como uma comunidade particular, assim como nas relações democráticas entre comunidades que estão interconectadas, absolutamente inseparáveis. Para isso, novos mecanismos obrigatórios e organizacionais devem ser criados (HELD, 1995, p. 112). Assim como Held, consideramos que a ONU precisa ser reformada para torná-la mais democrática e inclusiva, ou seja, é preciso tornar-se uma organização transnacional que represente, de fato, a diversidade dos povos existentes no mundo atual.

Desse modo, entendemos que o projeto de uma democracia agonística cosmopolita depende do aumento do poder de decisão da ONU. Ora, é o enfraquecimento das Nações Unidas como instituição transnacional independente e neutra e como instância de mediação dos conflitos mundiais, que tem contribuído para o crescimento do nacionalismo e do poder de decisão das principais potências mundiais acerca de questões relevantes para todos os habitantes da Terra. E isso pode colocar em perigo a coexistência pacífica entre os povos. Portanto, entendemos ser necessário aumentar o poder de interferência e regulação da ONU no sistema financeiro mundial e seus principais organismos como FMI, Banco Mundial, OMC, entre outros, com vistas a impedir que os mercados coloquem em risco a economia mundial.

O projeto de democracia agonística cosmopolita que defendemos passa também pela redução do poder do Estado-nação e pela criação de uma instituição paralela que sirva de expressão dos indivíduos e seus governantes. Com isso, a questão da não interferência nos assuntos internos dos Estados nacionais teria um tratamento apropriado. Por um lado, permitiria interferir nos assuntos internos de cada Estado-nação de maneira pacífica; e, por outro, impediria que os Estados interferissem sozinhos em assuntos internos de outros Estados soberanos. Nesse sentido, um dos experimentos que já está sendo realizado é da Comunidade Europeia. Trata-se de um corpo com poder efetivo, um Conselho de Ministros, com poder de voto por países. O segundo corpo é formado pelo Parlamento Europeu, com poderes limitados. Os seus membros são eleitos por sufrágio universal, cuja representação no parlamento é, rigorosamente, proporcional ao número de populações de cada país.

Held (1995, p. 108) sustenta que um modelo de democracia cosmopolita, nesses termos, exigiria a criação de “parlamentos regionais” (América Latina, Ásia, África e Oceania), assim com o aprimoramento da função de instituições já existentes, como o Parlamento Europeu, por exemplo, para que suas decisões se tornem reconhecidas como legítimas fontes de leis independentes. Consideramos que a proposta da criação de parlamentos regionais é interessante, pois permitirá que os diferentes povos do planeta sejam representados e ouvidas em suas demandas. Isso ajudaria a ONU a manter uma conexão mais próxima com os diferentes países do planeta.

Uma das propostas mais radicais de reforma da ONU é a criação de uma “Segunda Assembleia”. Trata-se de uma “Assembleia dos Povos”, isto é, de um corpo de cidadãos que teria poder de voz nas Nações Unidas em vez de defender os interesses dos governos nacionais. Assim, os governos que se recusassem a seguir as normas democráticas seriam excluídos. Uma Assembleia dos Povos, formada por representantes eleitos pela sociedade civil no mundo inteiro, teria autoridade e força política consideradas para censurar os governantes autocráticos com visões opostas aos de seus cidadãos. Isso permitiria uma representação direta das oposições e das minorias. Ademais, pela sua dimensão cosmopolita, uma Assembleia dos Povos, estaria mais propensa a pensar políticas públicas em nível global. De fato, uma Assembleia formada pelas diferentes vozes na ONU constituiria um espaço verdadeiramente democrático de deliberação e tomada de decisões em favor da humanidade que compartilha valores comuns.

Para Held (1995, p. 109), uma Segunda Assembleia da ONU tornar-se-ia de um centro de autoridade internacional para examinar e pressionar os governantes acerca dos assuntos de interesse mundial, como questões sobre saúde e doenças, meio ambiente, combate a pobreza extrema, distribuição de alimentos em situações de crise humanitária, pagamento das dívidas dos países do Terceiro Mundo, instabilidade do sistema financeiro mundiais que envolvem centenas de bilhões de dólares que circulam diariamente em todo o globo, assim como os riscos de uma guerra nuclear.

A proposta de uma Segunda Assembleia da ONU, com abertura para a participação da sociedade civil nível global é interessante, pois ela funcionaria como uma *ágora* global *agonística*, ou melhor, uma arena política mundial que seria o espaço de discussão e reivindicação dos diferentes povos da Terra em defesa da ecologia, do combate à pobreza extrema, da proteção dos povos em situação de vulnerabilidade da vida e do meio ambiente como um todo. Desse modo, consideramos que uma segunda Assembleia da ONU tornar-se-ia

um espaço democrático de inclusão, no qual os diferentes povos poderiam participar, deliberar e decidir sobre os diversos assuntos de interesse comum da humanidade. Aqui podemos tomar, como exemplo, medidas de combate às desigualdades sociais em escala mundial.

Conforme o último relatório da Oxfam, a desigualdade econômica mundial está fora de controle, com cerca de 2.153 bilionários com mais patrimônios do que 4,6 bilhões de pessoas em 2019.<sup>42</sup> Diante disso, consideramos que uma das funções da ONU seria de arrecadar, administrar e aplicar um fundo de combate à pobreza extrema em nível global por meio de uma renda básica incondicional global *per capita* anual de 1000 dólares a ser paga a todo habitante da Terra. Esse fundo de combate à pobreza extrema em nível mundial seria proveniente de um “Imposto Mundial sobre Grandes Fortunas” (IMFGF), a ser taxado dos investimentos em paraísos fiscais e de 10% das fortunas dos 10% dos mais ricos do planeta.

Van Parijs e Vanderborght (2017, p. 356) estão certos quando argumentam que um sistema de transferência de renda básica incondicional nesses termos possa existir, podendo não assumir a forma de Estado de bem-estar complexo e sutilmente estruturado, mas assumir uma forma rudimentar de benefício ao qual se tem acesso de acordo com as condições bastante simples e fácil de implementar. Ademais, para que um sistema supranacional de transferência possa existir, de preferência deve ser estruturado de modo que não crie uma armadilha de dependência para os países em questão – como incentivo para perpetuar a pobreza a fim de manter as transferências fluindo. Portanto, deve oferecer um piso, e não uma rede.

De fato, um dos desafios dos programas nacionais de transferência de renda como política de Estado de bem-estar, como a experiência brasileira do *bolsa família*, é justamente como superar a dependência dos beneficiários desse programa social. Em outras palavras, o desafio é encontrar a “porta de saída”, como emprego e salário decente para as pessoas que são beneficiadas por esse programa de transferência de renda. Consideramos que uma renda mínima universal e incondicional para todos os habitantes da Terra seria mais adequada, pois abrangeria todos os cidadãos do planeta independente de renda. Isso contribui para que os recursos não sejam usados pelos governantes para outros fins.

---

<sup>42</sup> Cf. Relatório resumido da Oxfam sobre a desigualdade global no ano de 2019. OXFAM (2019). *Time to Care: Unpaid and Underpaid care work and the global inequality crisis*. January 2020, p. 1-64. Disponível em: [https://ousweb-prodv2-shared-media.s3.amazonaws.com/media/documents/FINAL\\_bp-time-to-care-inequality-200120-en.pdf](https://ousweb-prodv2-shared-media.s3.amazonaws.com/media/documents/FINAL_bp-time-to-care-inequality-200120-en.pdf). Acesso em: jan. 2020.

Defendemos que as áreas de proteção ambiental que representam a biodiversidade (rios, floresta, mares, etc.), consideradas cruciais para sobrevivência da vida na Terra, devem ser tratadas como santuários de preservação ambiental de toda humanidade. Podemos dizer que o cuidado com a biodiversidade é de responsabilidade global. Portanto, não pode ser considerada apenas como pertencente à soberania do Estado-nação. Nesse sentido, a ONU se encarregaria de arrecadar, administrar e aplicar recursos oriundos de um “Imposto Verde Mundial” (IVM) a ser cobrado das grandes empresas que exploram os recursos naturais do meio ambiente em todo o planeta. Esses recursos seriam investidos em áreas de proteção ecológica em todo o mundo, bem como a promoção de políticas públicas para a proteção das populações que vivem nessas regiões.

Archibugi (1995, p. 147-148) destaca ainda a importância da criação de uma Corte Internacional com o efeito de ordenamento jurídico para coibir crimes de violação aos Direitos Humanos que envolvessem a relação entre governos nacionais e cidadãos de diferentes países. Segundo o autor, mesmo com a aprovação da Declaração Universal dos Direitos Humanos pela ONU e ratificada por numerosas convenções, é inadmissível que os cidadãos, em vários países, não se sintam seguros em relação aos seus governantes. Com isso, uma Corte Internacional competente exerceria genuinamente o “Direito Cosmopolita”. Trata-se de um corpo judicial internacional de apelação independente dos Estados nacionais e das organizações entre Estados que serviria de mediação entre os cidadãos e seus governantes. Desse modo, seria possível, então, estabelecer um princípio de responsabilidade pessoal, que significaria, na prática, a correspondência internacional entre os direitos dos indivíduos e os deveres de todos os cidadãos com aqueles que os representam, os governantes, para a não-violação dos direitos estabelecidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Com isso, ao levar em conta a responsabilidade do Conselho de Segurança da ONU na tomada de decisões acerca de questões que terão impactos na vida das pessoas no mundo inteiro, como a “declaração de uma guerra”, por exemplo, entendemos que é preciso fazer uma reforma profunda nessa instituição para torná-la mais democrática e inclusiva. Archibugi (1995, p. 149-155) observa que, desde o atual formato do Conselho de Segurança, desde a sua criação, após a Segunda Guerra Mundial, não sofreu alteração. Existem 51 países com assento no Conselho de Segurança da ONU, e apenas 5 deles têm assento permanente com direito a veto em todas as decisões, a saber: Reino Unido, França, Estados Unidos, Rússia e China.

Há um consenso entre os países membros do Conselho de Segurança da ONU de que as nações com direito a assento permanente alcancem de 19 a 25. Alguns desses países como

Japão e Alemanha já manifestaram interesse de serem membros permanentes com poderes de veto. Ademais, há uma proposta de inclusão de mais dois países, como países do hemisfério sul, como Índia, Brasil ou Nigéria participariam da disputa por uma das vagas. Outras propostas mais progressistas apresentadas, como a de que pelo Conselho de Segurança esteja aberto às organizações regionais já existentes, a saber: Comunidade Europeia, Organização dos Estados Americanos, Organização dos Estados Africanos e Liga Árabe. Nessa perspectiva, entendemos que a democratização da ONU deve passar pela mudança no Conselho de Segurança. Para isso, é preciso incluir mais países como membros permanentes no Conselho de Segurança para que os diferentes povos sejam representados em suas demandas. Nesse sentido, a proposta de uma abertura para organizações regionais parece ser mais viável em termos de uma maior representatividade global.

Conforme visto, até aqui, um projeto de democracia agonística cosmopolita depende necessariamente do fortalecimento da ONU como instituição transnacional independente imparcial e como instância mediadora de conflitos entre as nações. Para isso, é preciso reduzir o poder dos Estados nacionais. Por outro lado, importa o fortalecimento das confederações em nível de continentes (Ásia, África, Europa, América e Oceania) que, por meio de parlamentos regionais, teriam poder de decisão sobre questões de interesse regionais na ONU. Defendemos que as Nações Unidas tenham o poder de intervenção e regulação do sistema financeiro mundial quando a livre circulação dos mercados colocarem em risco a economia global. Em suma, sustentamos a necessidade de uma Segunda Assembleia da ONU como um espaço *agonístico* de participação e luta dos movimentos sociais por liberdade e igualdade na arena política mundial, que representasse a nova *ágora* global das diferentes vozes dos povos do planeta.

Portanto, destacamos a necessidade de que um projeto de democracia agonística cosmopolita depende, necessariamente, de normas cujas regras guiam a práxis política de cidadãos engajados tanto em nível local quanto global. Conforme vimos, as noções filosóficas do segundo Wittgenstein lançam luzes em nosso entendimento sobre o conjunto de normas da democracia liberal como uma “forma de vida” sem as quais não é possível pensar e viver a gramática profunda da democracia contemporânea.



## CONCLUSÃO

Este trabalho de investigação filosófica analisou as possibilidades e limites da democracia radical agonística de Chantal Mouffe. A partir das contribuições da filosofia do segundo Wittgenstein, defendemos que a experiência democrática como forma de vida humana tem uma gramática profunda e um conjunto de normas cujas regras guiam a práxis da cidadania engajada na arena política contemporânea. Essas normas são políticas, jurídicas, valorativas, econômicas, afetivas, entre outras. Por fim, argumentamos em defesa de um projeto de democracia agonística cosmopolita como alternativa ao modelo democrático agonístico de Mouffe. A investigação filosófica seguiu o seguinte itinerário:

No primeiro capítulo, sustentamos a importância de valorizar a dimensão agonística da democracia liberal frente o *déficit* democrático contemporâneo. Apresentamos os principais elementos constitutivos do *agon* democrático contemporâneo, a saber: o conceito do político, a pluralismo, a tragédia e o conflito. Em seguida, argumentamos que a democracia liberal, em sua dimensão agonística, se constitui como “poder constituinte” (*potentia*) em oposição ao “poder constituído” (*potestas*) das instituições democráticas tradicionais. Como poder constituinte, uma democracia agonística se caracteriza como uma instituição fraca no seio das instituições democráticas liberais convencionais fortes.

No segundo capítulo, defendemos a institucionalização da democracia agonística nas sociedades contemporâneas. Como instituições *fracas* no seio das instituições *fortes* das democracias representativas, uma democracia agonística é constituída pelos movimentos sociais e políticos que lutam pela liberdade e igualdade na arena política contemporânea. Em outras palavras, trata-se de uma multiplicidade de movimentos (ecológicos, feministas, étnicos, dos trabalhadores sem teto e sem terra, LGBTQs, entre outros.) que reivindicam a ampliação e aumento (*augmentation*) dos direitos individuais e políticos nas sociedades democráticas contemporâneas. Entendemos que uma democracia liberal precisa reconhecer, dialogar e encorajar as lutas dos movimentos democráticos em prol da liberdade e igualdade nas sociedades democráticas contemporâneas. Em seguida, discutimos as contribuições de três principais teóricos para a democracia agonísticas como William Connolly, Bonnie Honig e James Tully.

Connolly tratou do “ressentimento existencial humano” como uma das patologias de nosso tempo. O ressentimento está presente no fundamentalismo religioso e no ascensão da extrema-direita no mundo todo. Tanto os líderes políticos demagogos ultradireitas quanto os

fundamentalistas religiosos mabilizam, de maneira eficiente, o ressentimento humanos contra as populações mais vulneráveis como imigrantes, mulheres, LGBTs, negros, indígenas. Ademais, tanto a extrema-direita quanto o fundamentalismo religioso tratam as conquistas democráticas alcançadas pelas minorias como uma ameaça aos “direitos da maioria” nas sociedades democráticas contemporâneas. Connolly se equivocou ao limitar a gênese do fundamentalismo religioso à problemática do ressentimento existencial humano. Consideramos que a causa do fundamentalismo religioso no Oriente Médio, por exemplo, constitui problema geopolítico do que propriamente uma questão de ressentimento existencial humano. Trata-se de um problema decorrente das lutas contra a humilhação e dominação impostas aos povos palestinos pelos israelenses e norte-americanos. Ao ignorar questões históricas e políticas do fundamentalismo religioso no oriente médio, a ideia de ressentimento existencial humano de Connolly pode camuflar causas do fundamentalismo religioso islâmico no Oriente Médio.

Outra contribuição relevante da teoria democrática agonística de Connolly, para o debate político contemporâneo, foi a ideia de uma ética do respeito agonístico e da responsabilidade crítica, a partir das contribuições de Nietzsche e Foucault, para o enfrentamento dos desafios das democracias contemporâneas. O autor sustentou uma *ética do cuidado e respeito e da responsabilidade agonística* com os grupos fundamentalistas religiosos. Essa proposta ética inviável, pois é impossível qualquer abertura e diálogo com grupos extremistas que negam as diferenças. Melhor dizendo, é impossível construir um diálogo minimamente racional com grupos religiosos extremistas que tratam a diversidade política, religiosa, étnica, de gênero e sexual, como inimigos a serem eliminados.

A partir de filosofia de Nietzsche e Arendt, Bonnie Honig sustentou uma *ética da virtú política* como alternativa a *uma teoria da virtude política* inspirada em Kant, Rawls e Sandel. Segundo ela, esses autores levaram a uma situação de “fechamento e deslocamento da política” e, por conseguinte, a rejeição da política, do dissenso, dos conflitos e lutas políticas nas sociedades democráticas contemporâneas. Consideramos que a autora está certa quando critica o problema do “deslocamento e fechamento da política”. Por outro lado, Honig se equivocou ao salientar que as teorias da virtude política de Kant, Rawls e Sandel negam o dissenso e os conflitos políticos nas sociedades contemporâneas. A negação da política nas sociedades contemporâneas tem causas mais profundas. Trata-se de questões cujas origens são históricas, sociais e econômicas.

Honig abordou a relação problemática entre o estrangeiro e as sociedades democráticas contemporâneas. Segundo ela, trata-se de uma relação paradoxal. Por um lado, o estrangeiro desperta fascínio e admiração; e, por outro, passa a ser visto como uma ameaça à estabilidade das sociedades democráticas contemporâneas. Entendemos que o tema do estrangeiro é de grande relevância e atualidade, sobretudo quando se considera o crescimento do nacionalismo e da extrema-direita no mundo inteiro e, por conseguinte, o fechamento das fronteiras dos países desenvolvidos para o estrangeiro. Ao destacar as virtudes de figuras estrangeiras (Rute, Moisés, Shane, Dorothy, etc.) retratadas pela literatura e pela ficção, Honig reconheceu então o papel relevante do imigrante para a consolidação das democracias contemporâneas.

Por fim, Honig realçou a *virtù* do político, que se utiliza de suas prerrogativas enquanto instância de um poder situado em um terreno sempre contingente e precário da política para decidir, mediante decretos administrativos, aumentar e ampliar direitos dos cidadãos nas democracias contemporâneas. A autora tomou como modelo de *virtù* política, o Secretário de Trabalho, responsável pela imigração do governo norte-americano, Louis Freeland Post, durante a *Primeira grande ameaça vermelha*, entre os anos de 1919-1920. Nesse contexto de perseguição aos estrangeiros nos Estados Unidos, acusados injustamente de ameaça à segurança nacional e ao governo estadunidense, Freeland Post recorreu então ao “decreto administrativo” para garantir aos estrangeiros residentes em solo norte-americano o direito que lhes fora negado juridicamente. Com isso, Honig viu no decreto administrativo de Freeland Post o exemplo mais eloquente do “paradoxo da política”. A discussão da autora em torno do decreto administrativo com vistas a aumentar e ampliar os direitos da cidadania nas democracias liberais contemporâneas é bastante pertinentes, principalmente no atual contexto de crescimento da extrema-direita que ameaça as liberdades individuais e políticas no mundo inteiro.

James Tully tratou de uma “multiplicidade estranha” de povos indígenas e aborígenes em nível global que lutam contra novas formas de dominação imperialista em tempos de globalização econômica e tecnológica. Segundo o autor, são duzentos milhões de povos indígenas e aborígenes que representam mais de doze mil culturas, governos e práticas culturais, que lutam por reconhecimento nas sociedades democráticas contemporâneas. Para Tully, o atual processo de globalização, em seus vários domínios, portanto, representa a nova face do imperialismo euro-americano – que acontece por meio da intervenção dos organismos internacionais, como o FMI, OMC, BM, que atingiu os diferentes povos de diversas regiões

da Terra. Por outro lado, o autor reconheceu a importância de conceber uma nova forma de cidadania “glocal”. Em outros termos, Tully reconheceu uma forma de agonismo democrático formando uma “cidadania cosmopolita horizontal” que se estende do nível local para a esfera global. Esse novo *agon* democrático se constitui em um lugar de dissenso, contestação, renegociação e de “provocação permanente”. Trata-se de um espaço de escuta do outro “audi alteram partem”. Tal posição se aproxima do projeto democrático agonístico cosmopolita que sustentamos. Trata-se de um projeto de democracia cosmopolita que representa uma nova *ágora* global de escuta dos povos da Terra.

No terceiro capítulo, analisamos o modelo democrático plural agonístico segundo Mouffe. Vimos que as contribuições mais relevantes da autora para o debate democrático agonístico contemporâneo foram o “retorno do político” enquanto dimensão agonística de luta e manutenção do poder na arena política contemporânea, uma “ontologia” do jogo político democrático contemporâneo centrada nas disputas políticas no campo adversarial, a ideia de uma nova esquerda liberal pós-marxista que articula os princípios do liberalismo como o pluralismo, Direitos Humanos, liberdades individuais com os valores da democracia como direitos sociais e coletivos e soberania popular. Essa posição de Mouffe é interessante para o projeto de democracia que defendemos. Vale ressaltar que, assim como Mouffe, sustentamos a necessidade de combinação entre liberdade e democracia.

Mouffe teve influência das noções filosóficas do segundo Wittgenstein. Discordamos da leitura particularista da filosofia wittgensteiniana feita pela autora. Por outro lado, consideramos que a perspectiva filosófica das *Investigações filosófica* era gramatical e *transcendental* num sentido *fraco*. Assim, ao recusar as bases morais e normativas das democracias contemporâneas parece que Mouffe não compreendeu ao espírito filosófico wittgensteiniano que compreende a linguagem humana constituída por normas e regras que orientam o agir humano nas sociedades democráticas liberais, portadoras de uma gramática profunda como liberdade, igualdade, justiça, tolerância, cuidado e respeito, etc.

Vimos que Mouffe desenvolveu uma ética da democracia sem moralidade, inspirada no desconstrutivismo de Derrida e na psicanálise de Lacan. A autora focou na violência e agressividade do ser humano em detrimento das normas e valores que orientam a vida democrática. Discordamos dessa posição, por entender que a recusa as bases normativas e morais das democracias contemporâneas. Por outro lado, ao proporem uma ética do diálogo, do cuidado e do respeito e da responsabilidade agonística para o enfrentamento da atual crise

que atinge os regimes democráticos contemporâneos no mundo inteiro, os teóricos agonístico como Connolly, Honig e Tully parece que avançaram mais.

Mouffe se limitou a defender uma ontologia do jogo democrático contemporâneo centrada na ideia adversarial das disputas políticas. De fato, as disputas políticas em uma democracia contemporânea devem ocorrer respeitando as regras do jogo político democrático mediante disputas políticas saudáveis entre oponentes que se tratem não como inimigos, mas como adversários políticos. Por outro lado, parece que Mouffe não compreendeu o espírito filosófico wittgensteiniano, no qual é possível pensar experiência democrática, como uma forma de vida humana, portadora de uma gramática profunda como liberdade, igualdade, tolerância, justiça, cuidado e respeito, etc.

No quarto capítulo, focamos em três tipos de normas da vida política democrática contemporâneas, a saber: política, jurídica e valorativa, a partir das contribuições do segundo Wittgenstein. Em primeiro lugar, tratamos da “normatividade política” centrada na ontologia do jogo político democrático de Mouffe. Em seguida, discutimos a “normatividade jurídica” conforme os dois principais teóricos democráticos deliberativos, Rawls e Habermas. Ambos os teóricos receberam influência do segundo Wittgenstein. Sendo que Rawls foi influenciado pela noção wittgensteiniana de “seguimento de regras”, em sua *Teoria da Justiça como equidade*; e, por sua vez, Habermas foi influenciado pelas noções wittgensteinianas de “jogos de linguagem” e “seguimento de regras” em sua *Teoria do agir comunicativo*. Desse modo, a democracia constitucional habermasiana pressupõe um ordenamento jurídico que pressupõe uma ação intersubjetiva entre os agentes que compartilham um modelo ideal de comunicação. Por fim, tratamos da “normatividade valorativa”. Nesse sentido, a segunda filosofia wittgensteiniana tem muito a contribuir a esse respeito. É importante observar que Wittgenstein, desde a sua juventude, se preocupou em distinguir *fatos-valores*. Sendo que os fatos pertencem ao campo do mundo natural; e os valores, por outro lado, se situam no âmbito do mundo humano, ou seja, ao campo da ética, da estética e religião que formam um conjunto de padrões e um sistema de referência que orientam o agir humano em uma forma de vida. Diante disso, discordamos dos intérpretes que fazem uma leitura naturalista e convencionalista do segundo Wittgenstein. Isso porque consideramos que a perspectiva do filósofo vienense, nas *Investigações filosóficas*, é gramatical no sentido transcendental. Com isso, a partir da filosofia gramatical do segundo Wittgenstein como condição de possibilidade do horizonte de sentido de mundo própria dos seres humanos, é possível compreender a experiência política democrática como uma “forma de vida” humana.

A partir da noção wittgensteiniana de “forma de vida”, concebemos um projeto de democracia agonística cosmopolita, segundo o qual a humanidade compartilha padrões dentro de um sistema de referências que se constituem de um conjunto de princípios liberais como liberdade, igualdade, tolerância, cuidado e respeito, que formam a gramática profunda da democracia liberal. Esses princípios são indispensáveis para a sobrevivência da vida na Terra. Assim, a partir das contribuições de teóricos políticos contemporâneos como Archibugi, Held e Falk, concebemos uma democracia agonística cosmopolita constituída por uma *ágora* global, na qual se busca dar voz aos diferentes povos da Terra. Esse espaço agonístico global representa uma segunda Assembleia da ONU formada por representantes de uma multiplicidade de movimentos sociais que lutam por igualdade e liberdade em todo o mundo.

Nesse sentido, convém uma reforma profunda nas Nações Unidas e nos organismos internacionais como FMI, OMC, BM. É preciso tornar a ONU uma instituição transnacional mais inclusiva e com maior poder de decisão sobre questões de interesse comum da humanidade como a política de combate à pobreza extrema por meio da criação de uma “renda mínima universal”, uma política voltada para a proteção ao ecossistema mediante a criação de um fundo global para ser aplicado em áreas de preservação ambiental em todo mundo. Por fim, defendemos que a ONU tenha poder de intervenção no sistema financeiro mundial para impedir que os mercados globais destruam as economias dos países do mundo inteiro. Para isso, consideramos os que organismos internacionais como FMI, OMC e BM terão que passar por profundas transformações.

Ressaltamos que uma democracia agonística cosmopolita conforme defendemos, aqui, para ser efetivada no mundo atualmente, deve ser cultivada mediante processo educativo. Nesse sentido, a partir de um ponto de vista wittgensteiniano, entendemos que uma cultura democrática agonística cosmopolita constitui uma atividade, uma prática social que requer treinamentos por meio de regras, frutos de ensino-aprendizagem tanto no âmbito familiar quando no ambiente escolar. Pois, acreditamos que o ambiente da sala de aula pode representar um espaço agonístico por excelência: transformar-se em uma *ágora*, em cujo espaço se pratica a cidadania local e, por conseguinte, se possa alcançar uma cidadania democrática cosmopolita.

## REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. A matriz italiana. In: BIGNOTTO, N (Org.). *Matrizes do republicanismo*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 51-125.
- ARCHIBUGI, Daniele. From the United Nations to Cosmopolitan Democracy. In: ARCHIBUGI, D; HELD, D (Eds.). *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge, Oxford, UK: Polity Press & Blackwell Publishers, 1995, p. 121-162.
- \_\_\_\_\_. Demos and Cosmopolis. *New Left Review*, London, vol. 13, p. 24-38, Jan./Fev. 2002. Disponível em: <https://newleftreview.org/issues/II13/articles/daniele-archibugi-demos-and-cosmopolis>. Acesso em: 13 Jul. 2019.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_. *A Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. 2. ed. rev. Bauru, SP: EDIPRO, 2009.
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Trad. Hildegard Feist. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AUDARD, Catherine. O princípio de legitimidade democrática e o debate Rawls-Habermas. In: ROCHLITZ, R. (Org.). *Habermas: o uso público da razão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 81-112.
- AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer palavras e ação*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BACKER, G.P; HACKER, P.M.S. *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. V.1. Oxford: Wiley Blackwell, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *Wittgenstein: Rule, Grammar and Necessity*. 2.ed. Oxford: Wiley Blackwell, 2009b.
- BAUM, L. Frank. *O Mágico de Oz*. Trad. Sérgio Flaksman. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BENHABIB, Seyla. Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática. In: WERLE, D L.; SOARES MELO, R (Orgs.). *Democracia deliberativa*. Trad. Denilson Luis Werle & Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, 2007, p. 47-79.

BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 1981.

BEVIR, Mark; GALIŠANKA, Andrius. Introduction: A Wittgensteinian Approach to Normative Inquiry. In: BEVIR, M; GALIŠANKA, A (eds.). *Wittgenstein and Normative Inquiry*. Leiden, Boston: Brill Publishers, 2016, p. 1-21.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução Oficial da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2018.

BLUMENBERG, Hans. *La legetimación de la edad moderna*. Trad. Pedro Madrigal. Valencia: Pre-Textos (S.G.E), 2008.

BOUWSMA, O.K. *Conversas com Wittgenstein -1949-1951*. Trad. Miguel Serras Pereira. Rio de Janeiro: Relógio D'Água Editores, 2005.

BOBBIO, Norberto. *Direita e Esquerda*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

\_\_\_\_\_. *Liberalismo e Democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 6. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2013.

\_\_\_\_\_. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 14. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2017.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política democrática no ocidente*. Trad: Mario Antunes Marino & Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: editora politeia, 2019.

CAHILL, Kevin. Wittgenstein's Paganism. In: BEVIR, M; GALIŠANKA, A (eds.). *Wittgenstein and Normative Inquiry*. Leiden, Boston: Brill Publishers, 2016, p. 174-191.

CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CAVELL, Stanley. Declining Decline. In: MULHALL, S. (ed.). *The Cavell Reader*. Oxford: Blackwell, 1996, p. 321-352.

CHILD, William. *Wittgenstein*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. 1.ed. Porto Alegre: Penso, 2013.

CLACK, Brain R. Wittgenstein and the Peculiarities of Religious "Belief". In: BEVIR, M; GALIŠANKA, A (eds.). *Wittgenstein and Normative Inquiry*. Leiden, Boston: Brill Publishers, 2016, p. 192-216.

CONNOLLY, William E. *The Augustinian Imperative: a reflection on the politics of morality*. New York, USA: ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC., 1993.

\_\_\_\_\_. *The ethos of pluralization*. Minneapolis, USA: University of Minnesota Press, 1995.



CONDÉ, Mauro L. Leitão. *As Teias da Razão: Wittgenstein e a crise da racionalidade moderna*. 1. ed. Belo Horizonte: Argumentum Editora, 2004.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Trad. Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015.

DAHL, Robert A. *Um prefácio à democracia econômica*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

\_\_\_\_\_. *Sobre a democracia*. Trad. Beatriz Sidou. Brasília, DF: editora UNB, 2001.

DALL'AGNOL, Darlei. Natural ou Transcendental: sobre o conceito *Lebensform* em Wittgenstein e suas implicações para a ética. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 21, nº 29, p. 277-295, Jul./dez. 2009. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/2575/2485>. Acesso em: 08 Jul. 2019.

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito Formas-de-Vida. In: DALL'AGNOL, D (Org.). *Seguir regras: uma introdução às Investigações filosóficas de Wittgenstein*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária da UFpel, 2011, cap. 4, p. 49-65.

\_\_\_\_\_. Sobre a conexão entre regras e ações. In: DALL'AGNOL, D (Org.). *Seguir regras: uma introdução às Investigações filosóficas de Wittgenstein*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária da UFpel, 2011, cap. 6, p. 85-95.

\_\_\_\_\_. Regras fulcrais. In: DALL'AGNOL, D (Org.). *Seguir regras: uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária da UFpel, 2011, cap. 10, p. 131-149.

\_\_\_\_\_. *Cuidar e Respeitar: atitudes fundamentais da bioética*. Rev. BIOETIKHOS, Brasília, v. 6, nº 2, p. 133-146, Abr./Jul., 2012. Disponível em: <http://www.saocamilosp.br/pdf/bioethikos/94/a2.pdf>. Acesso em: 21 de set. 2019.

\_\_\_\_\_. Cuidar e respeitar: atitudes fundamentais na bioética. In: PESSINI, L; BERTACHINI, L; BARCHIFONTAINE, C de P. (Orgs.). *Bioética, Cuidado e Humanização: sobre o cuidado respeitoso*. V. II. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, Edições Loyola, Centro de Estudos, 2014, p. 201-224.

\_\_\_\_\_. *Knowing-how to care*. *Journal of Medical Ethics*, London, v. 42, nº 3, p. 01-06, Mar., 2016.

\_\_\_\_\_. *La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo*. Trad. Jonathan Elizondo Orozco. València: PUV (Universitat de València), 2016.

DERRIDA, Jacques. Force of Law: The Mystical Foundation of Authority. In: CORNEL, D; ROSENFELD, M; CARLSON, D.G (eds.). *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge, 1992, p. 3-67.

DOWNS, Anthony. *Uma teoria econômica da democracia*. Trad. Sandra Guardini Teixeira Vasconcelos. 1. ed. São Paulo: Editora da USP, 2013.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Arquivo e política em Jacques Derrida. In: LOPES, A.C; SISCAR, M (Orgs.). *Pensando a política com Derrida: responsabilidade, tradução, porvir*. São Paulo: Cortez Editora, 2018, p. 39-59.

DURÃO, Aylton Barbieri. A tensão entre facticidade e validade no direito segundo Habermas. *ethic@-An international Journal for Moral Philosophy*, Florianópolis, V. 5, nº 1, p. 103-120. Jun. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/17309/15876>. Acesso em: 27 nov. 2019.

EVERETT, Daniel. *Don't sleep, There are Snakes*. London: Profile Books, 2010.

FALK, Richard. The World Order between Inter-State Law and Law of Humanity: the Role of Civil Society Institutions. In: ARCHIBUGI, D; HELD, D (Eds.). *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge, Oxford, UK: Polity Press & Blackwell Publishers, 1995, p. 163-179.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Roco, 1992.

FRASER, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In: SOUZA, J; MATTOS, P (Orgs.). *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 113-140.

FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo*. Trad. Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

GALIŠANKA, Andrius. *John Rawls: the Path to A Theory of Justice*. 2013. f 155. Dissertation (Doctor of Philosophy in Political Science). Graduate Division of the University of California, Berkeley, 2013. Disponível em: [https://digitalassets.lib.berkeley.edu/etd/ucb/text/Galisanka\\_berkeley\\_0028E\\_13467.pdf](https://digitalassets.lib.berkeley.edu/etd/ucb/text/Galisanka_berkeley_0028E_13467.pdf). Acesso em: 13 Dez. 2019.

\_\_\_\_\_. Wittgenstein and Mid-20th Century Political Philosophy: Naturalist Pathos from Facts to Valores. In: BEVIR, M; GALIŠANKA, A (eds.). *Wittgenstein and Normative Inquiry*. Leiden, Boston: Brill Publishers, 2016, p. 152-153.

GARVER, Newton. *This Complicated Form of Life: Essay on Wittgenstein*. Chicago: Open Court, 1994.

GIANNOTTI, José A. *Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GIRARD, René. *Um longo argumento do princípio ao fim: diálogos com João Cezar Rocha e Pierpaolo Antonello*. Trad. Bluma Waddington Vilar. 1. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

GLOCK, Hans-J. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

GOYARD-FABRE, Simone. *O que é democracia*. Trad. Claudia Berliner. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GUNNELL, John G. Wittgenstein: Values, Normative Inquiry, and the problem of “Criticizing from Outside”. In: BEVIR, M; GALIŠANKA, A (eds.). *Wittgenstein and Normative Inquiry*. Leiden, Boston: Brill Publishers, 2016, p. 49-70.

HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e a razão destranscendentalizada*. Trad. Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. I. 4. ed. Trad. Flávio Beno Sienbenheichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

\_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalidade social*. Trad. Paulo Astor Suethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudo de teoria política*. Trad. Denilson Luiz Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HACKER, Peter M.S. *An analytical commentary on the philosophical investigations*. Oxford: Blackwell, 2005.

HALLER, Rudolf. *Wittgenstein e a filosofia austríaca: questões*. Trad. Norberto de Abreu e Silva Neto. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo (EDUSP), 1990.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. 10. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2012.

HELD, David. A Democracia, o Estado-nação e o Sistema Global. Trad. Régis de Castro Andrade. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, São Paulo, nº 23, p. 145-194, Mar. 1991. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451991000100010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451991000100010). Acesso em: 13 Jul. 2019.

\_\_\_\_\_. Democracy and the New International Order. In: ARCHIBUGI, D; HELD, D (Eds.). *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge, Oxford, UK: Polity Press & Blackwell Publishers, 1995, p. 96-120.

\_\_\_\_\_. Elements of a theory of global governance. *Journal Philosophy & Social Criticism*, Boston, vol. 42, p. 1-14, Sept. 2016. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0191453716659520>. Acesso em: 13 Jul. 2019.

HELLER, Agnes; FEHÉR, Ferenc. *A condição política pós-moderna*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HIRST, Paul Q. El decisionismo de Carl Schmitt. In: MOUFFE, Ch. (Org.). *El desafío de Carl Schmitt*. Trad. Gabriel Merlino. 1 ed. Buenos Aires: Prometeo libros, 2011, p. 19-33.

HONIG, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. New York/USA: Cornell University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Democracy and the Foreigner*. Princeton/USA: Princeton University Press, 2001.

HONNETH, Axel. Reconhecimento ou distribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, J; MATOS, P (Orgs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 73-93.

JANIK, Allan. Notes on the Natural History Politics. In: HEYES, Cressida J. (ed.). *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2003, p. 100-128.

JOHANNIS, A. A. Wittgenstein in Piktin's Republic. In: BEVIR, M; GALIŠANKA, A (eds.). *Wittgenstein and Normative Inquiry*. Leiden, Boston: Brill Publishers, 2016, p. 103-126.

KESSELRING, Thomas. *Ética, Política e Desenvolvimento Humano: a justiça na era da globalização*. Trad. Benno Dischinger. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2007.

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

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

LEFORT, Claude. *Pensando o Político: ensaio sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra S/A, 1991.

LINCOLN, Abraham. *Discursos*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2019, p. 437.

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

LORAUX, Nicole. A tragédia grega e o humano. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 21-47.

LOWNDES, Vivien; PAXTON, Marie. Can agonism be institutionalised? Can institutions be agonised? Prospects for democratic design. *British Journal of Politics and International Relations*, Vol. 20, N° 3, p. 693-710, Jul. 2018. Disponível em: [https://research.birmingham.ac.uk/portal/files/48909775/Agonism\\_and\\_Institutionalism\\_Final\\_ms\\_May\\_2018.pdf](https://research.birmingham.ac.uk/portal/files/48909775/Agonism_and_Institutionalism_Final_ms_May_2018.pdf). Acesso em: 23 Ago. 2019.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Correia Barbosa. 12 ed. Rio de Janeiro: Editor José Olympio, 2009.

MAELE, Prado. Visto negados. In: *Revista Exame (CEO)*, São Paulo, p. 29, N° 24, Setembro. 2016.

MONK, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio “Discorsi”*. Trad. Sérgio Bath. 5ª ed. Brasília: Editora UNB, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier [ed. Especial]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

MARCHAT, Oliver. *Pos-Fundational Political Thought: Political Difference in Nancy*, Lefort, Badiou and Laclau. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press Ltda, 2007.

MOYAL-SHARROCK, Danièle & BRENNER, William H. *Readings of Wittgenstein’s On Certainty*. New York: Palgrave, 2005.

\_\_\_\_\_. Wittgenstein on Form of live, Patterns of live, and Way of living. Nordic Wittgenstein Review, Special Issue, p. 21-42, Oct. 2015. Disponível em: <https://www.nordicwittgensteinreview.com/article/view/3362/pdf>. Acesso em: 10 dez. 2019.

\_\_\_\_\_. A certeza fulcral de Wittgenstein. Trad. Janyne Sattler. Dissertatio Revista de Filosofia, Pelotas, vol [supl. 1], p. 3-30. Jun. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8563>. Acesso em: 13 Jul. 2019.

MOUFFE, Chantal. Penser la démocratie moderne avec et contre Carl Schmitt. Revue Française de Science Politique, vol. 42, nº1, p. 83-96, Fev. 1992. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/rfsp\\_0035-2950\\_1992\\_num\\_42\\_1\\_404277](https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1992_num_42_1_404277). Acesso em: 13 Jul. 2019.

\_\_\_\_\_. Democratic citizenship and the political community. In: MOUFFE, Chantal (Org.). *Dimensions of radical democracy: pluralismo, citizenship, community*. London: Verso, 1992, p. 225-239.

\_\_\_\_\_. Deliberative democracy or agonistic pluralism?. Social Research, vol. 66, nº. 3, p. 745-758, (Fall 1999). Disponível em: <http://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/09/Deliberative-Democracy-or-Agonistic-Pluralism-by-Chantal-Mouffe.pdf>. Acesso em: 13 Jul. 2019.

\_\_\_\_\_. *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralism, democracia radical*. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1999.

\_\_\_\_\_. *Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy*. In: MOUFFE, Chantal (Ed.). *The Challenge of Carl Schmitt*. London/New York: Verso Books, 1999.

\_\_\_\_\_. *The Democratic Paradox*. London/New York: Verso Books, 2009.

\_\_\_\_\_. Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal. In: MOUFFE, Ch. (Org.). *El desafío de Carl Schmitt*. Trad. Gabriel Merlino. 1 ed. Buenos Aires: Prometeo libros, 2011, p. 61-79.

\_\_\_\_\_. *Agonistics: Thinking the world politically*. London: Verso, 2013.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia no espírito da música* (1871). Vol. 1. Trad. Rubens Rodrigues de Torres Filho. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres* (Segundo Volume – 1979-1980). 4. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

NOBRE, Marcos. Participação e deliberação na teoria democrática: uma introdução. In: COELHO, V.S.P; NOBRE, M. (Orgs.). *Participação e deliberação: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 21-40.

NORVAL, Aletta j. *Adeverse Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

OXFAM (2019). *Time to Care: Unpaid and Underpaid care work and the global inequality crisis*. January 2020, p.1-64. Disponível em: [https://ousweb-prodv2-shared-media.s3.amazonaws.com/media/documents/FINAL\\_bp-time-to-care-inequality-200120-en.pdf](https://ousweb-prodv2-shared-media.s3.amazonaws.com/media/documents/FINAL_bp-time-to-care-inequality-200120-en.pdf). Acesso em: 22 jan. 2020.

PECORARO, Rossano. Derrida. In: PECORARO, R. (Org.). *Os filósofos clássicos da filosofia*. Vol. III – de Ortega y Gasset a Vattimo. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 322-353.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PERSSON, Ingmar; SAVULESCU, Julian. *Inadequado para o futuro: a necessidade de melhoramentos morais*. Trad. Brunello Stancioli. 1.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

PIPPA, Norris. *Democratic Deficit: Critical citizens revisited*: New York/USA: Cambridge University Press, 2011.

PITKIN, Hanna Fenichel. *Wittgenstein and Justice* (With a new Preface). Berkley: University of California Press, 1993.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Enrico Corvisiere. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

\_\_\_\_\_. *A República*. Trad. Enrico Corvisiere. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

PLEASANTS, Nigel. Wittgenstein, and Basic Moral Certainty. *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel*, v. 37, p. 669-679, Mar. 2009. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/225657705\\_Wittgenstein\\_and\\_Basic\\_Moral\\_Certainty](https://www.researchgate.net/publication/225657705_Wittgenstein_and_Basic_Moral_Certainty). Acesso em: 27 ago. 2019.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Jussara Simões. 4 ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2016.



RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

RHEES, Rush. Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics. *The Philosophical Review*, V. 74, N<sup>o</sup>, p. 17-26, Jan. 1965. Disponível em: <https://www.jstor.org/sic?sici=0031-8108%28196501%2974%3A1%3C17%3AISDIWV3E2.0.C0%3B2-B>. Acesso em: 04 nov. 2019.

RORTY, Richard & HABERMAS, Jürgen. *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates entre Rorty & Habermas*. In: SOUZA, José Crisóstomo de. (Org.). São Paulo: Editora UNESP, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europeum*. Trad. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá...[et al.]. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto/editora PUC-Rio, 2014.

SHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura S.A, 1961.

SCHWARTZ, Christian. "A nova biblioteca do apocalipse." *Folha de São Paulo*, São Paulo. 4 ago. 2019, Caderno Ilustríssima, p. 7.

SILVA, Felipe G; MELO, Rúrion. Crítica e reconstrução em Direito e Democracia. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.). *Habermas e a reconstrução*. Campinas: Papirus, 2012.

SIQUEIRA, Eduardo G. de. Apologia de Teeteto Ou: uma investigação gramatical da contextualização das certezas. In: MORENO, A. R (Org.). *Wittgenstein: certezas?* Coleção CLE; v. 58. Campinas: Unicamp, 2010.

SKINNER, Quentin. On justice, the common good and the priority of liberty. In: MOUFFE, Chantal (Org.). *Dimensions of radical democracy: pluralismo, citizenship, community*. London: Verso, 1992, p. 211-223.

\_\_\_\_\_. Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas. In: Bock, Gisela; SKINNER, Quentin; VIROLI, Maurizio (eds.). *Machiavelli and Republicanism*. New York/USA: Cambridge University Press, 1993, p. 121-141.

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

SPICA, Marciano A. Discussões sobre a base da fé religiosa a partir de *On Certainty*. In: DALL'AGNOL, D; FATTURI, A; SATTLER, J. (Orgs.). *Wittgenstein em retrospectiva*. Florianópolis: Editora UFSC, 2012, p. 83-95.

STEVENSON, Charles L. The emotive meaning of ethical terms. *Mind*. New Series, V. 46, Nº 181, p. 14-31, Jan. 1937. Disponível em: <https://static1.squarespace.com/static/58d6b5ff86e6c087a92f8f89/t/590eb5ab5016e187a50dc142/1494136241897/Stevenson+++++%2BThe+Emotive+Meaning+of+Ethical+Terms%2B.pdf>. Acesso em: 04 de nov. 2019.

STROOL, Avrum. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1994.

SUPLICY, Eduardo M. *Renda de cidadania: a saída é pela porta*. 7. ed. São Paulo: Cortez Editora/Editora Fundação Perseu Abramo, 2013.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Trad. Niel Ribeiro da Silva. 1.ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

TULLY, James. Wittgenstein and Political Philosophy: Understanding Practices of Critical Reflection. In: HEYES, Cressida J. (Org.). *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2003, p. 17-42.

\_\_\_\_\_. *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge, UK: Cambridge University, 2004.

\_\_\_\_\_. *Public philosophy in a new key: imperialism and civic freedom*. V I. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Public philosophy in a new key: imperialism and civic freedom*. V II. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.

VAN PARIJS, Philippe. Renda básica: renda mínima garantida para o século XXI?. In: SUPLICY, E.M (Org.). *Renda de cidadania: a saída é pela porta*. 7. ed. São Paulo: Cortez Editora/Editora Fundação Perseu Abramo, 2013, p. 247-290.

\_\_\_\_\_; VANDERBORGHT, Yanick. *Renda básica: uma proposta radical para uma sociedade livre e economia sã*. Trad. Beth Honorato. São Paulo: Cortez Editora/Editora Fundação Perseu Abramo, 2018.

VOLPATO DUTRA, Delamar J.; ROHLING, Marcos. O direito em uma teoria da justiça em Rawls. *Dissertatio Revista de Filosofia*, Pelotas, V. 34, p. 63-89, Verão. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8696/5739>. Acesso em: 10 dez. 2019.

\_\_\_\_\_. Habermas e Wittgenstein: uma teoria geral dos jogos de linguagem. In: DALL'AGNOL, D; FATTURI, A; SATTLER, J. (Orgs.). *Wittgenstein em retrospectiva*. Florianópolis: Editora UFSC, 2012, p. 219-239.

WALZER, Michael. *As esferas da justiça: em defesa do pluralismo e da igualdade*. Trad. Nuno Valadas, 1. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1999.



WENMAN, Mark. *Agonistic democracy: constituent power in the era of globalisation*. Cambridge/UK. Cambridge University, 2013.

WERLE, Denilson L. Democracia deliberativa e os limites da razão pública. In: COELHO, Vera S.P.; NOBRE, M (Orgs.). *Participação e deliberação: Teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. Trad. Mauro Victoria Soares. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 131-151.

\_\_\_\_\_. *Justiça e democracia: ensaio sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Singular, Esfera Pública, 2008.

\_\_\_\_\_; SOARES MELO, Rúrion. Apresentação. In: WERLE, D. L.; SOARES MELO, R (Orgs.). *Democracia deliberativa*. Trad. Denilson Luis Werle & Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, 2007, p. 7-12.

WINGENBACH, Edward. C. *Institutionalizing agonistic democracy: post-foundationalism and political liberalism*. Farnham,UK: ashgate Publishing Limited, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad e Pref. M.S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

\_\_\_\_\_. *Investigações filosóficas*. Trad e Pref. M.S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

\_\_\_\_\_. *O Livro Castanho*. Trad. Jorge Marques. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. *Cultura e Valor*. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. Conferência sobre Ética. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: DALL'AGNOL, D (Org.). *Ética e Linguagem*. 3. ed. Florianópolis/São Leopoldo: Editora UFSC/Editora UNISINOS, 2005.

\_\_\_\_\_. *Observação sobre o Ramo de Ouro de Frazer*. Tradução e Notas: João José R. L. Almeida. Revista digital de Filosofia da Psicanálise Adverbium, vol. 2, nº 2, p. 186-231.

Jul/Dez. 2007, Disponível em:

<http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbium/sumarioadverbium03.html> . Acesso em 8 Jul. 2019.

\_\_\_\_\_. *Observações sobre a filosofia da psicologia*. Trad. Ricardo Hermann Ploch Machad. 1. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Livro Azul*. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *Da Certeza* (edição bilingue). Trad. de Maria Elisa Costa. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2012.

WOLGAST, Elizabeth H. *The Grammar of Justice*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

WRIGHT, Georg H. von. *Norma y Acion: una investigación lógica*. Trad. Pedro Garcia Ferrero. Madrid: Editorial Tecno S.A, 1970.

