

A NATUREZA DO CONFLITO POLÍTICO E SEUS LIMITES NAS DEMOCRACIAS LIBERAIS CONTEMPORÂNEAS

Geraldo das Dôres de Armendane*

Resumo: Este artigo defende a necessidade de uma base normativa comum para lidar com os desafios decorrentes dos conflitos políticos nas sociedades democráticas liberais atualmente. O nosso foco é a teoria democrática radical agonística de Chantal Mouffe. Essa concepção de democracia considera que os conflitos políticos nas sociedades democráticas são de natureza agonística e se situam num campo adversarial mediante demarcação de fronteira de “nós/eles”, em oposição ao conflito de natureza antagonista “amigo/inimigo”. No entanto, isso é insuficiente para lidar com os desafios dos conflitos antagonistas que colocam em riscos os acordos cívicos nas democracias atuais. O texto é dividido em quatro partes: a primeira trata do conflito agonístico, a segunda discute o retorno do político para arena política conforme defende Mouffe, a terceira aborda os limites de uma abordagem ética pós-moderna mouffeana e, finalmente, a quarta apresenta a ideia de normatividade comum como base para lidar com os limites do conflito nas democracias contemporâneas.

Palavras-chave: Chantal Mouffe, Conflito político, Regresso do político, Normatividade comum.

Abstract: This article defends the need for a common normative basis to deal with the challenges arising from political conflicts in liberal democratic societies today. Our focus is Chantal Mouffe's agonistic democratic theory. This conception of democracy considers that political conflicts in democratic societies are of an agonistic nature and are located in an adversarial field through the demarcation of the “us/them” border, as opposed to the conflict of an antagonistic “friend/enemy” nature. However, this is insufficient to deal with the challenges of antagonistic conflicts that put civic agreements in current democracies at risk. The text is divided into four parts: the first deals with the agonistic conflict, the second discusses the return of the politician to the political arena as defended by Mouffe, the third addresses the limits of a postmodern Mouffeian ethical approach and, finally, the fourth presents the idea of common normativity as a basis for dealing with the limits of conflict in contemporary democracies. **Keywords:** Chantal Mouffe, Political conflict, Return of the politician, Common normativity

INTRODUÇÃO

As democracias liberais contemporâneas em todo mundo enfrentam um momento grave de crise que se revela de várias maneiras, a saber: no aumento do individualismo, no crescimento da desconfiança nas instituições democráticas, no elevado nível de ressentimento entre indivíduos e grupos sociais, no crescimento do fundamentalismo religioso e no recrudescimento da extrema-direita em várias partes do mundo. Esses

* Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), mestre em filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e bacharel em filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Atualmente é professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí (IFPI).

sintomas de mal-estar social decorrem do déficit democrático que atingem em cheio as sociedades contemporâneas.

A teoria democrática agonística de Chantal Mouffe oferece contribuições importantes para o debate em filosofia política com vistas a compreender a crise nas democracias atualmente. Tal concepção teórica reconhece que o conflito é constitutivo da vida humana. E que ele jamais será erradicado da esfera pública. Com isso, necessário se torna encorajar conflitos políticos democráticos saudáveis mediante a demarcação da fronteira de “nós” e “eles”.

Mouffe defende o retorno do político para o centro da arena política contemporânea. Tal perspectiva teórica, contudo, é insuficiente para lidar com os desafios que decorrem dos conflitos de natureza antagonista presentes nas sociedades democráticas atualmente, pois ela carece de uma base normativa comum indispensável para uma vida social e política saudável.

O artigo é dividido em quatro partes: a primeira trata da natureza agonística dos conflitos políticos democráticos, a segunda discute o retorno do político conforme Mouffe, a terceira analisa os limites de uma abordagem ética mouffeana, e a quarta e última parte apresenta a proposta de uma base normativa comum de inspiração wittgensteiniana para lidar com os conflitos políticos nas sociedades democráticas contemporâneas.

NATUREZA DO CONFLITO POLÍTICO

A teoria democrática agonística considera que o conflito político é um fato inevitável nas democracias liberais contemporâneas. Para isso, busca-se reconhecê-lo e institucionalizá-lo nas culturas, práticas e instituições para preservar a comunidade política de governos autocratas (Cunningham, 2009, p. 217). Assim, é possível identificar três aspectos positivos dos conflitos nas sociedades democráticas atualmente, a saber: a maior possibilidade de expressão da individualidade humana, a condição de reconhecimento e independência entre agentes políticos, e o poder de engendrar uma maior igualdade entre esses agentes políticos em uma comunidade democrática (Wenman, 2013, p. 46-47).

Segundo Mouffe, “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). E longe de representar uma ameaça à estabilidade da ordem social e política democrática, o conflito é a condição mesma da existência da democracia. Desse modo, toda tentativa de erradicar o conflito da vida social humana, significa negar a própria natureza agonística do político, colocando em risco a própria sobrevivência das democracias no mundo atual. Para ela, “quando o confronto político democrático desaparece, o político em sua dimensão antagonista se manifesta através de outros canais, o antagonismo pode assumir outras formas e é ilusão acreditar que ele será eliminado para sempre” (Mouffe, 2009, p. 130).

Portanto, privar os cidadãos de lutar por conquistas e ampliação de direitos individuais e coletivos nas sociedades democráticas atualmente, tem levado um número crescente de pessoas a buscar outras formas de identificação política, colocando em risco os acordos cívicos que unem as associações democráticas (Mouffe, 2009, p. 96). Por exemplo, o aumento do individualismo, o elevado nível de ressentimento entre indivíduos e grupos sociais, o recrudescimento da extrema-direita em escala mundial, o crescimento de vários tipos de fundamentalismo: religioso, étnico e moral, são consequências direta desse déficit democrático contemporâneo.

Para explicar melhor a natureza irreduzível do conflito político na vida social humana, Mouffe recorre à psicanálise freudiana e ao pensamento de René Girard. Em sua obra *O mal-estar da civilização*, Freud sustenta que as sociedades estão em permanente ameaça de violência devido à tendência de agressividade constitutiva do ser humano. Isso porque os homens não são criaturas bondosas, mas possuem instintos com uma forte dose de hostilidade e violência. Para superar isso, a civilização cria laços entre os membros de uma mesma comunidade, unindo-os em uma identidade comum por meio da mobilização dos instintos libidinosos do “amor” (*Eros*). E isso só é possível através da construção de laços de solidariedade entre as identidades coletivas, ou seja, mediante a criação de fronteira de um “nós” que, necessariamente, implica um “eles”. Sendo assim, o desenvolvimento social e os avanços da civilização ocorrem mediante a luta de dois instintos libidinais antagonísticos presentes no ser humano: *Eros* e *Tânatos*. Sendo que *Eros* simboliza o instinto de vida; e *Tânatos* representa a destruição, isto é, o instinto de morte. Para desarmar *Tânatos*, então é preciso enfraquecer o seu potencial destrutivo. E isso só

é possível, se o conflito entre esses dois instintos opostos for compreendido de maneira agonística (Mouffe, 2015, p. 24-24).

Por sua vez, Girard (2000, p. 94) sustenta que o ser humano possui instintos agressivos por meio de processos de socialização e *mimesis* (imitação). Com isso, ele aprende que a violência e a hostilidade são estratégias de luta pela sobrevivência na Natureza. Já no ambiente da cultura, desde a tenra idade, o homem aprende imitando as disputas por um mesmo objeto desejado mediante a rivalidade mimética. Isso ocorre na interação social das crianças que disputam um mesmo brinquedo. Assim, o desejo mimético das crianças consiste em desejar o objeto pertencente a uma outra criança. E quanto maior e mais valioso for o objeto desejado, maior a cobiça e, com isso, a criatividade mimética das crianças tende a crescer. Porém, para que a *mimesis* se converta em antagonismo, o objeto desejado precisa desaparecer, ou seja, destruído e aniquilado no conflito.

Essa agressividade mimética que se converte em conflito antagonista, cada vez mais, se torna cumulativa e envolve vários membros de uma comunidade, até que o conflito se volte contra um único membro: o “bode expiatório”. Com isso, encerra-se a crise. Pois, o mecanismo da dinâmica do conflito centrado em uma única vítima reconcilia toda a comunidade. Trata-se, pois, de um processo de canalização da violência de todos contra um único membro. Apesar da agressividade mimética ser inerente à sociedade humana, Gerard reconhece que existe uma *mimesis* “boa”. Sem ela não haveria mente humana, nem educação e nem transmissão da cultura. Porém, é preciso realçar a *mimesis* “má”, porque a sua existência continua despercebida e negligenciada por uma grande maioria de intelectuais e estudiosos atualmente (2000, p. 100).

Mouffe observa que os filósofos de tradição racionalista e iluminista têm dificuldade em reconhecer que a hostilidade e a violência são fenômenos sempre presentes no ser humano. Eles alimentam a ilusão de que todas as formas de comportamentos violentos e antagonistas podem ser erradicados mediante o desenvolvimento da sociabilidade e do progresso da civilização. Trata-se de uma visão idealizada da sociabilidade humana, por considerar apenas um lado “bom” da *mimesis*.

O que a natureza do conflito da *mimesis* revela é que a rivalidade e a violência são possibilidades sempre presentes nas relações humanas. Para Mouffe (2009, p. 130-131),

isso significa reconhecer que toda ordem social de uma democracia será sempre ameaçada pela violência. Além disso, os teóricos racionalistas e liberais alimentam a ilusão de que a hostilidade e a violência seriam erradicadas da comunidade política mediante a ficção de um contrato social e, com isso, a reciprocidade humana assumiria a forma de uma comunicação transparente entre os participantes dessa mesma comunidade. Contudo, jamais podemos desconsiderar que há um lado negativo da reciprocidade constituído de impulsos dissociativos presentes nas relações dos seres humanos. Portanto, ao rejeitarem a dimensão antagonista da imitação, os teóricos racionalistas e liberais fracassaram na tentativa de compreender a natureza complexa da reciprocidade humana.

Dado que o conflito é constitutivo das relações sociais humanas e, por conseguinte, da vida social e política democrática, Mouffe levanta, então, a seguinte questão: como transformar o conflito de natureza antagonista, de maneira a disponibilizar uma forma de “nós” e “eles”, compatível com os valores ético-políticos das democracias modernas? Para ela, é preciso existir vínculos positivos entre as partes envolvidas nas disputas políticas em uma democracia, cujos adversários políticos se tratem não como inimigos e nem que suas pretensões políticas sejam consideradas ilegítimas.

O conflito político nas democracias liberais é de natureza agonística, ou seja, o jogo político pertence ao campo político adversarial próprio da vida social e política democrática. Para isso, necessário se torna o regresso do político para o centro da arena política democrática contemporânea, conforme discutiremos a seguir.

REGRESSO DO POLÍTICO

O debate político democrático liberal contemporâneo tem se limitado ao campo da política enquanto construção de consensos, ao passo que o político em sua natureza agonística foi esquecido. Vale esclarecer que a palavra agonística é derivada do vocábulo grego *agon*, que significa conflito, luta, enfrentamento, confronto e disputa. Com isso, as teorias democráticas agonísticas reconhecem que não há aspectos da vida social e política humana que estejam totalmente imunes à contestação política (Wingenbach, 2011, p. 21-22). Nessas condições, Mouffe defende o regresso do político para o centro da arena política contemporânea, naquilo que ele representa em termos de disputas, conquistas e manutenção do poder. Para isso, ela distingue o “político” da “política”.

Entendo por “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).

Por um lado, a política enquanto práticas institucionais democráticas refere-se ao nível *ôntico*. E o político, por sua vez, diz respeito à forma como a sociedade política é fundada e organizada, e refere-se ao nível *ontológico*. Em outras palavras: o político possui *status* existencial indispensável para a vida social humana. Trata-se, pois, de uma dimensão constitutiva de qualquer vida em sociedade (Mouffe, 2015, p. 16).

Portanto, a dificuldade de compreender a possibilidade sempre presente de antagonismo nas democracias liberais, se deve contemporâneas à falta de uma compreensão adequada do político em sua dimensão ontológica. Essa incapacidade de pensar politicamente as questões de interesse da comunidade política, em grande medida, se deve à hegemonia do liberalismo. Por

“Liberalismo”, tal como o interpreto no presente contexto, refere-se a um discurso filosófico com inúmeras variáveis, unidas por uma essência comum, mas por uma infinidade de “semelhanças de família”, nas palavras de Wittgenstein [...], a tendência predominante no pensamento liberal se caracteriza por uma abordagem e individualista que impede o reconhecimento da natureza das identidades coletivas (Mouffe, 2015, p. 9).

Mouffe conduziu as suas críticas ao individualismo liberal a partir do pensamento de Carl Schmitt, um dos adversários mais intransigente e brilhante do liberalismo. Esse pensador político alemão concebia a democracia liberal do século XIX como antipolítica (Hirst, 2011, p. 21). Em sua obra *Conceito do político*, Schmitt argumenta que o individualismo liberal, de maneira sistemática, rejeita ou evita o Estado e a política, movendo-se entre duas esferas heterogêneas, a saber: ética e economia, intelecto e comércio, educação e propriedade. Tal desconfiança liberal da política pode ser explicada pelo princípio de que o indivíduo precisa continuar sendo *o terminus a quo e terminus ad quem*.

Além das críticas schmittiana ao individualismo liberal, Mouffe se sustenta em outra posição teórica de Schmitt contra o liberalismo. Trata-se da ideia de que é possível construir consensos políticos fundados na razão universal. Tal possibilidade, portanto, rejeita a dimensão antagonista do político. E toda tentativa de negação do político e da política está fadada ao fracasso. Pois,

O político não reside na luta entre 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 essa determinada por ela determinada e na tarefa de distinguir claramente entre amigo e inimigo (Schmitt, 1992, p. 63).

Conforme visto, além de mostrar que a ideia de consenso liberal se baseia na inclusão, a crítica Schmitt ao pensamento liberal revela a impossibilidade de um consenso plenamente racional (Mouffe, 2015, p. 10). Portanto, ao recusar a dimensão antagonista irreduzível do político, que se manifesta no momento incontornável da política num terreno sempre irreduzível e precário, o pensamento racionalista e liberal não consegue compreender a natureza conflito, revelando-se, com isso, o limite de qualquer consenso racional. Essa cegueira liberal diante da dimensão antagonista irreduzível do político revela não apenas uma mera omissão empírica, mas constitui uma omissão constitutiva do próprio liberalismo (Mouffe, 2015, p. 11).

Segundo Mouffe, a concepção de democracia schmittiana leva em conta apenas a existência de um *demos* homogêneo. Tal ideia, portanto, exclui a possibilidade de pluralismo no campo dos valores e visões de mundo. Sendo que o único pluralismo possível e legítimo, nesse caso, é o pluralismo de nações (2015, p. 13). Por sua vez, Mouffe defende que o pluralismo é um princípio axiológico fundado nos valores do liberalismo. Assim, a unidade e a identidade de um *demos* deve ser compreendida como resultado de uma construção política. Isso significa que as identidades coletivas e as diferenças entre os povos resultam de articulações hegemônicas entre liberdades coletivas que nunca estão plenamente construídas, e que só podem existir mediante competições e múltiplas formas de identificação (Mouffe, 2005, p. 56).

No prefácio à segunda edição de *A crise parlamentar*, Schmitt concebe a ideia de democracia partindo do princípio de que os iguais sejam tratados igualmente e os desiguais desigualmente. Tal ideia de democracia requer uma homogeneidade e, conseqüentemente, a necessidade de se eliminar a heterogeneidade. Isso significa que a homogeneidade está inscrita no núcleo da igualdade schmittiana. Trata-se, pois, de uma noção de igualdade substantiva em oposição à noção abstrata da igualdade liberal (Mouffe, 2011, p. 63).

Schmitt rejeita também a noção de igualdade para toda a humanidade, que é oriunda do individualismo liberal. Trata-se, portanto, de uma visão antipolítica de igualdade. Para Schmitt, a igualdade verdadeira pressupõe a sua antípoda, a desigualdade. Desse modo, a igualdade liberal não pode ser democracia, mas liberalismo, não pode ser uma forma de Estado, mas uma forma de individualismo ético liberal. Essa concepção de igualdade schmittiana colabora para haver oposição entre dois princípios: o liberalismo que está centrado na noção de indivíduo, e a democracia que constitui um princípio essencialmente político. Portanto, a “democracia nega o liberalismo, e o liberalismo nega a democracia” (Mouffe, 2005, p. 38-39).

Para Mouffe (2010, p. 237-238), no século XIX, houve a junção de duas tradições distintas: liberalismo e democracia. Sendo que o liberalismo é inspirado em Locke e se sustenta sobre a noção de Estado de Direito, Direitos Humanos, liberdades individuais e liberdades políticas. Já democracia é inspirada em Rousseau e se caracteriza por uma forte identidade entre governante e governados ou, melhor dizendo, na noção de soberania popular. A união entre liberalismo e democracia ocorreu em oposição comum ao absolutismo. Mouffe define a incompatibilidade entre esses dois princípios como o “paradoxo” da democracia moderna. Ela sustenta que embora sejam princípios opostos entre si, é possível articulá-los mediante processos de “contaminação”, contribuindo para modificar, mesmo que de maneira precária, a identidade entre eles. Com isso, a democracia será liberalizada e o liberalismo será democratizado (Mouffe, 2009, p. 3).

Mouffe considera ser desafiador transformar os *insights* schmittianos em uma outra direção, ou seja, com outras interpretações diferentes do conflito antagonista “amigo” e “inimigo”, compatíveis com o pluralismo liberal democrático (2015, p. 14). Para ela, ao contrário do antagonismo schmittiano, os confrontos políticos democráticos são de natureza agonística, ou melhor, pressupõem uma relação conflitante de “nós” e “eles” de modo a reconhecer a legitimidade dos oponentes das disputas políticas. Em outros termos: os oponentes de uma disputa política democrática agonística não devem ser tratados como inimigos ou, ainda, como meros concorrentes de campo neutro, como defendem os liberais, mas como adversários políticos que lutam pela conquista e manutenção do poder, cujo terreno é sempre instável, contingente e precário (Armendane, 2022, p. 143)

Ao destacar a importância da categoria adversarial das disputas políticas democráticas, Mouffe transforma o antagonismo schmittiano “amigo” e “inimigo” em uma forma de antagonismo “domesticado” ou, em termos da psicanálise freudiana, em um antagonismo “sublimado”. Visto que os conflitos democráticos ocorrem entre grupos políticos hegemônicos que lutam pela conquista e manutenção do poder, Mouffe sustenta, então, uma ética pós-moderna para lidar os desafios dos conflitos antagonistas nos regimes democráticos contemporâneos.

ÉTICA PÓS-MODERNA

Mouffe (2009, p. 129) propõe uma ética pós-moderna de inspiração derridiana e lacaniana frente às éticas racionalistas e universalistas de tradição iluminista e kantiana. Isso porque a modernidade sempre sonhou construir a arquitetônica do conhecimento sobre as bases sólidas da razão universal como destino último do homem. Já a pós-modernidade, por sua vez, se caracteriza por uma forte desconfiança na razão universal. Assim, não havendo mais certezas e verdades últimas como uma base firme para se sustentar, o homem pós-moderno busca outras formas de se manter firme em terrenos sempre frágeis, temporários e precárias. Para isso, necessário se torna um tipo de ontologia fraca como fundamento do agir e pensar humano no mundo hodierno.

Essa ontologia fraca deve expressar o compromisso ético-político pós-fundacional de uma cidadania engajada em uma comunidade política (Wingenbach, 2011, p. 8). Assim, tanto a democracia radical agonística quanto a proposta ético-política pós-moderna, defendidas por Mouffe, pressupõem a necessidade de um fundamento fraco para que os conflitos agonísticos possam ocupar espaço e florescer.

Mouffe (2009, p. 134) critica os conceitos de “autofundação” e de “autoafirmação” presentes no Iluminismo, que foram abordados por Hans Blumenberg. Esses conceitos trazem implícita a ideia cartesiana de “autocerteza” do *cogito* ou, melhor dizendo, de que há um novo começo radical e absoluto sustentado pelo sujeito racional, que acredita que a história pode se converter em uma única unidade sob o domínio do *método*. Portanto, a ideia cartesiana de autocerteza pode ser entendida como a racionalização do que há de mais racional na autocompreensão da racionalidade humana (Blumenberg, 2008, p. 379-380).

Segundo Mouffe (2009, p. 134), embora as ideias de autofundação e autoafirmação sejam consideradas inseparáveis no pensamento iluminista, conforme Blumenberg, não é possível haver relação necessária entre elas, porque a ideia de autoafirmação representa o lado moderno do Iluminismo, ao passo que a ideia de autofundação, por sua vez, recoloca uma posição do absolutismo medieval como tentativa de responder a uma questão pré-moderna. Como é possível observar, a ideia de autofundação do Iluminismo é um resíduo do absolutismo medieval. Com efeito, aqui reside a ilusão da razão moderna, a saber, acreditar que depois de seu trabalho de libertação da teologia medieval, ela pudesse se sustentar sobre suas próprias fundações. É nesse sentido que se deve entender a proposta ético-política pós-moderna mouffeana.

Mouffe (2009, p. 135-137) defende uma ética sem uma fundamentação racionalista moderna de inspiração kantiana e Iluminista, tendo como base teórica o desconstrutivismo de Derrida e a psicanálise de Lacan. Para ela, a moral racionalista kantiana e o seu imperativo categórico universal não compreendem adequadamente as relações ético-políticas pós-modernas que são constitutivas das sociedades democráticas atualmente. Já o desconstrutivismo derridiano, por sua vez, defende que todas as relações sociais e políticas acontecem sempre em terrenos “indecidíveis”, ou melhor, em terrenos sempre instáveis e precários, cujas decisões políticas carregam sempre a possibilidade irreduzível de “caos” e “instabilidade”. Com isso, o caráter irreduzível da indecidibilidade das decisões humanas deve ser visto como chance ou risco sempre presente nas decisões políticas nas democracias contemporâneas.

Portanto, a indecidibilidade constitutiva das decisões políticas humanas possibilita enxergar as diferenças não como um problema a ser evitado, mas como condição de possibilidade de construção da unidade e totalidade política e, concomitantemente, manter os seus limites essenciais. Com isso, a ideia liberal de imparcialidade nas decisões políticas passa a ser vista como estruturalmente impossível. Dado que todas as escolhas e decisões políticas nas sociedades democráticas ocorrem em terrenos indecidíveis, Mouffe define o método desconstrutivista derridiano como uma “hiperpolitização”.

Uma das ideias chave do desconstrutivismo de Derrida é o enigma de uma “amizade verdadeira”. Para Mouffe, uma amizade verdadeira é definida em termos de “princípio” (*arché*) ou “fim” (*telos*) que toda pessoa almeja alcançar mesmo sabendo que nunca

poderá atingi-la. Por um lado, a amizade verdadeira enquanto *arché* pode ser inacessível em termos de uma longa caminhada a ser feita ou em termos de sua alteridade. Já a amizade verdadeira enquanto *telos* é inacessível em toda a sua essência. Pois, o *telos* permanece indeterminável e nunca será atingido. Ele permanece inacessível porque é contraditório em sua própria essência. Com isso, Mouffe critica a proposta de “consenso” predominante nas teorias democráticas deliberativas que visa manter a estabilidade política nas sociedades democráticas contemporâneas. Essa proposta é irrealizável, pois toda ordem social e política é essencialmente instável, precária e caótica (2009, p. 137).

Além do desconstrutivismo derridiano, Mouffe se inspira também na psicanálise lacaniana. Para Lacan, a ética de Aristóteles, que prioriza a formação do caráter e do hábito mediante processos educativos, passou a ser vista como uma forma de adestramento. Com isso, a ideia de “bem supremo” passou a ser tratada como uma espécie de falso idealismo, constituindo-se, pois, em obstáculos para a construção de uma ética genuína (Eagleton, 2010, p. 218).

A psicanálise de Lacan nos faz progredir em direção a uma ética que se articula por meio da orientação do homem em direção ao Real. Segundo 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” (1993, p. 30-31). Essa falha ou fenda constitutiva no ser humano encontra-se saída no fenômeno da descontinuidade do inconsciente. Em outros termos: a psicanálise lacaniana considera que há no ser humano uma área que foge ao domínio da razão. Trata-se da parte do inconsciente que a parte racional ou consciente do ser humano não consegue dar conta, pois “o que se passa ali é inacessível à contradição, à localização espaço-temporal, bem como à função do tempo” (Lacan, 1993, p. 35).

Mouffe (2009, p. 138-139) argumenta que o problema da ética tradicional reside na incapacidade de reconhecer tal falha constitutiva do ser humano. Tal impossibilidade Freud chamou de Real. Desse modo, a estratégia da ética da psicanálise consiste no reconhecimento simbólico da irreducibilidade do Real, deslocando a ideia de “bem comum” da ética de teleológica aristotélica e a ideia de “dever” da ética deontológica kantiana para um “terreno estranho” que se situa para além da razão. Trata-se parte inconsciente do ser humano. Com efeito, a psicanálise do Real introduziu um novo tipo

de preocupação ética, a saber: de que há um sujeito “descentralizado” e “cindido” que foge do controle da razão.

Portanto, ao reconhecer que o ser humano é um sujeito “cindido”, a psicanálise do Real se empenha em criar uma relação profunda com uma democracia plural agonística. Pois, ela concebe tanto uma multiplicidade de bens quanto o caráter irreduzível do antagonismo e da violência humana (Mouffe, 2009, p. 139-149). Diante disso, cabe-nos indagar se a ética pós-moderna de Mouffe contribui de fato para o fortalecimento do projeto de uma democracia radical agonística. Na próxima seção, responderemos essa questão.

Normatividade comum

A proposta de uma ética pós-moderna mouffeana, inspirada no desconstrutivismo de Derrida e na psicanálise de Lacan, é insuficiente para lidar com os desafios que decorrem de conflitos antagonistas nas democracias contemporâneas. Dito de outro modo: não basta apenas reconhecer o caráter indicível de decisões políticas ou que o ser humano possui uma falha constitutiva, uma parte inconsciente ou, ainda, que ele é dotado de instintos de hostilidade e violência. Ademais, não basta defender uma ontologia do social e do político sem considerar um conjunto de normas que regula o agir humano enquanto agente individual e social em uma comunidade política. Essas normas formam a gramática profunda das democracias contemporâneas. Para isso, destaque-se a importância das normas política, jurídica e valorativa, a partir de uma perspectiva wittgensteiniana.

As normas que regem as sociedades democráticas não devem se limitar a uma defesa do jogo político democrático agonístico. Ora, uma defesa dos fundamentos ético-políticos dos conflitos democráticos, embora necessária, é insuficiente para garantir a coexistência pacífica entre agentes políticos e, por conseguinte, a sobrevivência das sociedades democráticas no mundo hodierno.

Entende-se, pois, que o ordenamento jurídico possibilita que as disputas políticas em uma sociedade democrática ocorram de maneira agonística. Isso significa que as normas do direito regulam os agentes políticos, contribuindo para que a estabilidade da ordem social e política das democracias contemporâneas seja garantida. Conforme Habermas, o princípio de democracia se destina a amarrar um procedimento de normatização legítima

do direito. Trata-se, pois, de um procedimento de normatização discursiva. Assim, o princípio de democracia, além de criar um sistema de direitos, precisa também de uma linguagem que possibilite a comunidade a entender-se como uma associação voluntária de membros livres e iguais. Desse modo, as normas do direito estabelecem uma conexão com a força integradora do “agir comunicativo” (2012, p. 146). A teoria do agir comunicativo habermasiana foi influenciada pela filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein, a partir da virada linguística na filosofia contemporânea.

Em uma perspectiva wittgensteiniana, saber usar as regras da linguagem é uma prática social compartilhada. Essas práticas estão entrelaçadas às ações compartilhadas de agentes humanos sempre em referência a acordos dentro de um sistema comum de referências. Pois, “é na linguagem que as pessoas concordam. Não se trata de uma concordância de opinião, mas de forma de vida” (Wittgenstein, 1987, p. 383). Em outras palavras, para Wittgenstein, o seguimento de regras da linguagem é um comportamento comum da forma de vida humana. Portanto, é nas sociedades democráticas que essas regras da linguagem se efetivam nas normas do direito.

Em termos rawlsianos, o sistema das normas do direito garante o bom funcionamento das instituições bem-ordenadas, pois os agentes envolvidos nessas instituições saberão que as normas jurídicas resultam de um contrato social. E o conhecimento das normas jurídicas das instituições democráticas, portanto, garante que todos os agentes envolvidos possam saber quais os limites de conduta uns dos outros e quais atividades são permitidas e proibidas (Rawls, 2016, p. 65-66).

No âmbito das normas valorativas, destaque-se a contribuição da religião e da estética para as democracias liberais contemporâneas. Vale lembrar que a esfera dos valores, em uma perspectiva wittgensteiniana, diz respeito às questões existenciais, ou seja, ao sentido da vida. Já a esfera dos fatos concerne ao mundo dos fenômenos, objeto da investigação científica. Desse modo, “sentimos que mesmo quando todas as *possíveis* da ciência fossem resolvidas os problemas da vida ficariam ainda por tocar. É claro que não haveria mais questões; e esta é a resposta” (Wittgenstein, 1987, p. 141). Em uma passagem de *Cultura e valor*, Wittgenstein realça a importância do ser humano cultivar os valores do sentido da vida. Ele argumenta que a religião “não se pode levar os homens ao bem; mas indicar o caminho para qualquer lugar. O bem reside fora do âmbito dos

fatos” (Wittgenstein, 2000, p. 15). Segundo Wittgenstein, uma crença religiosa não se limita apenas a um corpo de doutrinas ou dogmas de fé, mas trata-se de uma prática ou um modo apaixonado de se viver ou de avaliar a própria vida que, por sua vez, possui uma gramática profunda.

Portanto, uma crença religiosa consiste na experiência de busca de sentido da vida que se situa além dos fatos do mundo fenomênico. Ela se define por um conjunto de características logicamente descritivas que podem se revelar pela reflexão sobre como uma pessoa expressa a sua crença religiosa comparada com uma pessoa que não partilha da mesma crença (Clack, 2016, p. 194-195). E isso “não envolve somente um modo particular de *pensar*, mas um modo distinto de *levar a própria vida*” (Child, 2013, p. 229). Pois, na religião, “as regras da vida vestem-se cerimoniosamente de imagens. E estas imagens apenas podem servir para *descrever* o que temos de fazer, mas não para *justificar*” (Wittgenstein, 2000, p. 51). Com efeito, “as crenças religiosas não são crenças sobre questões de fato empírico, e nem podem ser justificadas por apelo à evidência e nem criticadas pelo fato de que elas não ganham suporte por evidência” (Child, 2013, p. 227). Para Wittgenstein, “a religião diz: *Faz isso! – Pensa assim!* Mas não pode justificar e, se o tentar sequer, torna-se repelente; porque para cada razão que apresenta há uma contra-razão válida” (2000, p. 51). Portanto, uma crença religiosa não consiste em uma explicação racional à maneira da ciência. Assim, a natureza e a existência de Deus são, em si mesmas, um mistério, algo inexplicável.

Com relação à dimensão estética, sempre quando Wittgenstein era instigado a responder às tradicionais perguntas sobre essa questão, ele oferecia uma sucessão de exemplos para mostrar que a sua apreciação artística não se tratava apenas de se colocar diante de um quadro e dizer: “Isto é belo”. Segundo ele, a apreciação da beleza de uma obra de arte será *mostrada* por atos e palavras, gestos de repulsa ou satisfação, bem como pela maneira como lemos um poema ou executamos uma peça musical. Essas diferentes apreciações de uma obra de arte, contudo, não revelam algo em comum que possamos isolar para responder à pergunta: “o que é apreciação artística?”. Na realidade, 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 (Monk, 1995, p. 362).

Para Hagberg (2016, p. 71-76), no *Livro Azul* de Wittgenstein é possível entrever contribuições relevantes para uma compreensão do significado profundo da música para a existência humana. Nessa obra, o filósofo se opõe com veemência à leitura reducionista da linguagem estética do *Tractatus* feita por membros do Círculo de Viena, que reduziram a estética musical a uma mera manifestação das emoções em detrimento do primado da racionalidade lógica e científica.

Em uma perspectiva wittgensteiniana, a tarefa da filosofia consiste em clarificar os conceitos da linguagem. Trata-se de “escavar” uma proposição linguística, e que consiste não apenas em examinar o fenômeno da linguagem, mas envolve também o agir e o pensar do ser humano em contextos amplos de uso das palavras e expressões da linguagem. Desse modo, somente em um contexto estético musical amplo, formado por um conjunto complexo de ações humanas, a saber: a interpretação de uma composição musical, o vocalista, o maestro e o instrumentista etc., que é possível compreender o significado profundo da música para a existência humana (Hagberg, 2016, p. 99).

Visto que estética, religião e direito apontam caminhos para que o ser humano possa viver num mundo melhor, então é possível vislumbrar que os valores normativos têm implicações diretas nas sociedades democráticas contemporâneas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A política *per se* é insuficiente para lidar com os desafios decorrentes de conflitos políticos antagonistas nas sociedades democráticas contemporâneas. Com isso, considera-se a importância das normas jurídicas e valorativas. Elas formam a gramática profunda das democracias liberais cujas regras tecem as relações sociais e políticas humanas, possibilitando que esses conflitos transcorram de maneira agonística.

Entende-se, portanto, que é uma ilusão acreditar que os conflitos nas sociedades democráticas liberais atualmente se resolvam politicamente, como propõe Mouffe, sobretudo nesses tempos de extremismos em escala mundial, cujos confrontos políticos se revelam cada vez mais antagonistas. Assim, considera-se que o ordenamento jurídico garante a estabilidade da ordem social e política democrática atualmente. Por exemplo, a atuação firme do TSE (Tribunal Superior Eleitoral) nas eleições de 2022, e do STF

(Supremo Tribunal Federal) contra os ataques golpistas da extrema-direita à Praça dos Três Poderes em Brasília, no dia 08 de janeiro de 2023, foi fundamental para garantir a legalidade e a ordem da sociedade, impedindo que houvesse uma ruptura democrática no Brasil.

Com relação às normas valorativas como a religião, por exemplo, considera-se que a experiência religiosa orienta o agente humano em sua jornada na imanência do mundo. E não se pode deixar de reconhecer a importância dessa dimensão humana fundamental de sentido da vida. Assim, entende-se que um dos fatores, entre outros, que tem contribuído para o aumento do fundamentalismo e radicalismo religioso atualmente, se deve à excessiva secularização do mundo moderno, além do relativismo dos valores que tem desembocado no *nilismo*, ou seja, na perda de sentido no mundo atual. Com isso, cada vez mais, muitas pessoas têm se apegado desesperadamente ao extremismo e fundamentalismo religioso. Como bem observou Wittgenstein em *Cultura e valor*: “a religião como loucura é uma loucura que brota da irreligiosidade” (2000, p. 29).

Ademais, Wittgenstein ajuda na compreensão de que “as formas de ação que os homens têm em comum são sistema de referência por meio dos quais interpretamos uma língua diferente da nossa” (1987, p. 323). Portanto, em uma perspectiva wittgensteiniana, há um sistema de referência comum que constitui o fundamento da vida social dos seres humanos no mundo. Tal sistema de referência é formado por um conjunto princípios como liberdade, igualdade, tolerância, cuidado e respeito etc. Portanto, é nas bases desses princípios indispensáveis para coexistência pacífica entre os agentes, que estão fundadas as democracias no mundo hodierno.

REFERÊNCIAS

ARMENDANE, Geraldo das Dôres. **Democracia agonística e normatividade comum**. 1 ed. Curitiba/PR: Appris, 2022.

BLUMENBERG, Hans. **La legitimación de la edad moderna**. Trad. Pedro Madrigal. Valencia: Pre-Textos (S.G.E), 2008.

CLACK, Brain R. Wittgenstein and the peculiarities of religious “belief”. *In*: BEVIR, Mark; GALIŠANKA, Andrius (ed.). **Wittgenstein and normative inquiry**. Leiden; Boston: Brill Publishers, 2016. p. 192-216.

CHILD, William. **Wittgenstein**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. 1 ed. Porto Alegre: Penso, 2013.

CUNNINGHAM, Frank. **Teorias da democracia: uma introdução crítica**. Trad. Delamar Volpato Dutra. 1 ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

EAGLETON, Terry. **O problema dos desconhecidos: um estudo da ética**. Trad. Vera Ribeiro. 1 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

GIRARD, René. **Um longo argumento do princípio ao fim: diálogos com João Cezar Rocha e Pierpaolo Antonello**. Tradução de Bluma Waddington Vilar. 1 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. 4. ed. Trad. Flávio Beno Sienbenheichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012. 1 v.

HAGBERG, Garry L. Wittgenstein's *Blue Book*, Linguistic Meaning and Music. In: BEVIR, Mark; GALIŠANKA, Andrius (ed.). **Wittgenstein and normative inquiry**. Leiden; Boston: Brill Publishers, 2016. p. 71-102.

HIRST, Paul Quentin. El decisionismo de Carl Schmitt. In: MOUFFE, Chantal (org.). **El desafío de Carl Schmitt**. Trad. Gabriel Merlino. 1. ed. Buenos Aires: Prometeo libros, 2011. p. 19-33.

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

MONK, Ray. **Wittgenstein: o dever do gênio**. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

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

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

MOUFFE, Chantal. Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal. In: MOUFFE, Chantal (org.). **El desafío de Carl Schmitt**. Tradução de Gabriel Merlino. 1. ed. Buenos Aires: Prometeo libros, 2011. p. 61-79.

MOUFFE, Chantal. Carl Schmitt and the paradox of liberal democracy. In: MOUFFE, Chantal (ed.). **The challenge of Carl Schmitt**. London; New York City: Verso Books, 1999. p. 38-53.

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

MOUFFE, Chantal. **Chantal Mouffe – entrevista**. **Revista da Faculdade de Direito**, Curitiba, n. 51, p. 237-254, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/30684>. Acesso em: 12 set. 2024.

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

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Jussara Simões. 4 ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

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

WENMAN, Mark. **Agonistic democracy: constituent power in the era of globalization**. Cambridge: Cambridge University, 2013.

WINGENBACH, Edward C. **Institutionalizing agonistic democracy: post-foundationalism and political liberalism**. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução de e pref. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de e pref. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor**. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2000.