

O debate Mouffe x Rawls: do liberalismo igualitário à democracia radical

The Mouffe x Rawls debate: From egalitarian liberalism to radical democracy

Felipe Cavaliere Tavares¹

Centro Universitário Augusto Motta, Brasil
felipecavaliere@ig.com.br

José Ricardo Cunha²

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
jr-cunha@uol.com.br

Resumo

Este artigo tem por objetivo apresentar os principais aspectos do debate travado entre John Rawls e Chantal Mouffe sobre o melhor modelo de democracia a ser aplicado na sociedade contemporânea, marcada pelo pluralismo. Com este intuito, uma primeira seção faz um breve estudo sobre a teoria de justiça formulada por John Rawls e suas implicações no campo político. A segunda seção, por sua vez, analisa as críticas feitas por Chantal Mouffe ao modelo teórico desenvolvido por Rawls e apresenta o modelo proposto pela pensadora belga, chamado por ela mesma de modelo radical de democracia.

Palavras-chave: democracia, filosofia do direito, teoria da justiça.

Abstract

This article aims to present the main points of debate between John Rawls and Chantal Mouffe about the best model of democracy to be applied in contemporary society, which is marked by pluralism. To this end, the first section offers a brief study on the theory of justice formulated by John Rawls and its implications in the political field. The second section, in turn, analyzes Chantal Mouffe's critique of the theoretical model developed by Rawls and presents the model proposed by the Belgian thinker, called by herself radical model of democracy.

Keywords: democracy, philosophy of law, theory of justice.

¹ Centro Universitário Augusto Motta. Av. Paris, 72, 21041-020, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

² Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rua São Francisco Xavier, 524, 20550-900, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Introdução

Até o final do século passado, o pensamento marxista era a base teórica e fonte de inspiração para todos aqueles que lutavam por uma sociedade mais justa. Em síntese, acreditava-se em uma concepção de socialismo que confiava na revolução do proletariado como única forma possível de se mudar a sociedade, através da transformação das relações materiais de existência³. Porém, a queda do muro de Berlim, em 1989, representou para a humanidade mais do que a unificação das duas Alemanhas. Simbolicamente, significou também a ruptura com este socialismo revolucionário, de estilo jacobino. O vazio deixado por esta ruptura foi suprido pela valorização da democracia e dos direitos humanos, que se tornarão, a partir deste momento, os principais instrumentos de realização de justiça social, desenvolvimento social e proteção das minorias, dentro deste contexto multicultural e fragmentado que caracteriza a sociedade contemporânea. Claro que a tradição marxista continua viva e permanece como um poderoso instrumento de análise crítica da realidade. Por isso mesmo, ela ainda se mantém influente em diferentes áreas do saber e por todo o mundo. Seus autores buscam adaptar suas categorias centrais, como o materialismo histórico e dialético, ao novo contexto das relações sociais e de produção. Com isso, houve uma ampliação do debate crítico que para alguns setores do marxismo estava centrado exclusivamente no campo econômico. O campo político passou a ter uma maior relevância também para essa tradição de pensamento marxista, e o debate sobre a democracia passou a ser mais séria e profundamente realizado (Cunha, 2014).

Neste sentido, diversos modelos de democracia foram propostos e estão sendo debatidos pelas mais variadas correntes teóricas, sendo que o modelo do liberalismo igualitário, formulado por autores como John Rawls e Ronald Dworkin, fundamentado na racionalidade dos indivíduos e na imparcialidade dos princípios da justiça, é um dos que mais alcançaram repercussão no campo político e acadêmico. Na verdade, a ideia principal deste modelo é que na sociedade democrática as decisões políticas são tomadas através de um processo de deliberação racional entre cidadãos que estão em situação de igualdade e liberdade, daí este modelo

também ser chamado de modelo deliberativo de democracia.⁴ Os procedimentos de deliberação, assim, conseguem garantir tanto a racionalidade típica do liberalismo igualitário quanto a soberania popular que, em alguma medida, caracteriza qualquer forma de democracia.

Entretanto, o liberalismo igualitário é criticado por determinados setores do pensamento filosófico contemporâneo, em função dos danos que a racionalidade liberal pode causar para a vida política da sociedade. É o caso da filósofa belga Chantal Mouffe, para quem os modelos liberais de democracia, nos moldes em que estão formulados, não estão preparados para lidar com as transformações causadas pelo advento da globalização, uma vez que não conseguem compreender o processo de construção de identidades políticas coletivas e a pluralidade de relações sociais que caracterizam a sociedade contemporânea. Para ela, essa concepção de racionalidade, na verdade, enfraquece a própria política e, em função disso, defende que a democracia seja fundamentada também em outros elementos, em especial a paixão, o desejo e o conflito.

O objetivo deste artigo, portanto, é apresentar os principais aspectos deste debate, certamente um dos mais significativos da Filosofia Política contemporânea. Com este intuito, uma primeira seção faz um breve estudo sobre a teoria de justiça formulada por John Rawls e suas implicações no campo político. A segunda seção, por sua vez, analisa as críticas feitas por Chantal Mouffe ao modelo teórico desenvolvido por Rawls e apresenta o modelo proposto pela pensadora belga, chamado por ela mesma de modelo radical de democracia.

John Rawls e o liberalismo político

Para compreender melhor o posicionamento de Rawls e de seu liberalismo político, é necessário ter em conta a importância do debate acerca da justiça distributiva no pensamento contemporâneo. Não obstante os estudos sobre o tema da justiça, incluindo aí a questão específica da justiça distributiva, sejam milenares no âmbito da filosofia (Fleischacker, 2006), o debate sobre as formas legítimas de realização da justiça distributiva em sociedades complexas ganhou mais fôlego na literatura contemporânea principalmente a partir dos aportes da economia e de suas análises em torno do *welfare* e do *well-being*. Dessas análises se des-

³ Neste sentido, destaca-se a chamada Teoria Crítica da Sociedade, formulada por nomes como Herbert Marcuse, Theodor Adorno e Max Horkheimer, integrantes da Escola de Frankfurt. A Primavera de Praga, na extinta Tchecoslováquia, e a poderosa revolução estudantil conhecida como Maio de 68, ocorrida na França, são exemplos marcantes deste momento histórico (Cf. Hobsbawm, 1995, p. 433).

⁴ Não obstante a expressão “democracia deliberativa” seja comumente associada a Jürgen Habermas e aos habermasianos.

dobraram importantes aportes e teorias⁵, sempre em estrito diálogo com a filosofia e a ciência política, que foram fundamentais ao amadurecimento da reflexão. Só depois o direito, especialmente por meio da filosofia do direito e do direito constitucional, entrou nesse debate. Essa entrada confunde-se, em certa medida, com a clivagem de paradigmas no mundo jurídico que resultou no enfraquecimento da hegemonia do positivismo e no fortalecimento do pós-positivismo. A presença do direito no debate acerca da justiça distributiva possui um marco muito claro e decisivo: a publicação, em 1971, de *A Theory of Justice* de John Rawls. Embora Rawls não seja propriamente um jurista e sim um filósofo, sua proximidade com Herbert Lionel Adolphus Hart e a importância e destaque dados por Rawls à teoria do direito no âmbito de sua obra fizeram com que juristas e filósofos do direito de todo o mundo entrassem na discussão acerca da justiça distributiva.

Rawls propõe uma teoria da justiça distributiva que considera capaz de superar a velha dicotomia entre o desejável e o exequível. De acordo com essa velha dicotomia, a filosofia é apta para produzir modelos contrafáticos que são mais interessantes, porém pouco realizáveis no mundo real. Por outro lado, a política seria capaz de produzir modelos mais plausíveis, isto é, realizáveis, porém céticos em relação a certos valores fundamentais. Ainda que no âmbito do direito, onde os juristas estão mais acostumados com questões eminentemente práticas ou dogmáticas, a teoria da justiça de Rawls tenha inicialmente parecido demasiadamente utópica, é certo que hoje, quase meio século depois, mesmo os juristas, em sua maior parte, estão convencidos do caráter exequível da teoria da justiça rawlsiana. O debate passa a ser, então, se ela deve ser adotada ou descartada e por quais razões. Caso definida a primeira opção (a teoria da justiça de Rawls deve ser adotada), é preciso entabular outro debate: se caberia algum tipo de ajuste e, caso sim, quais ajustes seriam estes. Esse debate é o que fazem muitos analistas e teóricos críticos do período pós-Rawls.

Pensando o mundo como formado por sociedades “fechadas”, isto é, onde se ingressa com o nascimento e se deixa com a morte, John Rawls organiza sua proposta de teoria da justiça, por ele denominada de *justiça como equidade*, em dois grandes planos: (i) como organizar as instituições de uma sociedade razoavelmente justa; e (ii) como manter estável e duradoura essa so-

cidade razoavelmente justa. Nestes dois planos a estrutura básica da sociedade deve se organizar a partir de seus dois grandes princípios de justiça: (a) *cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdade para todos*; e (b) *as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades*; e, em segundo lugar, *têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (princípio da diferença)* (Rawls, 2003, p. 60). A ideia geral é que as instituições sociais se organizem de tal maneira que tanto a liberdade como a igualdade sejam garantidas a todas as pessoas da sociedade independentemente das suas convicções filosóficas, morais ou religiosas. Trata-se de um projeto que pretende levar a cabo o ideal kantiano de dignidade e de autonomia dos indivíduos.

Para tanto, uma sociedade razoavelmente justa deve assegurar a distribuição de bens primários, isto é, aqueles indispensáveis à realização de qualquer projeto de vida, seja qual for a concepção de bem que o informe. Essa ideia dos bens primários como base das expectativas legítimas dos indivíduos, Rawls a expõe logo na primeira parte da Teoria⁶: “Now primary goods, as I have already remarked, are things which it is supposed a rational man wants whatever else he wants” (Rawls, 2005, p. 92). Posteriormente, no *Liberalismo político*, ao tratar da prioridade de uma concepção pública de justiça em face das diferentes ideias de bem como característica central de uma sociedade razoavelmente justa, novamente Rawls trata dos bens primários, apresentando-os como um esquema de iguais liberdades básicas e oportunidades equitativas, que proporciona a todos os cidadãos o desenvolvimento adequado e o exercício pleno das suas faculdades morais, elementos essenciais à promoção das suas concepções admissíveis do bem (Rawls, 2000).

Mas quais seriam, exatamente, esses bens? Rawls nunca apresentou uma lista taxativa ou terminativa de tais bens primários. O sentido de tais bens está muito claro: algo que permite ao indivíduo as condições materiais e espirituais necessárias à consecução do seu projeto de vida, qualquer que seja ele, desde que respeite os princípios da justiça. Apesar dessa apreensão formal já ser suficiente para que se compreenda o que são estes bens primários, Rawls oferece

⁵ As teorias da escolha pública (James McGill Buchanan Jr.) e da escolha coletiva (Kenneth Joseph Arrow) são eloquentes exemplos dos aportes da economia nesse debate acerca da justiça distributiva (Cf. Buchanan e Tullock, 1962; Arrow, 1951). Cabe destacar, também, a presença do economista Amartya Kumar Sen e sua teoria do desenvolvimento como expansão das capacidades humanas (Cf. Sen, 2000).

⁶ “Bens primários, como já destaquei, são as coisas que se supõe que qualquer homem racional queira possuir, além do que mais ele quiser” (Cf. Rawls, 2005).

alguns exemplos já em *Uma teoria da justiça*; ele cita direitos subjetivos e liberdades, oportunidades, renda e riqueza e o respeito próprio, ou o sentido que cada pessoa tem de seu próprio valor (2005, p. 92). Depois, no *Liberalismo político*, ele especifica um pouco mais: (a) direitos e liberdades básicos, que são, igualmente, dados por uma lista; (b) liberdade de circulação e livre escolha de ocupação em face de um quadro de oportunidades plurais; (c) poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica da sociedade; (d) rendimento e riqueza; (e) as bases sociais do respeito próprio (2000, p. 228).

Como visto acima, a teoria desenvolvida por Rawls caracteriza-se pela busca de princípios substantivos de justiça que possam ser aplicados na estrutura básica da vida em sociedade, na atribuição de direitos e deveres e na regulamentação das vantagens econômicas e sociais. A teoria exige, como condição prévia de validade, que a sociedade possa ser classificada como bem-ordenada, ou seja, é necessário que ela seja regulada por uma concepção pública de justiça. Segundo Rawls (2002, p. 5) “[...] trata-se de uma sociedade na qual (i) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e (ii) as instituições sociais básicas geralmente satisfazem, e geralmente se sabe que satisfazem, esses princípios”.

A justificação dos princípios de justiça é feita por Rawls a partir da admissão de uma situação hipotética onde supostamente ocorreria toda a deliberação para a escolha dos princípios. Rawls chama esse momento imaginário de posição original. Nesta situação inicial idealizada, indivíduos racionais estão protegidos pelo ‘véu da ignorância’, ou seja, não conhecem suas reais condições de vida, seus interesses e particularidades. Para Rawls (2002, p. 147), o conceito de posição original pretende

[...] estabelecer um processo equitativo, de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos. O objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. De algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posições de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu de ignorância. Elas não sabem como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais.

A importância da racionalidade em sua teoria é bem evidente, na medida em que, na posição original, a deliberação relaciona-se com o que ele chama de regra *maximin*, ou seja, as decisões políticas obedecem a critérios racionais, em que os indivíduos, em situação de igualdade e liberdade, chegam a um consenso e adotam a alternativa cujo pior resultado seja superior aos piores resultados das outras alternativas.

Neste contexto, Rawls entende que a escolha dos princípios que regulamentam a estrutura básica da sociedade deve pressupor que esta estrutura social se divide em duas partes distintas, sendo que cada uma delas deve possuir um princípio próprio. A primeira parte desta estrutura diz respeito às liberdades básicas, e a segunda parte, por sua vez, diz respeito à distribuição de renda e riqueza. Segundo Rawls, o primeiro princípio escolhido deve garantir que as liberdades básicas sejam sempre iguais para todos os cidadãos, enquanto o segundo princípio deve garantir que a distribuição de renda e riqueza seja vantajosa para todos.

Um aspecto fundamental de sua teoria – e que para muitos confirmaria sua base liberal – é que o primeiro princípio antecede o segundo, ou seja, não se pode violar uma liberdade básica em nome de uma maior vantagem econômica ou social. É a chamada primeira regra de prioridade ou regra da prioridade da liberdade. Rawls estabelece, ainda, uma segunda regra de prioridade, chamada de prioridade da justiça sobre a eficiência e o bem-estar. Esta regra estabelece: (a) que uma desigualdade de oportunidades deve aumentar as oportunidades daqueles que têm uma oportunidade menor; (b) que uma taxa excessiva de poupança deve, avaliados todos os fatores, mitigar as dificuldades dos que carregam esse fardo.

Nesse ponto do debate acerca da justiça distributiva, vários teóricos foram se alinhando total ou parcialmente contra ou a favor de Rawls, seja por argumentos mais à direita⁷ ou por argumentos mais à esquerda⁸. As críticas sofridas levaram Rawls a rever alguns de seus conceitos, o que será feito através de seu livro *Political Liberalism* publicado em 1993.

Uma das mais importantes críticas recebida por Rawls foi quanto ao aspecto pouco realista do seu conceito de ‘sociedade bem-ordenada’, que, como visto, é a principal condição de validade de sua teoria, uma vez que afeta a estabilidade da sociedade. Esta crítica será respondida por Rawls posteriormente, caracterizando a segunda fase de seu pensamento. No *Liberalismo político*,

⁷ Por exemplo, Friedrich Hayek, Milton Friedman e, mais diretamente, Robert Nozick.

⁸ Por exemplo, Michael Walzer, Charles Taylor, Jürgen Habermas e Ronald Dworkin.

admite que a ideia de sociedade bem-ordenada precisa de ajustes, em função do pluralismo razoável que caracteriza as sociedades modernas, ou seja, com o fato de que os indivíduos possuem diferentes posicionamentos filosóficos, religiosos e morais (Rawls, 2000, p. 24):

O liberalismo político pressupõe que, para propósitos políticos, uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, e, ainda assim, incompatíveis, seja o resultado normal do exercício da razão humana dentro da estrutura das instituições livres de um regime democrático constitucional.

Rawls, então, conclui que o principal problema do liberalismo político consiste em estabelecer os parâmetros que permitam a existência de uma sociedade estável e justa, mesmo que formada por indivíduos profundamente divididos em diferentes doutrinas religiosas ou filosóficas, incompatíveis entre si. A solução estaria na definição de uma concepção política de justiça, que serviria como contraposição em relação às diversas doutrinas abrangentes filosóficas e morais. Esta concepção seria aceita por todos, ao contrário das doutrinas abrangentes particulares, que quase sempre não permitem essa unanimidade. Neste contexto, resta evidente que os temas discutidos nesta concepção política devem envolver apenas questões políticas fundamentais, relacionadas à justiça básica e outros assuntos constitucionais. Ainda assim, tal concepção exige uma ampla aceitação por parte dos cidadãos. É preciso que cada doutrina abrangente e razoável endosse a concepção política que regulará a vida em sociedade. A adesão de cada doutrina particular aos princípios definidos por esta concepção é chamada de consenso sobreposto. Para Rawls, a existência de tal consenso está vinculada à força dos valores que fazem parte da concepção política de justiça. Isso significa que as questões que farão parte da discussão política devem ser resolvidas única e exclusivamente com base nestes valores políticos, que por sua vez devem ter mais peso que os valores das doutrinas particulares, que se caracterizam exatamente por serem valores não políticos. Para Rawls, tal consenso sobre a concepção política conduz a sociedade a uma clara situação de estabilidade. E esta estabilidade se justifica porque, na teoria de Rawls, a concepção política de justiça é primordialmente uma concepção moral, o que significa afirmar que a adesão aos valores políticos se dá por razões morais. Rawls descreve assim a consequência desta concepção moral de política (2000, p. 193):

Por conseguinte, um consenso sobreposto não é apenas um consenso sobre a aceitação de certas auto-

ridades, ou a adesão a certos arranjos institucionais, fundamentados numa convergência de interesses pessoais ou de grupos. Todos os que concordam com a concepção política partem de sua própria visão abrangente e se baseiam nas razões religiosas, filosóficas e morais que essa visão oferece.

Está claro, portanto, que a concepção política de justiça exige que os cidadãos busquem um consenso geral, que seja independente de suas visões particulares a respeito de assuntos que são de interesse fundamentalmente comum, como os relacionados à justiça básica e aos valores constitucionais. Rawls entende que isso é possível quando os cidadãos estão imbuídos de uma razão pública. A principal exigência desta razão pública é que as convicções filosóficas e religiosas dos indivíduos sejam deixadas de lado no momento da deliberação. Assim, o que a razão pública determina é que a deliberação sobre elementos constitucionais essenciais e questões básicas de justiça envolva apenas crenças gerais e formas de argumentação aceitas pelo senso comum, não sendo permitido apelar para doutrinas religiosas ou filosóficas (Rawls, 2000, p. 52):

Como os cidadãos, que continuam profundamente divididos em relação às doutrinas religiosas, filosóficas e morais, mantêm, apesar disso, uma sociedade democrática justa e estável? Para essa finalidade, em geral é desejável renunciar às visões filosóficas e morais abrangentes que estamos habituados a usar para debater questões políticas fundamentais na vida pública. A razão pública – o debate dos cidadãos no espaço público sobre os fundamentos constitucionais e as questões básicas de justiça – agora é mais bem orientada por uma concepção política cujos princípios e valores todos os cidadãos possam endossar. Essa concepção política deve ser, por assim dizer, política, e não metafísica.

Rawls está ciente de que a ideia de razão pública apresenta uma dificuldade: Por que os cidadãos, quando confrontados com essas questões políticas fundamentais, apelariam somente para esta concepção política de justiça e não para as próprias visões filosóficas e morais? Para ele, a resposta a esta pergunta exige uma compreensão da relação política que se estabelece entre cidadãos democráticos. Rawls afirma que o exercício do poder político no interior da estrutura básica da sociedade só é justificável quando este exercício é fundamentado em situações que todos possam endossar. Assim, há um dever moral, que ele chama 'dever de civilidade', de cada cidadão em explicar aos outros como os princípios e políticas que defende se coadunam com os valores políticos da razão pública (Rawls, 2000, p. 267):

Enquanto razoáveis e racionais, e sabendo-se que endossam uma grande diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas razoáveis, os cidadãos devem estar dispostos a explicar a base de suas ações uns para os outros em termos que cada qual razoavelmente espere que os outros possam aceitar, por serem coerentes com a liberdade e igualdade dos cidadãos. Procurar satisfazer essa condição é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós.

A política, portanto, é elemento indispensável para a vida em sociedade. E como visto, Rawls define a política como um consenso entre os cidadãos, motivados por uma razão pública que os obriga a deixar de lado, ainda que parcialmente, as próprias crenças filosóficas e religiosas. Consenso e razão, portanto, são as bases da política democrática defendida por Rawls. E são exatamente esses elementos que serão criticados por Chantal Mouffe.

Chantal Mouffe e a democracia radical

A teoria democrática de Mouffe foi apresentada em dois de seus principais livros: *The Return of the Political*, de 1993, e *The Democratic Paradox* de 2000. Em ambos, destaca-se a preocupação com a valorização do elemento político, além de uma contundente crítica ao racionalismo e individualismo típicos do liberalismo. Para ela, o pensamento liberal atual é incapaz de compreender a natureza do político, seu caráter antagônico, e essa incapacidade coloca em risco a própria política democrática. É por este motivo que sua teoria defende a legitimação do conflito e a valorização do dissenso. Ela discorda profundamente das teorias liberais que tentam evitar o antagonismo através de uma espécie de consenso racional. Este consenso, na verdade, nada mais é do que a representação de um discurso hegemônico, que se estabilizou no poder e excluiu aqueles que pensavam de forma diferente. A ideia de que o consenso racional seja uma solução final para os problemas sociais é uma fantasia. E é nesse sentido que Mouffe critica a teoria de Rawls.

O principal problema da teoria de Rawls, para Mouffe, está na definição do que seja 'política'. Para ela, Rawls defende uma filosofia política que na verdade é uma filosofia moral aplicada ao campo da política, destinada a regular a estrutura básica da sociedade.

Isto transforma a política em uma mera negociação racional entre interesses privados, sujeitos ao limite da moral. Os elementos típicos da política, como os conflitos, os antagonismos e as relações de poder, são 'esquecidos' em nome de uma visão tipicamente liberal de uma pluralidade de interesses que podem ser regulados sem necessidade de um nível superior à decisão política⁹. Assim, esta 'moralização' da política significa, na verdade, a sua descaracterização, uma vez que o racionalismo e a neutralidade liberais não são inerentes ao debate político. Mouffe afirma que a democracia liberal defendida por Rawls, centrada na ideia de um consenso racional, é uma democracia enfraquecida, visto que a essência do debate político-democrático é o conflito de ideias, o embate entre diferentes ideologias, possibilitando a escolha entre diferentes projetos. Outra crítica feita por Mouffe ao pensamento político de Rawls é quanto à ideia de uma solução racional final. Para ela, uma das principais características da democracia moderna é exatamente a impossibilidade de um discurso qualquer fixar de forma definitiva uma solução para os diversos problemas sociais.

Para Mouffe, portanto, os temas controversos não podem ficar confinados à esfera privada, excluídos da questão política, como forma de se criar as condições para um consenso racional. A sociedade bem-ordenada de Rawls é uma sociedade condenada à eliminação da própria ideia de política (Mouffe, 1996, p. 72):

Uma tal concepção da política está absolutamente ausente da teoria de Rawls, que toma como certa a existência de um interesse próprio racional comum sobre o qual os cidadãos, agindo como pessoas morais livres e iguais, podem concordar e fundamentar princípios de justiça. Parece acreditar que as discordâncias apenas respeitam às questões religiosas e filosóficas e que, evitando essas questões controversas, é possível alcançar um consenso quanto à forma como as instituições básicas da sociedade podem ser organizadas. [...] A política não é afetada pela existência do pluralismo, que Rawls entende apenas como a multiplicidade de concepções de bem que as pessoas exercem na sua esfera privada, perfeitamente separada da esfera pública, onde reina o consenso baseado no interesse próprio. Trata-se da utopia liberal perfeita.

É para combater este abandono da política que Mouffe formula um projeto de democracia que não se opõe à dimensão do conflito e do antagonismo da política, mas que procura diluir e canalizar estes elementos

⁹ A ideia de que o poder, o conflito e o antagonismo são inerentes à vida em sociedade já estavam presentes no livro escrito por Chantal Mouffe em parceria com o argentino Ernesto Laclau, em 1985, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*.

para tornar possível uma ordem democrática pluralista. É o que ela chama de democracia radical.

É importante destacar que o modelo de democracia formulado por Mouffe não é completamente refratário ao liberalismo. Pelo contrário, seu modelo pretende ser radical em seu respeito ao pluralismo, e Mouffe admite que o elemento da pluralidade seja uma herança da tradição liberal. Para ela, os ideais liberais da igualdade e da liberdade são conquistas importantes, resultado direto da revolução democrática. Mas esses ideais precisam ser aprofundados, e isso só se torna possível quando a igualdade e a liberdade são dissociadas da vertente econômica do liberalismo. Assim, o importante é libertar a democracia liberal daqueles elementos que impedem o pleno desenvolvimento da igualdade e da liberdade. Esses elementos prejudiciais são o racionalismo, o individualismo, o universalismo e a neutralidade.

A democracia radical, assim, não significa o abandono de toda a tradição liberal, mas apenas de alguns de seus elementos, cuja existência coloca em risco a própria democracia, em especial o individualismo e o racionalismo. Em seu lugar, Mouffe propõe um modelo que reconhece a importância do antagonismo, do conflito e do dissenso, uma vez que estes são elementos inseparáveis da vida política. O que um modelo democrático deve garantir, segundo ela, é a forma como, nessas condições, podemos manter ou criar uma ordem democrática pluralista. E para mostrar como isso é possível, Mouffe vai abordar algumas ideias elaboradas pelo filósofo alemão Carl Schmitt. Para Schmitt, o antagonismo é uma condição intrínseca à vida em sociedade e não pode ser simplesmente ignorado. Assim, o debate político sempre será um confronto entre ideias radicalmente opostas, configurando uma relação do tipo amigo/inimigo, onde só existe um 'nós' quando também há um 'eles' em oposição (Schmitt, 1992, p. 51):

Uma determinação conceitual do político só pode ser obtida mediante a descoberta e identificação das categorias especificamente políticas. É que o político tem seus critérios próprios, que de maneira peculiar se tornam eficazes diante dos domínios diversos e relativamente independentes do pensamento e do agir humano, especialmente o moral, o estético e o econômico. O político precisa, pois, situar-se em algumas distinções últimas, às quais pode reportar-se toda ação especificamente política. [...] A distinção especificamente política a que podem reportar-se as ações e os motivos políticos é a discriminação entre amigo e inimigo.

Mouffe até concorda com Schmitt quanto à inerradicabilidade do antagonismo, mas discorda que a rela-

ção política, obrigatoriamente, tenha que ser uma relação deste tipo, entre amigos e inimigos. Para ela, a tarefa da política democrática é exatamente esta, proporcionar as condições para que o antagonismo (relação com um inimigo) seja transformado em agonismo (relação com um adversário). É por este motivo que seu modelo radical de democracia também é chamado de agonístico (Mouffe, 2000, p. 101):

Envisaged from the point of view of 'agonistic pluralism', the aim of democratic politics is to construct the 'them' in such a way that is no longer perceived as an enemy to be destroyed, but as an 'adversary', that is, somebody whose ideas we combat but whose right to defend those ideas we do not put into question.

Mouffe se apoia na ideia de inerradicabilidade do antagonismo, de Schmitt, para colocar em relevo que a prática política, quando olhada atentamente, é mais complexa e delicada do que supõem as teorias liberais. O fato é que os interesses, mais ou menos racionais, são sempre mais relevantes do que as funcionalidades, assim como as particularidades costumam pesar mais do que as universalidades. Assim, uma teoria política seria mais consistente na medida em que tivesse maior capacidade de incluir elementos que costumam ser desprezados pelo pensamento liberal tradicional, tais quais as paixões, as contradições, as filiações e, sobretudo, o antagonismo inevitável que marca o campo político. Em *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), Mouffe e Laclau já falavam acerca uma teoria social que tem por base a pluralidade resultante do inevitável convívio físico e ideológico de pessoas reais e grupos sociais encarnados. A vida social é o produto desse inescapável convívio onde nada nem ninguém sobrevive fora da dinâmica dos relacionamentos. Portanto, não há uma dimensão de objetividade total como se algo ou alguém não fosse mesmo interpelado e limitado, de alguma maneira, por um outro objetivo: "[...] esta 'experiencia' del límite de toda objetividad tiene una forma de presencia discursiva precisa, y [...] ésta es el antagonismo" (Mouffe e Laclau, 2011, p. 164). Mas é preciso ter em conta que antagonismo não significa nem oposição nem contradição:

En el caso de la contradicción, es por el hecho de que A es plenamente A por lo que el ser a la vez no –A es una contradicción – y, por consiguiente, una imposibilidad-. En el caso de la oposición real, es porque A es también plenamente A por lo que su relación con B produce un efecto objetivamente determinable. Pero en el caso del antagonismo nos encontramos con una situación diferente: la presencia del Otro me impide ser totalmente yo mismo (Mouffe e Laclau, 2011, p. 168).

Chantal Mouffe assim explica a ideia: “[...] se aceitarmos que todas as identidades são relacionais e que a condição de existência de qualquer identidade é a afirmação de uma diferença, determinação de um ‘outro’ que desempenhará o papel de ‘elemento externo constitutivo’, torna-se possível compreender a forma como surgem os antagonismos” (Mouffe, 1996, p. 13). Isso significa que longe de representar um esquema harmônico onde as instituições funcionam em concórdia e com ausência de conflitos, a democracia não pretende fazer desaparecer os antagonismos e mesmo as hostilidades que dele decorrem, mas sim moldar esse antagonismo para que o outro, o diferente, não seja visto como um inimigo a ser aniquilado e sim como um adversário nas inevitáveis disputas políticas. Adversário que, diga-se de passagem, no momento seguinte pode deixar de sê-lo para se tornar um aliado, ainda que conjuntural. De qualquer forma, a política é o espaço do dinamismo e das contingências. As pretensões de unanimidade e consenso não são apenas ilusórias, mas podem trazer consequências nefastas para a democracia por ignorar o antagonismo próprio do político. E quando isso acontece, as lutas democráticas tendem a ser substituídas por debates étnicos ou religiosos, via de regra tendentes à intolerância.

A partir deste raciocínio, Mouffe afirma que Rawls se equivoca ao imaginar que o conflito e o antagonismo possam ser erradicados da política, vinculando esta a um consenso generalizado que, na realidade, significaria apenas a exclusão daqueles que possuem um entendimento diferente daquele que foi alvo do consenso. Para ela, muitos dos problemas enfrentados pelas democracias liberais, atualmente, têm origem no fato de a política ter sido reduzida a uma atividade instrumental, à realização egoísta dos interesses privados. Neste contexto, a democracia é limitada a uma série de procedimentos neutros, que transformam o cidadão em um simples consumidor político. A política perde toda a sua substância, pois foi reduzida à economia e despida de todas as componentes éticas. Para Mouffe, portanto, é preciso ressuscitar a filosofia política, reestabelecer o elo entre a ética e a política, estimular os indivíduos a participar ativamente da vida política. Uma democracia fundamentada no agonismo é uma democracia com uma esfera pública vibrante, apaixonante, formada por identidades coletivas com posicionamentos políticos claramente diferenciados. Neste modelo, a política não é um mero instrumento para o consenso racional en-

tre diferentes interesses, mas sim o campo das paixões mobilizadas para a defesa destes diferentes posicionamentos políticos.

A democracia radical de Mouffe também possui um conceito de cidadania diferente daquele proposto por Rawls. Para ela, o cidadão não é apenas o indivíduo racional, portador de direitos individuais. Contra esta forma de abstratização do indivíduo, Mouffe propõe uma desuniversalização dos sujeitos políticos. Segundo ela, a pós-modernidade (a psicanálise em especial), demonstrou que o elemento social é fragmentado, o sujeito não é um só, mas vários. Uma multiplicidade de posições de sujeito, exercendo diferentes situações na sociedade, onde cada uma dessas diferentes posições podem se transformar em novos antagonismos. Nesta realidade, a cidadania deve ser representada não pela capacidade de cada indivíduo racional realizar a sua própria ideia de bem, mas sim pela adesão a um conjunto de princípios políticos característicos da tradição democrático-liberal: os princípios da liberdade e da igualdade para todos. Para Mouffe, portanto, a cidadania deve ser encarada não como um estatuto legal, uma declaração de direitos, mas sim como uma identidade política entre as diferentes posições de sujeito, um princípio articulador entre as diversas lutas democráticas (antirracismo, antissexismo e anticapitalismo, por exemplo), formando as chamadas identidades coletivas¹⁰ (Mouffe, 1996, p. 95).

O cidadão não é, tal como sucede no liberalismo, um recipiente passivo de direitos específicos que goza da proteção da lei. Não é que esses elementos se tornem irrelevantes, mas a definição de cidadão altera-se porque agora a ênfase é colocada na identificação com a *respublica*. É uma identidade política comum de pessoas, que podem estar empenhadas em muitos empreendimentos com finalidades diferentes e com diversas concepções de bem, mas que, na procura da sua satisfação e na execução das suas ações, aceitam submeter-se às regras prescritas pela *respublica*. O que as liga é o reconhecimento de um conjunto de valores ético-políticos.

De acordo com o pensamento de Mouffe, o que caracteriza a cidadania radical é a identificação comum com uma interpretação radical dos princípios da liberdade e da igualdade, que é possível quando são levadas em consideração as diferentes relações sociais e posições de sujeito em que são relevantes: orientação sexual, raça, etnia, gênero, classe etc. Porém, ela destaca que nesta

¹⁰ Mouffe, contudo, alerta que essa articulação não pode ser apenas uma mera aliança entre determinados interesses. É preciso modificar a própria identidade dessas forças, é preciso estabelecer uma equivalência democrática entre essas várias lutas (Cf. Mouffe e Laclau, 2011, p. 230).

abordagem é necessário conceber o agente social não como agente social em si mesmo, mas sim como o resultado da articulação entre as diferentes posições de sujeito, articulação esta que é sempre temporária, precária, uma vez que não há soluções definitivas na política democrática contemporânea. Para ela, qualquer modelo que apresente uma solução final para os conflitos da vida em sociedade (como o modelo de Rawls, por exemplo) é fundamentado em um racionalismo que terá como consequência o enfraquecimento da vida política e a destruição da própria democracia. É por este motivo que a democracia radical e plural aceita que a completa realização da democracia é algo ilusório. Seu objetivo é restituir dignidade à política e lutar pelo aprofundamento da revolução democrática, mas dentro de um processo que, na verdade, é interminável. E, exatamente por este motivo, exige a constante articulação entre os grupos que lutam pelos direitos democráticos, permitindo a formação de uma nova hegemonia de esquerda, com condições de enfrentar o projeto hegemônico liberal-conservador.

Conclusão

Em meados da década de 90, Habermas foi convidado pelo *Journal of Philosophy* a tecer suas críticas ao trabalho de Rawls. Na ocasião, ele disse que a obra de Rawls era uma teoria altamente complexa e muito bem lucubrada, pela qual ele não apenas tinha admiração, mas de cujas intenções também compartilhava e com cujos resultados mais essenciais concordava. Contudo, como fora chamado para debater a obra, iria apresentar dissensos que, todavia, poderiam ser considerados como uma “briga em família” (Habermas, 2004, p. 66).

Seria possível invocarmos a mesma expressão usada por Habermas para dizer que o debate entre Mouffe e Rawls é também uma briga de família? Certamente a raiz comum que une Rawls e Habermas é a crença no modelo kantiano de autonomia do sujeito, o que permitiria o estabelecimento de consensos a partir de certos princípios e/ou procedimentos racionais e universais. Essa raiz kantiana é bem mais frágil quando se têm em conta as críticas feitas por Mouffe a Rawls. É claro que, como dito nesse próprio texto, Mouffe não nega certas conquistas modernas que vieram com a tradição do liberalismo igualitário. Ao contrário, pretende mesmo radicalizar a ideia de uma sociedade de sujeitos livre e iguais. Nesse sentido, há sim uma familiaridade entre os pensamentos de Mouffe e de Rawls. Ambos estão vinculados ao mesmo sobrenome: justiça.

Porém não há dúvidas de que o liberalismo igualitário, especialmente a justiça como equidade de Rawls,

pende mais para uma filosofia propriamente moral, ao passo que a democracia radical pende mais para uma filosofia propriamente política. Eis aqui uma grande diferença. Quem vê a sociedade com os óculos da moral está mais preocupado em definir os padrões normativos que devem orientar as relações entre sujeitos e grupos sociais. Estas teorias costumam sempre fazer uma “conta de chegada”, isto é, definir primeiro a meta para depois ajustar os processos. Essa meta corresponde aos valores e princípios morais, já os ajustes dos processos têm a ver com as relações sociais e o funcionamento das instituições. Isso é o que faz Rawls.

Por outro lado, quem vê a sociedade com os óculos da política está mais preocupado em compreender como se dão os processos sociais e quais são os elementos de fato constitutivos das relações entre sujeitos e grupos sociais. Estas teorias privilegiam as visadas mais empíricas, isto é, primeiro entender (e poder explicar) de forma adequada e precisa os processos sociais, para depois ajustar as metas. Claro que estas metas também correspondem a valores e princípios morais, contudo estes valores e princípios não podem de forma alguma perder sua capacidade de transitar entre o ideal e o real. Nessa perspectiva vai o conceito de agonismo – inevitável relação com o outro adversário – de Mouffe.

Não há dúvidas que há diferenças extremamente relevantes entre as duas teorias. Porém elas se unem no momento em que apontam criticamente problemas graves do mundo contemporâneo, como a desigualdade, a intolerância e diferentes formas de opressão. Nesse sentido, ambas podem ser consideradas teorias progressistas ou críticas, embora tenham um traçado significativamente diferente uma da outra. Mas, afinal de contas, as famílias não são assim mesmo? Lugar de encontros e desencontros.

Referências

- ARROW, K. 1951. *Social Choice and Individual Values*. New York, Wiley, 99 p.
- BUCHANAN, J.; TULLOCK, G. 1962. *The Calculus of Consent*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 361 p.
- CUNHA, J.R. 2014. Direito e marxismo: É possível uma emancipação pelo direito? *Revista Direito e Práxis*, 5(9):422-461. <http://dx.doi.org/10.12957/dep.2014.13867>
- FLEISCHACKER, S. 2006. *Uma breve história da justiça distributiva*. São Paulo, Martins Fontes, 264 p.
- HABERMAS, J. 2004. *A inclusão do Outro: estudos de teoria política*. 2ª ed., São Paulo, Loyola, 390 p.
- HOBSBAWM, E. 1995. *Era dos extremos: O breve século XX: 1914-1991*. 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 598 p.
- MOUFFE, C.; LACLAU, E. 2011. *Hegemonia y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. 3ª ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 246 p.
- MOUFFE, C.; LACLAU, E. 1985. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London, Verso, 197 p.

MOUFFE, C. 1996. *O regresso do político*. Lisboa, Gradiva, 206 p.

MOUFFE, C. 2000. *The Democratic Paradox*. London, Verso, 146 p.

RAWLS, J. 2005. *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 604 p.

RAWLS, J. 2003. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo, Martins Fontes, 306 p.

RAWLS, J. 2000. *O liberalismo político*. São Paulo, Editora Ática, 430 p.

RAWLS, J. 2002. *Uma teoria da justiça*. 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 708 p.

SCHMITT, C. 1992. *O conceito do político*. Petrópolis, Vozes, 151 p.

SEN, A. 2000. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo, Cia das Letras, 409 p.

Submetido: 12/04/2015

Aceito: 12/05/2015