

AS FORMAS DA DEMOCRACIA: CONSENSO E CONFLITO

Ericson Falabrett

INTRODUÇÃO

O valor da democracia na tradição ocidental é um dogma quase inquestionável do campo da política. À democracia atribuímos a estruturação das condições políticas mais elevadas e desejáveis: autogoverno dos cidadãos, regulação isonômica da esfera pública (do Estado) e respeito aos direitos individuais fundamentais. Desse modo, o elogio e a confiança na democracia remetem a uma espécie de princípio de conveniência política: aceitamos a democracia como a melhor forma – ou regime – de governo porque, quando comparada a todas as outras, é a única que operaria com base no consentimento – voto livre – com a pretensão de atender de maneira justa – igualitária – uma comunhão de interesses – o mundo comum – preservando, ao mesmo tempo, direitos básicos referentes à esfera da vida privada. Desse modo, com base nesse dogma político, temos visto ao longo dos últimos séculos diversas revoluções e movimentos¹ articulados em torno da democracia. Assim como temos, contraditoriamente, acompanhado um pretenso sistema democrático sendo imposto de fora e à força em diferentes partes do mundo por meio do patrocínio de golpes de Estado – América Latina nos anos 1960 e 70 –, de conflitos armados entre nações – guerra do Iraque e da Síria – e tantas outras disputas internacionais.

Entretanto, nessas lutas pela democracia a significação conceitual, seu uso e suas formas nem sempre são evidentes. Isso fica claro quando recordamos que, do ponto de vista do uso da democracia, antes da queda do Muro de Berlim era com certa dose de incredulidade que aceitávamos o fato de

a Alemanha Oriental ou Alemanha Socialista ser oficialmente chamada de República Democrática Alemã (Deutsche Demokratische Republik – DDR) pois, usualmente, ligamos democracia à liberdade econômica, religiosa e política, direitos que não pareciam tão evidentes nos regimes comunistas pós-Segunda Guerra Mundial, como era o caso da Alemanha socialista. Da mesma forma, não sem certa dose de razão, colocamos em questão a designação de democracia para países capitalistas onde opera um regime de livre mercado que, ano após ano, apenas tem acentuado desigualdades econômicas e sociais. A impressão geral é que a liberdade de direito aliada à extrema desigualdade – como podemos presenciar em países como o Brasil e a Índia – representa uma condição tão antidemocrática como a igualdade sem liberdade, situação presente em regimes socialistas, a exemplo da Alemanha socialista.

Conceitualmente também lidamos com diversas formas de democracia: direta, representativa, liberal, participativa, deliberativa, radical, entre outras. Essa polissemia indica que o conceito de democracia se apresenta como um campo de disputa que opõe diferentes perspectivas e tradições epistêmicas e ideológicas, que reivindicam legitimidade nos planos discursivo e político. Desse modo, as ideias basilares que parecem dar forma ao dogma democrático anteriormente citado – liberdade, igualdade e comunhão de interesses – não são definitivas nem universais. Basta pensarmos na concepção de uma democracia radical fundada no conflito e na pluralidade em confronto com a noção de democracia deliberativa pensada com base na ideia de consenso. Podemos dizer que as diferentes concepções sobre democracia são tão antigas e questionáveis como o são os modelos e experiências de democracia que encontramos na Grécia, em Roma e nos mundos Moderno e Contemporâneo.

Entretanto, temos pelos menos duas grandes perspectivas sobre a natureza da democracia: como comunhão de interesses e/ou como um espaço de diferenças. A primeira forma de democracia – estabelecida, inicialmente, pelos gregos – encontra nas obras de pensadores iluministas – como na de Rousseau – seu desenvolvimento teórico mais radical: as ideias de alienação e vontade geral como fundamentos de uma noção de igualdade absoluta que ultrapassaria toda forma de diferença e pluralismo. A segunda concepção, discutida com base na obra de Maquiavel e, em uma perspectiva aparentemente contrária à ideia de democracia como comunhão de interesses, estabelece a diferença e o conflito como elementos estruturantes de uma sociedade democrática. Todavia, afinal, a democracia é uma comunhão de interesses comuns ou de diferenças? Além do mais, quando pensamos na estruturação de uma sociedade democrática a primazia deve ser a garantia da liberdade ou, mais importante ainda, a promoção de condições absolutas de igualdade?

DESENVOLVIMENTO

A ‘democracia’ – governo do povo – é o termo criado pelos gregos para designar, no século V a.C., um novo sistema político que nasceu em oposição à oligarquia e à aristocracia. A democracia grega foi estruturada com base na criação de instituições formais que promoveram a participação livre e igual de todos os cidadãos nos negócios públicos. Destaca-se, em primeiro plano, a Assembleia (*Ekklesia*,

ἐκκλησίᾳ), reunião regular de cidadãos atenienses para ouvir, discutir e votar decretos que afetavam a vida de todos, tanto pública como privada, envolvendo questões econômicas e religiosas, festivais públicos, declarações de guerra e tratados de paz.

A Assembleia foi a instituição central e definitiva da democracia ateniense e, nos dias hoje, ainda representa o modelo operativo mais fundamental de um regime democrático. Em seu livro **A política**, Aristóteles descreve o governo democrático como aquele em que o povo, reunido em assembleia, administra todos os negócios públicos por meio de decretos e leis. A Assembleia estava estruturada em dois direitos e um dever. O primeiro direito, fundamental até nossos dias, é a isonomia, isto é, a igualdade absoluta entre todos os cidadãos. O segundo direito, também central até hoje, é a isegoria, garantia legal para que todos os cidadãos possam se manifestar – ter voz – na Assembleia. No entanto, entre os gregos esses direitos vinham acompanhados de uma obrigação: a *parrhesia*. Enraizada na prática da comunidade nos séculos IV e V a.C., a *parrhesia*, manifestação da inseparabilidade entre dever e virtude, impunha ao cidadão a obrigação (dever) de dizer corajosamente (virtude) o que ele realmente (francamente) pensava sobre os assuntos públicos.

A *parrhesia*, espécie de antídoto contra a demagogia e a apatia política, remontava à obrigatoriedade da sinceridade da fala e ao discurso como prática política. Evidentemente, em uma Assembleia, na qual tudo pode ser discutido, algumas pessoas podem ser mais bem qualificadas do que outras para opinar sobre determinados temas. Sócrates, personagem no **Protágoras** de Platão, argumenta que quando a Assembleia ateniense está discutindo a edificação de casas e prédios, os cidadãos devem e podem considerar a fala dos construtores em detrimento do discurso dos leigos sobre o tema; assim, se alguém que o povo não considera um especialista no tema tenta aconselhá-los, não importa quão “bonito, rico e bem nascido ele seja, nenhuma dessas coisas os induz a aceitá-lo: não somente não lhe dão ouvidos, como riem dele, até que, atemorizado com a assuada, desista de falar”. (PLATÃO, 2002, p. 61). No entanto, continua Sócrates, “quando a deliberação diz respeito à administração da cidade, qualquer indivíduo pode levantar-se para emitir opinião” (PLATÃO, 2002, p. 63), e não importa, conclui o filósofo, que seja um ferreiro, um sapateiro, um comerciante, um capitão do mar, um homem rico ou pobre, de boa família ou não. Na Assembleia, a isegoria (igualdade) e a liberdade são direitos de todos os cidadãos. Nela, a democracia grega representa a criação do espaço público por excelência, lugar de invenção da democracia direta, sem distinção entre pessoas e representantes, entre cidadãos e especialistas. Todavia, a Assembleia não era aberta para todos: dela só participavam homens maiores de 18 anos considerados cidadãos, ficando de fora das decisões políticas escravos, estrangeiros e mulheres.

Na democracia grega o *demos* (o povo), portanto, não correspondia à totalidade das pessoas. Somente cinco séculos após a experiência da democracia grega, com base na Religião Cristã – autoproclamada a religião de um único Deus para todos os homens – encontramos a ideia do povo como totalidade dos entes humanos, a igualdade pensada universalmente e, finalmente, a cidade como espaço de comunhão de um único povo e de um único interesse. Santo Agostinho, ainda que não seja propriamente um teórico da democracia, desenvolveu, em sua obra **A cidade de Deus**, a origem da política – a cidade dos homens – da justiça e do povo orientado por essa ideia capital de comunhão de interesses.

Dois amores deram origem a duas cidades: o amor a si mesmo até o desprezo de Deus, a terrena; e o amor de Deus até o menosprezo de si, a celestial. A primeira se glorifica em si mesma; a segunda se glorifica no Senhor. A primeira está dominada pela ambição do domínio de seus príncipes ou as nações que submetem; a segunda utiliza mutuamente a caridade dos superiores mandando e os súditos obedecendo; uma ama a própria força na pessoa dos seus soberanos, e a outra glorifica a Deus: Senhor, que é minha virtude, eu vos amarei. (AGOSTINHO, 2000a, p. 1319).

Duas coisas, de imediato, chamam atenção nas palavras de Agostinho. Em primeiro lugar, a separação entre o espaço público, a cidade dos homens, como o lugar da política; e a cidade de Deus, o lugar da virtude, da verdade e da justiça sempiterna. Em seguida, a descrição agostiniana, quase precisa, dos motivos que movem a política no domínio da *civitas* dos homens: a ambição pelo poder fundada no amor de si. Podemos dizer, com base em Santo Agostinho, que a política, pensada como espaço público, como cidade dos homens, estaria na origem de todas as injustiças terrenas, pois ela despreza as virtudes como caridade, amor ao outro e, ainda, *parrhesia*. Todavia, Santo Agostinho não é definitivo sobre essa separação, pois a cidade dos homens – palco das injustiças – se aproxima e se reúne à cidade de Deus pela justiça e pelo seu povo. No capítulo XXI do livro XIX da mesma obra, retomando uma definição de Cipião sobre República, Estado e Povo, Santo Agostinho estabelece que a República (= Estado) é uma “empresa do povo”, e o “povo” não é reunião de indivíduos, mas “uma associação de pessoas baseada na aceitação do direito e na comunhão de interesses”. (2000a, p. 1534). Para Agostinho, podemos dizer, a justiça – que aproximaria a República dos homens da cidade de Deus – não estaria fundada na produção de um consenso por meio do dizer livre (isegoria) e sincero (*parrhesia*), mas em uma igualdade original, no amor à lei eterna. Para Santo Agostinho, como podemos ler no livro três das **Confissões**, a lei eterna que ordena todas as coisas é o verdadeiro fundamento das leis civis:

Verdadeira justiça interior, que não julga pelo costume, mas pela lei retíssima de Deus Onipotente. Segundo ela formam-se os costumes das nações e dos tempos, consoante às nações e aos tempos, permanecendo ela sempre a mesma em toda parte, sem se distinguir na essência ou nas modalidades, em qualquer lugar. (1973, p. 63).

Desse modo, a função da lei civil é estruturar a ordem civil em conformidade com uma lei prévia que é a própria expressão do amor e da verdade de Deus, inspirada e comunicada por Deus, em detrimento do amor de si mesmo. Em Santo Agostinho, a obediência livre aos mandamentos divinos torna possível a uma associação de pessoas ser reconhecida como um povo: uma multidão de seres racionais associados na participação concorde de um interesse comum.

Essas definições de povo e de justiça de Agostinho – associação fundada no amor e na participação livre de um interesse comum e anterior à própria associação – à primeira vista, ambigualmente, confrontam-se e harmonizam-se com as duas grandes tradições do pensamento político: o republicanismo de Maquiavel e o contratualismo iluminista, que formam, por assim dizer, a base filosófica de nossa concepção moderna de Democracia.

Maquiavel, que separou as virtudes cristãs da *virtú* política – pois as primeiras ameaçam a segunda – pensa, do começo ao fim, a política, a justiça e o povo no domínio da cidade dos homens e do amor de si mesmo, como podemos ler, por exemplo, no capítulo XVIII de **O príncipe**:

No entanto, não é preciso que o príncipe tenha todas as qualidades mencionadas; basta que aparente possuí-las. Teria eu a audácia de assegurar que, possuindo-as e usando-as todas, tais qualidades ser-lhe-iam nocivas; mas, aparentando possuí-las, são-lhe benéficas; por exemplo: de um lado pareceria ele ser realmente piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e de outro teria ânimo de uma vez obrigado pelas circunstâncias a não o ser, torna-se o contrário. E é preciso compreender que um príncipe, em especial quando novo, não pode observar todas as coisas a que são obrigados os homens tidos como bons, pois é muitas vezes forçado, para manter o governo, a agir contra a caridade, a fé, a humanidade, a religião. Por isso, é necessário que tenha ânimo disposto a voltar-se para a direção a que os ventos e as mudanças da sorte o impelirem e, como foi dito antes, não partir do bem, mas, se lhe for possível e se a isso for constringido, a saber entrar para o mal. (1999, p. 111).

Todavia, não nos interessa esse Maquiavel ardiloso, gênio maligno da política, que o texto anterior descontextualizado autorizaria. Antes, é prudente admitir que o texto de Maquiavel não se explica pela designação do mal que reencontramos no adjetivo ‘maquiavélico’. Como bem estabeleceu Rousseau em sua obra **O contrato social**, Maquiavel, “fingindo das lições aos reis, deu-as, grandes aos povos. O príncipe de Maquieval e o livro dos republicanos”. (1978a, p. 89). Ou, ainda, como interpretou Merleau-Ponty, Maquiavel fala ‘do’ poder e fala ‘contra’ o poder. E poder, no estrito sentido político, na cidade dos homens – o principado – não está assentado em uma comunhão de interesses; muito pelo contrário, nasce de um contínuo estado de disputa e conflito que opõe, pelo menos, dois polos de interesses: dos grandes e do povo. No capítulo IX de **O príncipe**, Maquiavel sustenta que o conflito nasce e alimenta essa oposição de forças que compõem a cidade e que, por sua vez, lutam continuamente pelo poder para atender a seus interesses específicos ou, ainda, a suas diferenças irreduzíveis a um consenso permanente ou a um interesse comum:

[...] digo que se alcança o principado ou pelo favor do povo ou pelo favor dos poderosos. Em todas as cidades acham-se essas duas tendências diferentes e isso vem do fato que o povo não quer ser dominado e nem oprimido pelos poderosos, e estes desejam governar e oprimir o povo. Desses dois apetites distintos origina-se, nas cidades, um dos seguintes resultados: principado, liberdade e desordem. (1999, p. 73).

Para Maquiavel, portanto, a política como uma comunhão universal de interesses, no sentido agostiniano, é praticamente impossível. O conflito de interesses, que opõe o desejo de dominar ao desejo de não ser dominado, pode até ser sufocado ou controlado, mas, como o recalque de um projeto de vida não realizado que habita nossas almas, jamais será completamente anulado. Basta, na perspectiva de Maquiavel, um vácuo de poder, uma demonstração de fraqueza do príncipe, para que o interesse de dominar reapareça, geralmente mediado por diferentes formas de violência: armada ou não².

Ciente desse problema diagnosticado por Maquiavel, a tradição contratualista repensou a origem do poder civil. A lógica da força perdeu lugar para o direito, e a disputa foi sobrepujada pelo pacto. Para Hobbes, assim como para Rousseau, por exemplo, a descoberta de um interesse comum – próximo de Agostinho apenas num sentido formal – tornou possível uma associação, um pacto social: a defesa da vida, no caso de Hobbes, e a garantia da liberdade para Rousseau. O interesse comum, portanto, a garantia de direitos, não resulta de consenso, de preferências pessoais ou mesmo de sentimentos cristãos como caridade e amor ao próximo.

Na perspectiva do **O contrato social** de Rousseau, publicado quase 30 anos antes da Revolução Francesa, a ordem civil e o poder soberano somente podem ser legitimamente instituídos por meio de um pacto social. A premissa geral rousseauiana – aparentemente próxima da noção de democracia deliberativa que discutiremos mais adiante – sustenta que os homens são naturalmente livres e independentes e que não há autoridade natural de homem nenhum sobre seus semelhantes. Rousseau, em **O contrato social** (livro 1, capítulos: II, III, IV), rejeita qualquer convenção que queira fundar uma ordem civil baseada: i) na mais antiga das sociedades, a família (nela os homens se ligam apenas por uma necessidade de sobrevivência, que logo passa, e quando isso acontece eles se tornam senhores de si, livres e independentes.); ii) num raciocínio segundo o qual os homens não são naturalmente iguais, pois uns nascem destinados a dominar e outros a serem dominados; iii) no pretensão direito do mais forte (da força não resulta direito algum e a ela só se obedece por prudência e nunca por dever; cessando a obrigação, a força, não há mais dever, não há mais direito e este não se constitui coisa volúvel assim, que se dissipa com tanta facilidade); iv) na alienação voluntária da liberdade em favor de um déspota; v) no direito de escravizar decorrente da guerra.

Contra todas essas perspectivas tácitas – naturais ou históricas – de submissão, a obra de Rousseau estabeleceu a lógica do pacto. O poder político só é legítimo se for contratado, pactuado, acordado por homens livres e iguais. Desse modo, logo na abertura de **O contrato social**, Rousseau manifesta o objetivo primordial de sua obra: “Quero indagar se pode existir na ordem civil alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como devem ser. Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade”. (1978a, p. 21).

Todavia, como fazer um contrato sem se despojar da liberdade? Paradoxalmente, no capítulo VI do livro I de **O contrato social**, Rousseau nomeia como cláusula fundante do pacto social a alienação total e irrestrita de cada contratante. Por meio da alienação voluntária não restará direito ou vontade particular alguma, pois seriam a causa da ruína do pacto: “Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos à comunidade toda”. (1978a, p. 32). No ato de alienação o indivíduo une sua vontade particular a uma única vontade; leva a própria vontade ao grau máximo de realização, agora transformada em um único tecido, a vontade geral. A alienação sem reservas impõe, portanto, que cada contratante esteja submetido a todos (e esse todos se expressa pela vontade geral) e, ao mesmo tempo, seja parte integrante da vontade geral. Por isso mesmo, na lógica do texto de Rousseau, após a alienação, cada contratante obedece apenas à

própria vontade: “Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde, e maior força para conservar o que se tem”. (1978a, p. 33).

A alienação universal, conforme a criativa e surpreendente lógica interna do texto de Rousseau, cria as condições para que todas as escolhas e ações dos cidadãos, amparadas na vontade geral sejam, do ponto de vista do direito político, livres. No âmbito da obra **O contrato social**, a liberdade consiste no direito do cidadão de criar leis para si mesmo numa cadeia de relações e compromissos com o outro. Portanto, a liberdade, o direito de seguir a própria vontade, de um direito natural limitado às forças individuais, ganha, com o contrato social, o amparo das leis e a proteção do Estado: “Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatui a si mesmo é liberdade”. (ROUSSEAU, 1978a, p. 37).

Portanto, a vontade geral, poder soberano e legítimo nascido do pacto social, é a expressão política do ser da vontade, dirigida para assegurar um interesse comum de todos os homens, isto é: uma existência livre e igual. O pacto social na perspectiva de Rousseau não está, é verdade, estruturado em uma comunhão de diferenças, mas em um interesse comum a todas as vontades: a liberdade. A própria vontade geral, nascida da alienação total, da cláusula original do pacto, é a marca de uma vontade que reencontramos universalmente em todos os homens, e resulta de uma unidade primordial – a vontade de ser livre. Assim, nascida do pacto, a vontade geral é a realização política de um interesse comum:

Há muitas vezes grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral: esta olha somente o interesse comum, a outra o interesse privado, e outra coisa não é senão a soma de vontades particulares; mas tirai dessas mesmas vontades as que em menor ou maior grau reciprocamente se destroem (6), e resta como soma das diferenças a vontade geral. (ROUSSEAU, 1978a, p. 56).

A fórmula da liberdade civil – obedecer à vontade geral é obedecer a si mesmo –, nascida da alienação voluntária, dá origem a novos entes políticos, como Rousseau explica no capítulo IV do Livro II de **O contrato social**: “[...] a república ou o corpo político, [...] Estado quando passivo, soberano quando ativo [...]. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado”. (1978a, p. 73). Enquanto a lei deve nascer da vontade, o governo, como está no livro III, é o agente político intermediário entre o Estado e os cidadãos, um dispositivo político desprovido de vontade própria e, por consequência, não livre: “É um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política”. (1978a, p. 74). O governo, nesse sentido, é uma máquina sem livre-arbítrio. Desse modo, no livro III de **O contrato social** o discurso rousseauiano muda de plano, passando do direito para a ciência política, dos fundamentos do pacto para a teoria de governo. Como, então, deve ser o governo? Os dois primeiros pontos rousseauianos sobre o governo

são de natureza negativa, pois dizem o que o governo não é e, principalmente, estabelecem o que ele não deve fazer. São postulados universais, isto é, servem para todos os Estados e formas de governo. Portanto, não cabe ao governo fazer leis, pois ele não é um corpo legislativo, mas tão somente um corpo executivo desprovido de vontade própria. O governo, em si mesmo, não é uma fonte de poder. Ele atua com poder e autoridade delegada, permanece sempre subordinado à vontade geral. Todavia, ao mesmo tempo que é necessário, também representa uma ameaça constante ao poder soberano. Todo governo tem uma tendência – quase um ímpeto natural antidemocrático – de se apropriar do Estado, de confundir-se com o poder soberano e colocar-se acima das leis e esquecer-se de sua função de encarregado: “[...] quando o príncipe não mais administra o Estado de acordo com as leis e usurpa o poder soberano. [...] quando os membros dos governos usurpam isoladamente o poder [...]”. (ROUSSEAU, 1978a, p. 111).

Como evitar, portanto, a usurpação do poder por parte do Governo? Como impedir que o governo se transforme de agente do Estado em poder soberano? Nesse ponto, Rousseau reintroduz o expediente grego da democracia direta. A reunião constante e frequente do povo, na forma de assembleias estabelecidas previamente pela lei, é o dispositivo de poder legítimo que pode limitar o governo à sua condição de poder intermediário. Há um compromisso prévio, um dever cívico, fixado pela lei, anterior e independente do governo, que impõe a cada cidadão o dever de participar das assembleias ‘legítimas’. Para Rousseau, não basta que o povo promulgue as leis e escolha um governo, pois a sobrevivência do pacto e a inviolabilidade da vontade geral dependem da presença do povo no espaço público. A única forma de evitar a usurpação do poder pelo governo é a voz ativa da vontade geral, é a ocupação dos espaços públicos de poder pelo poder soberano, é a visibilidade e a presença do poder soberano em sua forma original, o povo. Portanto, o povo, após o pacto, só se reconhece como tal nas assembleias. O cidadão, o particular, o trabalhador isolado não é, em si mesmo, o povo, não representa a forma essencial deste. O povo só o é nas assembleias, na ocupação das cidades, no exercício de deliberar, impondo diretamente ao governo sua vontade. A vigilância constante e permanente do povo é o remédio contra a usurpação do poder pelo governo, isto é, pelo encarregado.

Não basta que o povo reunido tenha uma vez fixado a constituição do Estado sancionando um corpo de leis; não basta, ainda, que tenha estabelecido um governo perpétuo ou que, de uma vez por todas, tenha promovido a eleição dos magistrados; além das assembleias extraordinárias em que os casos imprevistos podem exigir, é preciso que haja outras, fixas e periódicas, que nada possa abolir ou adiar, de tal modo que, no dia previsto, o povo se encontre legitimamente convocado pela lei, sem que haja necessidade de qualquer outra convocação formal. (ROUSSEAU, 1978a, p. 104).

Como o parágrafo anterior estabelece, o direito às assembleias do povo não depende do governo, nasce do próprio pacto e, nesse sentido, é irrevogável por qualquer governo. Assim, na república rousseauiniana, a democracia direta não é uma forma de governo, mas representa o modelo de um regime constitucionalista, a forma de poder soberano que antecede e funda o Estado, faz as leis e estabelece o governo.

O **contrato social**, portanto, reinaugurou na modernidade a noção de espaço público como lugar de liberdade e igualdade política, refundando a noção grega de Assembleia. Desse modo, a grande novidade daquela obra é o reestabelecimento dos fundamentos de uma democracia direta no pensamento político moderno. Primeiro, o contrato está na origem do Estado, é, nas palavras de Rousseau, uma “obra de arte”. (1978a, p. 102). O pensamento rousseauiano sustenta, ainda que de maneira não inédita, um princípio fundamental do republicanismo moderno presente em todas as constituições democráticas: a separação entre Estado e governo. É preciso respeitar a ordem das razões do contrato social. Do pacto, imediatamente, nascem o poder soberano, os cidadãos, o Estado, e, num segundo momento, promulgam-se as leis e só então, num momento bem posterior, institui-se o governo e, o mais importante, na condição de encarregado.

Se a concepção rousseauiana de contrato social pode ser considerada a afirmação das condições teóricas para uma nova concepção de democracia direta, no século XIX, após os ecos das revoluções Americana e Francesa, o tema da democracia – assim como o das lutas pela democracia – passou a ser pensado não somente com base em seus fundamentos filosóficos, mas também em referência a sua situação histórica. Não se trata apenas de falar dos princípios de um Estado de Direito, do pacto social com base na liberdade e na igualdade como direitos abstratos, mas, sobretudo, da igualdade e da liberdade enquanto fenômenos concretos. No século XIX, sem dúvida alguma, coube ao historiador Alexis de Tocqueville descrever essa experiência como momento inaugural da democracia contemporânea. Aristocrata e intelectual francês, Tocqueville viajou aos Estados Unidos (1831) para estudar o sistema prisional americano. Dessa viagem nasceu o clássico da sociopolítica **A democracia na América**. Nele o autor descreve os hábitos e costumes do povo americano e a relação disso tudo com as instituições políticas e com a formação da sociedade civil. Tocqueville encontra nos EUA uma sociedade radicalmente diferente da francesa. Ainda que a Revolução Francesa, alguns anos antes de seu nascimento, tenha provocado um profundo abalo no sistema de privilégios aristocratas, foi somente nos EUA que Tocqueville vislumbrou uma situação de igualdade política, econômica e social, ainda que fosse tão somente de igualdade de condições. Desse modo, logo na introdução de sua obra podemos ler sobre a centralidade da igualdade na formação de um certo espírito democrático.

Entre os novos objetos que chamaram a minha atenção, durante a minha permanência nos Estados Unidos, nenhum me tocou mais vivamente do que a igualdade de condições. Facilmente percebi a influência prodigiosa que este fato elementar exerce sobre a marcha da sociedade; ele confere ao espírito público uma certa direção, uma certa recorrência às leis; aos governantes, novos preceitos e, aos governados, hábitos peculiares. (1961, p. 7).

A igualdade de condições, em sua interpretação, é o grande impulso para o progresso político e social e, sem dúvida alguma, o elemento essencial da democracia. Do exame da situação americana, Tocqueville apresenta um conceito universal de democracia fundado em uma situação de equilíbrio e, ao mesmo tempo, de interdependência entre igualdade e liberdade, pois a garantia de condições de igualdade deve ser inseparável da preservação da liberdade. O constante aumento das condições

de igualdade para Tocqueville representa uma lei universal e necessária para a construção de uma sociedade democrática: “É a própria igualdade que torna os homens independentes uns dos outros, que os faz contrair o hábito e o gosto de seguir apenas a sua vontade [...] e lhes sugere a ideia e o amor da liberdade política”. (1961, p. 431).

Entretanto, em uma democracia as condições de igualdade e liberdade estruturam, necessariamente, um novo arranjo do poder. Para Tocqueville, a democracia é única, “pois nela o poder político foi libertado da arbitrariedade de um governo pessoal, tal como um rei” (1961, p. 433); no máximo, como já havia estabelecido Rousseau, o poder pertence ao povo.

Para Lefort, leitor de Tocqueville e Maquiavel, filósofo francês central no debate político contemporâneo, a democracia opera uma grande mudança: o poder é um ente vazio, não tem corpo e não pertence a absolutamente ninguém. Essa grande invenção democrática, um poder vazio, impõe ao espaço político a dinâmica de uma competição que se renova periodicamente para constituir uma autoridade, sempre passageira, que se faz e refaz em virtude da manifestação da vontade popular.

O lugar do poder torna-se um lugar vazio. Inútil insistir nos pormenores do dispositivo institucional. O essencial é que impede aos governantes de se apropriarem do poder, de se incorporarem no poder. Seu exercício depende do procedimento que permite um reajuste periódico. É forjado ao termo de uma competição regrada, cujas condições são preservadas de maneira permanente. Esse fenômeno implica a institucionalização do conflito. Vazio, inocupável – de tal maneira que nenhum indivíduo, nenhum grupo poderá lhe ser consubstancial – o lugar do poder mostra-se infigurável. São visíveis unicamente os mecanismos de seu exercício, ou então os homens, simples mortais, que detêm a autoridade política. (LEFORT, 1991, p. 32).

A democracia, na leitura de Lefort, em consonância com as descrições e análises de Tocqueville, fez nascer o espaço da política como inominável e absolutamente inocupável, colocando fim à ideia de que as pessoas, em função de variáveis privadas, estariam predestinadas a ocupar funções e posições especiais na sociedade. O espaço vazio supõe que o poder político está separado das pessoas e de suas biografias e personalidades específicas.

Todavia, como já alertava Tocqueville, também é preciso considerar os riscos desse processo igualitário, pois ele pode suprimir a liberdade e dar origem à tirania da maioria ou, ainda, a um Estado despótico autocrático. A primeira situação remonta ao aparecimento de uma sociedade de massa, na qual o poder da maioria impede que uma minoria tenha voz, lugar e direitos. Já o Estado despótico autocrático encontra no individualismo e no desinteresse do cidadão pelos negócios públicos a situação ideal para seu surgimento. A apatia política e a falta de espírito cívico dos cidadãos, preocupados com seus ganhos particulares e imediatos, representam para Tocqueville a situação ideal para o aparecimento de um governo autocrático que ocupe o poder como uma propriedade particular. Também para Lefort uma democracia sempre apresenta o risco – o espaço vazio – de se tornar opressiva, uma tirania, quando, por exemplo, um demagogo populista ou um partido político – de direita ou esquerda – ocupam o lugar sustentando que incorporam ou expressam o povo.

A situação dos EUA no século XIX, a centralidade das condições de igualdade como elemento fundamental da democracia, à primeira vista, revigorou a ideia de comunhão de interesses do povo ou, mesmo, as noções de soberania popular e liberdade, revelando, sobretudo na descrição da natureza vazia do poder, uma aproximação teórica com pensadores iluministas, como o conceito de vontade geral de Rousseau. Para Tocqueville, na democracia dos EUA, “o povo reina sobre o mundo político como Deus sobre o universo”. (1961, p. 60).

Entretanto, Tocqueville ainda permanece preso à noção de ‘condição de igualdade’ e num primeiro momento ignora, a exemplo dos gregos, que a democracia americana não incluía os nativos, os escravos e as mulheres. A noção de condição de igualdade remonta, assim, como o pacto social de Rousseau, a um interesse comum prévio e genérico. Todavia, a sociedade pós-Tocqueville mudou, pluralizou-se e multiplicou os interesses. Ouvimos, já faz muito tempo, ao lado da voz do sujeito universal de direito, a voz do ser humano concreto que luta por uma liberdade muito mais ampla e concreta do que aquela estabelecida pelo pacto social. Sabemos, já faz tempo, que uma igualdade de condições, concebida unicamente no registro operacional e jurídico da política, é insuficiente para promover uma situação de igualdade de fato. Nesse sentido, as pessoas não se sentem plenamente realizadas apenas por se reconhecerem como cidadãos livres, porque podem votar, expressar ideias e serem tratadas igualmente perante à lei.

Os princípios básicos da democracia moderna formam, sem dúvida alguma, a base de uma sociedade fundada em um interesse comum. Entretanto, eles não parecem ser mais suficientes para dar dignidade às diferentes existências e interesses: das mulheres, dos negros, dos *gays*, dos transexuais, dos índios etc. O espaço social é, na expressão de Lefort, “formatado”, “encenado”, “posto em sentido”; sua ordem traduz e é determinada por certa representação das relações sociais. Por isso, uma abordagem ao espaço público pela neutralidade ou que submeta os sujeitos a uma forma de exigência de neutralidade torna-se insuficiente. Uma sociedade sempre se apresenta como uma totalidade diferenciada e articulada, mas o princípio gerador dessa diferenciação, o modo de instituição peculiar a essa sociedade, deve estar relacionado a sua definição política.

Em apoio às análises de Maquiavel, como já escrevemos antes, Lefort reelabora a ideia da inseparabilidade do conflito social e da política. Entretanto, para ele, uma política genuinamente democrática não se distingue apenas por aceitar a realidade do conflito, mas pelo estabelecimento de condições de integrá-lo à dinâmica política. Por esse motivo, Lefort define a democracia moderna como a institucionalização do conflito. Nesse sentido, o grande desafio da democracia está em lidar com uma sociedade de interesses plurais e, muitas vezes, anônimos, antagônicos e invisíveis. Todavia, como fazer coexistir, comungar na política real as diferenças de interesses sem os riscos, por exemplo, de uma ditadura da maioria? A saída, ainda, somente pode ocorrer pela via democrática? Mas que tipo de democracia pode responder com legitimidade ao desafio da pluralidade?

Na última metade do século XX, influenciados pelas análises precedentes dos gregos, bem como de Maquiavel, Rousseau, Tocqueville e Lefort, podemos destacar pelo menos duas grandes teorias democráticas que procuram responder ao problema do conflito e da pluralidade: a noção habermasiana

de democracia deliberativa e, mais recentemente, as elaborações de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe sobre democracia radical, como podemos ler em sua obra **Hegemonia e estratégia socialista**.

Em **Direito e democracia**, o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas apresenta um modelo de democracia integracionista entre o direito civil formal e o estado de bem-estar social. Esse modelo, em sua interpretação, se faz necessário para regular o capitalismo e limitar o abuso de poder do Estado e, ainda, do mercado contra as liberdades individuais, como aquelas estabelecidas na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Para alcançar isso é premente, sustenta Habermas, mostrar que há uma conexão profunda entre o Estado de direito e a democracia. Mais especificamente – respondendo também aos temores de Tocqueville e Lefort a respeito da ditadura da maioria – os direitos individuais, ou Direitos Humanos, constituem para Habermas espécies de limites legítimos para a ação da maioria que, em uma democracia, supostamente tem a última palavra. Portanto, em primeiro lugar, um governo democrático deve, obrigatoriamente, respeitar os direitos dos indivíduos. Desse modo, por exemplo, o direito à propriedade representaria uma fronteira para o apetite estatizante do Estado que, paradoxalmente, também deveria se esforçar para alcançar a igualdade democrática de condições para todos os cidadãos. Entretanto, isso não significa que Habermas seja favorável ao individualismo de propriedade, pois, como afirmamos há pouco, o que está em questão é certa domesticação do capitalismo e, por extensão, a superação de uma concepção atomística e monológica do indivíduo como um ente de direitos sem compromissos sociais e políticos. O modelo de democracia habermasiano, nesse sentido, fundado no reconhecimento nos direitos individuais – correspondente aos Direitos Humanos – demarca, por um lado, o poder de intervenção do Estado e do mercado contra o indivíduo e, por outro, coloca em suspeição a validade do individualismo atomístico.

Uma ordem jurídica não pode limitar-se apenas a garantir que toda pessoa seja reconhecida em seus direitos por todas as demais pessoas; o reconhecimento recíproco dos direitos de cada um por todos os outros deve apoiar-se, além disso, em leis legítimas que garantam a cada um liberdades iguais, de modo que a liberdade do arbítrio de cada um possa manter-se junto com a liberdade de todos. (HABERMAS, 1997, p. 52).

Portanto, o modelo de democracia habermasiano não se estrutura exclusivamente no direito do indivíduo, como estabelece a maior parte das teorias liberais, nem na vontade soberana do povo, como está em Rousseau, mas supõe um meio-termo entre ambos: o consenso racionalmente deliberado. Para Habermas, a legitimidade das leis resulta de um processo de autorregulação e está fundada na condição universalizante da comunicação, na qual os atores políticos partem do pressuposto de que as únicas normas legítimas são aquelas sobre as quais todas as pessoas envolvidas concordaram após uma discussão racional. Todavia, o que seria, de modo geral, esse tipo de discussão?

O pressuposto fundamental para definir a discussão racional encontra a possibilidade no próprio uso da linguagem repensada por Habermas no corpo da teoria do agir comunicativo. Segundo esse autor, inspirado em teóricos da linguagem como Frege e Wittgenstein, estamos inevitavelmente

compromissados por certas regras do uso do discurso, tais como: todos têm a capacidade de argumentar e entrar num campo de disputa discursiva para expressar as próprias opiniões; todas as afirmações podem ser questionadas. O ponto central da argumentação, a teoria do agir comunicativo – espinha dorsal da obra de Habermas – repensa a constituição das disputas sociais pela noção de intercompreensão. No agir comunicativo, entende Habermas, no âmbito do mundo da vida, os atos de fala que importam – e devem ser colocados em cena como objeto de discussão – são aqueles que vinculam a fala do agente político a uma pretensão, não de verdade universal, mas de validade criticável. Por isso mesmo podemos falar, com base em Habermas, em uma concepção pós-metafísica e não dogmática de verdade aplicada ao domínio do mundo da vida, como espaço de construção de consensos mediados por uma teoria do discurso. Em **Direito e democracia**, Habermas estabelece:

Com o uso da linguagem orientada pelo entendimento, através do qual os atores coordenam suas ações (agir comunicativo) essa relação de tensão emigra para o mundo dos fatos sociais... Enquanto a coordenação da ação, e com ela o entrelaçamento de interações, transcorrer pela via de processos de entendimento, as convicções compartilhadas intersubjetivamente formam o médium da interação social. (1997, p. 56).

O agir comunicativo é o termo estruturante da concepção de democracia deliberativa, na medida em que rompe com a ideia de um agente político monológico que falaria sempre com a pretensão de estabelecer uma verdade de caráter universal. Entretanto, a prática da discussão racional também requer procedimentos éticos e jurídicos institucionalizados, como a garantia de alguns direitos individuais fundamentais, tais como o uso de argumentos que podem ser aceitos por todos, os direitos iguais à comunicação e participação, entre outros. Mais concretamente, isso significa que os membros devem reconhecer mútua e aprioristicamente certos direitos com o objetivo de regular sua vida em comum, de acordo com o princípio da discussão, como igualdade e liberdade de expressão: “À luz do princípio do discurso é possível fundamentar direitos elementares de justiça, que garantem a todas as pessoas igual proteção jurídica, igual pretensão de ser ouvido, igualdade da aplicação do direito, portanto, o direito a serem tratadas como iguais perante à lei etc”. (HABERMAS, 1997, p. 162). Assim, esses direitos permitem a prática cívica da autorregulação, e o agir comunicativo é, nesse caso, o princípio democrático do discurso que confere legitimidade às leis.

A democracia deliberativa de Habermas parte do princípio de que os homens querem se entender e estão naturalmente, por assim dizer, orientados racionalmente para a busca de um acordo mútuo. Portanto, a lógica central da democracia deliberativa supõe uma formação discursiva da vontade nas quais os cidadãos iguais possam, por meio da manifestação pública de argumentos, definir as regras e condições de associação. Entretanto, esse modelo é somente normativo, no sentido em que apenas indica quais são as condições ideais que uma sociedade democrática deveria se aproximar. Assim, a democracia deliberativa, como falamos há pouco, supõe um integracionismo do Estado constitucional às dimensões sempre plurais do mundo da vida. Nessa perspectiva, o voto e a eleição de representantes para as câmaras legislativas representa apenas uma pequena etapa do processo de deliberação que,

em sua essência, pertence aos debates públicos entre os cidadãos. O Congresso Nacional, nesse caso, seria apenas uma espécie de setor de homologação dos problemas sociais identificados, discutidos, deliberados e transmitidos pela sociedade civil.

Para Habermas, ao contrário do que uma primeira impressão possa sugerir, a democracia deliberativa não suprime o campo de disputas típico do mundo da vida, pois os processos democráticos só são legítimos se os agentes construírem o consenso e não simplesmente concordarem previamente ou passivamente com determinado ponto de vista. O consenso deve nascer de trocas, debates em fóruns públicos destinados para isso. Para Habermas, os cidadãos num processo deliberativo devem estar abertos para colocar em suspeição seus pontos de vista e, ao mesmo tempo, acolher os argumentos do outro. Esse princípio de reciprocidade supõe o deslocamento de um regime de preferências pessoais para um acordo de razões. O que a democracia deliberativa supõe é uma normalização das diferenças por meio da superação das posições pessoais em benefício do melhor argumento, impondo, portanto, à política, um princípio ético discursivo: o consenso.

A democracia deliberativa habermasiana entende a política democrática como um espaço civil de discussão, durante a qual os cidadãos identificam problemas comuns e resolvem conflitos por meio de debates. Entretanto, para Chantal Mouffe a democracia deliberativa não leva em conta dois aspectos fundamentais do mundo da vida: a existência de conflitos irreconciliáveis fundados no caráter plural e dinâmico das diferentes identidades que compõem o tecido social e a lógica das paixões – dos sentimentos irracionais, inconscientes – como elemento estruturante das identificações sociais. Em **The return of the political**, Mouffe entende que há uma explosão de particularismos, pluralidades e identidades que indicam a impossibilidade de uma perspectiva essencialista e, mais precisamente, da própria pretensão de um consenso universalizante fundado no agir comunicativo de uma razão deliberativa:

O que é uma ‘sociedade democrática’? É uma sociedade pacificada e harmoniosa onde as divergências básicas foram superadas e onde se estabeleceu um consenso imposto a partir de uma interpretação única dos valores comuns? Ou é uma sociedade com uma esfera pública vibrante, onde muitas visões conflitantes podem se expressar e onde há uma possibilidade de escolha entre projetos alternativos legítimos? Gostaria de argumentar em favor desta segunda visão porque estou convencida de que, ao contrário do que hoje é comumente tido como certo, é um equívoco acreditar que uma ‘boa sociedade’ é aquela na qual os antagonismos foram erradicados e onde o modelo adversarial de política se tornou obsoleto. (2003, p. 11).

Na avaliação de Mouffe, a democracia deliberativa é uma tentativa de expurgar o conflito, de reduzi-lo a meras disputas procedimentais de natureza legislativa. Para a filósofa, a alternativa é promover o pluralismo agonístico, que se espera seja contínuo e disputado pela submissão às regras do jogo, liberais e democráticas. Em uma releitura afirmativa de sua obra escrita com Laclau, num artigo que apresenta os principais pontos de inflexão e divergência entre as concepções liberais de democracia – de Habermas e Rawls – em relação ao projeto de um modelo agonístico de democracia,

Mouffe estabelece que “precisamos de um modelo democrático capaz de apreender a natureza do político. Isso requer o desenvolvimento de uma abordagem que inscreve a questão do poder e do antagonismo em seu próprio centro. É tal perspectiva que advogo, cujas bases teóricas foram delineadas em *Hegemony and Socialist Strategy*”. (2005, p. 19).

Em **Hegemonia e estratégia socialista**, obra canônica da teoria sobre democracia radical, em uma análise que recupera os pressupostos da crítica de Gramsci ao modelo essencialista do marxismo tradicional, Laclau e Mouffe sustentam que a política contemporânea está marcada por uma profunda insatisfação identitária, por lutas sociais que decretaram o fim da concepção de um espaço político ocupado por um modelo unívoco de sujeito e estruturado em uma lei universal da História³. Desse modo, a democracia agonística está comprometida com a desconstrução da noção de classe social marxista – uma categoria monotemática sobre a unidade do sujeito – em proveito de novos antagonismos que reconhecem as lutas mais diversas contra outras formas de subordinação além da econômica. As lutas sociais, como também as lutas civis contra o racismo e os movimentos feministas, por exemplo, nos mostram que convivemos constantemente com a sensação de que nossa identidade está ameaçada, está em perigo de ser forçosamente aniquilada. Com o capitalismo tardio, como estabelecem os autores no prefácio da edição espanhola de **Hegemonia e estratégia socialista**, “assistimos constantemente à redefinição das fronteiras do político e a emergência de identidades populares e coletivas que não se reconhecem em termos de classes”. (LACLAU; MOUFFE, 2004, p. 7).

As identidades, sobretudo após as revoluções modernas e as lutas civis, já não podem mais ser encaixadas, sistematizadas, catalogadas com base em categorias rígidas sociais, éticas e/ou políticas. Entretanto, essa situação não significa que não possamos conceber sujeitos coletivos, como ‘classe trabalhadora’, ‘homens’, ‘mulheres’, ‘negros’, ‘gays’ ou outros significantes. O que, de certo modo, está interditado é uma concepção apriorística e absolutamente estável de qualquer identidade. Do mesmo modo, as diferentes lutas por identidade que se apresentam no tecido social não se resolvem mediadas por uma racionalidade de procedimentos, como estabeleceu Habermas, pois o tecido social é permeado por antagonismos, disputas que remetem a uma estrutura discursiva essencialmente instável, submetida a projetos hegemônicos que ameaçam a estabilidade de toda e qualquer identidade social que, em si mesma, podemos dizer, nunca é definitiva. Por meio de uma análise contrária aos pressupostos teóricos de Habermas, o conflito é entendido como o elemento formador de uma sociedade democrática e, em última instância, deveria ser contínuo e infundável, pois é no âmbito das lutas sociais – dos antagonismos – que os sujeitos políticos se afirmam e reconhecem suas identidades de maneira autêntica e livre.

Em **Hegemonia e estratégia socialista**, o conceito de hegemonia pensado como elemento estruturante do tecido social, sem qualquer vínculo com ‘uma lei necessária da história’, é o fundamento da crítica de toda perspectiva essencialista acerca de uma concepção determinista e acabada das identidades coletivas. As relações sociais estão articuladas em disputas por hegemonia. Além do mais, um discurso hegemônico nunca alcança toda a sociedade. Laclau e Mouffe suspeitam de todo tipo de

concepção unitária e harmônica do social. Para os autores não há possibilidade de uma reconciliação final e definitiva, pois a pluralidade e o antagonismo são constitutivos do social, manifestam seu caráter aberto e incompleto. Desse modo, afirmam que a democracia não tem lugar num terreno neutro e “o estabelecimento de uma nova hegemonia requer a criação de novas fronteiras políticas e não sua desapareição”. (2004, p. 16).

Portanto, são as lutas sociais que possibilitam afirmar democraticamente a identidade dos diversos grupos de maneira que suas reivindicações possam se articular entre si, em conformidade com o princípio da equivalência. Para Laclau e Mouffe é inevitável que as pessoas formem cadeias de equivalência e entrem nas disputas políticas para defender projetos hegemônicos próprios. Um projeto hegemônico, portanto, é a busca de afirmação de uma ordem política aglutinadora – ainda que precária e temporária – fundado numa articulação de equivalências.

Laclau e Mouffe ainda esboçam, em sua obra, a noção de equivalência sobre um fundo de ambiguidade, na medida em que ela não é concebida como modelo de uma relação de identidade entre objetos, como poderíamos afirmar, por exemplo, existir entre um copo e uma caneca. No âmbito das lutas sociais, a constituição de uma relação de equivalência é sempre dividida entre o sentido próprio e literal de uma identidade e uma significação reencontrada num contexto mais amplo. Todavia, uma cadeia de equivalência não é uma aliança ou um acordo pontual, mas um esforço para suplantar determinados interesses de grupos antagonônicos e modificar a própria identidade dessas forças, como podemos ler, nessa obra, sobre a relação entre o colonizador e o colonizado.

Em um país colonizado, estabelecem os autores, a presença da potência dominante se mostra diariamente em uma grande manifestação de conteúdos: nas roupas, no uso da linguagem, na cor de pele, nos costumes etc. Cada um desses conteúdos equivale a outros desde o ponto de vista de sua diferenciação, com respeito ao povo colonizado e o colonizador. Uma relação de equivalência, numa perspectiva ambígua, não suprime as identidades em benefício de um contexto que as envolve – colonizador e colonizado – mas articula, modifica e subverte essas identidades para expressar uma significação negativa que não é nada fora do contexto: “o colonizador é construído discursivamente como o anticolonizado”. (LACLAU; MOUFFE, 2004, p. 219).

Esse conceito operativo de equivalência é central para pensar as lutas sociais como afirmação de identidades. Do ponto de vista da democracia radical, pensado por meio de diferentes lutas – antirracistas, antissextistas, ambientais, refugiados e outras – seria necessário articular uma cadeia de equivalência ampla contra as variadas formas de subordinação, isto é, uma oposição que não fosse restrita ao domínio econômico da clássica concepção de luta de classes. Assim, uma espécie de princípio de equivalência plural seria a saída para que as diferentes lutas sociais passassem a operar conjuntamente para estabelecer igualdades democráticas. De um ponto de vista essencialista, dispendemos continuamente esforços para conferir ao espaço público uma ordem objetiva e universalizante. Todavia, a experiência do antagonismo demonstra, de certa forma, a esterilidade desse esforço diante da impossibilidade da constituição de uma sociedade fundada nesses pressupostos. O antagonismo, nesse caso, é a fronteira móvel de uma instabilidade permanente.

As identidades antagônicas, reencontradas em relações de equivalência, articulam práticas discursivas para estabelecer a concepção de um ‘nós’ em contraposição a um ‘eles’. Desse modo, a formação das cadeias de equivalência impõe uma luta pelo poder que, em última instância, é a expressão de uma pretensão hegemônica de identidades fundadas em um terreno precário e sempre vulnerável. Há uma instabilidade inevitável nas identidades, pois elas são construídas – afirmadas – em contextos abertos, recheados de diferenças.

Portanto, como já afirmava Maquiavel, se as lutas pelo poder são constitutivas do social, a questão principal para a política democrática não é como eliminar o poder, mas como constituir formas de poder mais compatíveis com valores democráticos. Para Mouffe,

compreender a natureza constitutiva do poder implica abandonar o ideal de uma sociedade democrática como a realização de perfeitas harmonia ou transparência. O caráter democrático de uma sociedade só pode ser dado na hipótese em que nenhum ator social limitado possa atribuir-se a representação da totalidade ou pretenda ter controle absoluto sobre a sua fundação. (2005, p. 19).

A democracia radical, dessa forma, realiza uma profunda inflexão sobre a constituição das relações sociais. Enquanto Habermas estabelece a centralidade do consenso fundado em um discurso com pretensão de validade criticável, Mouffe e Laclau estabelecem que as lutas sociais – base de todo tecido social – estão fundadas em pretensões hegemônicas, são embates pelo poder que opõem adversários. Entretanto, essa noção de adversário, encarada como uma categoria central da legítima pretensão pelo poder como afirmação de um conflito democrático, impõe, segundo Mouffe, repensar um deslocamento da complexa noção de antagonismo para a ideia de agonismo: “O antagonismo é a luta entre inimigos, enquanto o agonismo representa a luta entre adversários. Podemos, portanto, reformular nosso problema dizendo que, desde a perspectiva do ‘pluralismo agonístico’, o propósito da política democrática é transformar antagonismo em agonismo”. (2005, p. 20).

Desse modo, como Mouffe escreve em **The democratic paradox**, recuperando um velho lema do pensamento de Voltaire, o adversário que se apresenta em uma disputa agonística não é “percebido como um inimigo a ser destruído, mas como [...] alguém cujas ideias nós combatemos e, ao mesmo tempo, não colocamos em questão o seu direito a defendê-las”. (2000, p. 102). No projeto de Laclau e Mouffe, rompendo com a ideia de um único povo fundado em um consenso prévio e com uma representação simbólica da sociedade como um corpo homogêneo, a democracia se caracteriza pelo pluralismo de valores e pelos conflitos inevitáveis que dela emergem e pelo espírito agônico que opõem os adversários.

CONCLUSÃO

Chantal Mouffe e Ernesto Laclau, assim como Lefort, pensam a centralidade do conflito no processo democrático. O conflito, além de ser um fato permanente na vida e nas instituições políticas,

é uma proteção contra toda forma de autocracia. Querer eliminá-lo é partilhar de uma visão apolítica e essencialista. Nesse sentido, cabe ao estado democrático evitar que algum grupo tome o poder, preencha definitiva e autoritariamente aquele espaço vazio e vascularizado pela pluralidade de interesses que Lefort entendeu ser a grande invenção da democracia. Desse modo, a proteção contra a ocupação do poder é o próprio dissenso, pois as disputas constituem o elemento fundamental do tecido social que, em última análise, se estrutura por meio de contrastes irreconciliáveis em constante renovação. Para os autores, o Estado deriva do poder e da luta de grupos pré-políticos, e os interesses desses grupos definem suas interações políticas, formam, como dissemos antes, suas cadeias de equivalências, e articulam os seus projetos hegemônicos. Portanto, o grande problema não está em restringir o conflito – normalizá-lo – mas sobretudo, em negá-lo. A crença em um consenso absoluto, a ideia do tecido social como uma comunhão de interesses formada com base em uma unidade prévia, como falávamos no início deste trabalho, remonta à negação radical do caráter aberto e mutável do tecido social e, desse modo, expressa o ponto extremo de uma concepção antidemocrática que pode ser encontrada nas sociedades totalitárias, nas autocracias religiosas e, mesmo, nos atores políticos que, no âmbito de um regime democrático, não reconhecem a derrota das urnas e propagam o ódio e a destruição do adversário, reproduzindo uma lógica de equivalência maniqueísta:

Um exemplo extremo de lógica de equivalência constitui os movimentos milenaristas. Aqui o mundo se divide, através de um sistema de equivalências [...] em dois campos: da cultura campestre, que representa a própria identidade, e a cultura urbana, que encarna o mal. A segunda representa o reverso negativo da primeira. Chegando ao ponto máximo de separação: nenhum elemento de um sistema de equivalência entra em outras relações que não seja a oposição com os elementos de outro sistema. Não há uma, senão duas sociedades. E quando a rebelião milenarista tem lugar, o assalto à cidade é feroz, total e indiscriminado: não existem discursos capazes de estabelecer as diferenças no interior de uma cadeia de equivalências em que todos e cada um dos seus termos simboliza o mal. A única alternativa é a imigração massiva para outra região para constituir a cidade de Deus, totalmente segregada da corrupção do mundo. (LACLAU; MOUFFE, 2004 p. 222).

Para Mouffe e Laclau, o conflito é a materialização – o móvel – de todas as reivindicações sociais da luta por identidade. Ao rejeitar as posições essencialistas, os teóricos do pluralismo radical sustentam que as identidades não são fixas, mas dependem de relações que mudam e são contingentes. Assim, para os teóricos da democracia radical o consenso em si mesmo é sempre precário, pois ele é sempre temporário e remonta a uma hegemonia apenas aparente. Como estabilização do poder, o consenso sempre acarreta alguma forma de exclusão. Para Laclau e Mouffe, a democracia radical promove o pluralismo, reconhecendo a permanência estruturante dos conflitos na esfera democrática. Entretanto, a ideia não é transformar inimigos em amigos, mas garantir direitos e condições de expressão de identidades, sobretudo, daqueles que estão permanentemente ameaçadas por práticas e discursos hegemônicos essencialistas nas suas mais variadas formas: sexista, racista etc.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Livro III, capítulo VII, p. 63. (Os Pensadores).
- AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus**. 2 ed. Tradução de João Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. v. 1-2.
- AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus**. 2. ed. Tradução de João Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000a. v. 2.
- AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus**. 2. ed. Tradução de João Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000b. v. 3.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. **Hegemonia y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia**. 2. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica de Argentina, 2004b.
- LEFORT, C. **A invenção democrática: os limites da dominação totalitária**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LEFORT, C. A questão da democracia. In: LEFORT, C. **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. I.
- MAQUIAVEL, N. **O príncipe**. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Os Pensadores).
- MOUFFE, C. Por um modelo agonístico de democracia. Tradução de Pablo Sanges Ghetti. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 25, p. 165-175, jun. 2005.
- MOUFFE, C. **The return of the political**. London/New York: Verso, 1993.
- MOUFFE, C. **The democratic paradox**. London/New York: Verso, 2000.
- PLATÃO. **Protágoras**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Ed. da UFPA, 2002.
- ROUSSEAU, J.-J. **O Contrato Social**. Tradução de Lurdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
- TOCQUEVILLE, A. de. **A democracia na América**. Belo Horizonte ; São Paulo : Itatiaia; Ed. da USP, 1977.

NOTAS EXPLICATIVAS

- 1 Por exemplo: a luta pelos direitos civis nos EUA, sobretudo nos anos de 1960; o movimento na década de 1980 intitulado Diretas Já, exigindo eleições diretas para presidente no Brasil; a queda do Muro de Berlim em 1989, entre outros.
- 2 A análise de Maquiavel parece explicar dois eventos históricos no Brasil. O golpe militar de 1964, que marcou a destituição do presidente João Goulart e, mais recentemente, o *impeachment* da ex-presidente Dilma Rousseff. Nesses dois casos, os presidentes não foram destituídos por terem cometido algum

crime, e além do mais a destituição não foi pensada com base em um interesse comum. Os dois casos de destituição forçada, mesmo considerando as diferenças históricas e os meios, a força das armas ou o voto dos parlamentares, parecem obedecer à equação de Maquiavel: toda demonstração de fraqueza só faz alimentar a hostilidade do povo (pelo menos de uma parte) e o desejo de dominar dos grandes.

- 3 Podemos caracterizar o essencialismo por meio: i) da centralidade da classe trabalhadora; ii) da concepção da revolução como momento fundacional para uma nova sociedade; iii) da afirmação da possibilidade de uma vontade coletiva perfeitamente única e homogênea; vi) da história e sociedade como totalidades inteligíveis. (LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal **Hegemonía y estratégia socialista**, 2004.)