

35º Encontro da ANPOCS

GT 17: Judiciário e política – teorias e debates contemporâneos

Decisão judicial: mediação hermenêutica ou articulação política?

Igor Suzano Machado

(Doutorando Sociologia IESP-UERJ)

Caxambu

2011

Resumo

Partindo do pressuposto de que, num contexto de judicialização da política, os juizes tomam decisões políticas importantes, quais motivos seriam, nas mãos do Judiciário, bons motivos para intervir na política, sem descaracterizar um governo democrático? Há quem argumente que o ideal seria que suas decisões, por mais que interferissem na política, não tivessem motivação política, tendo motivação meramente técnica, por exemplo. Mas seria esse ideal juspositivista, possível de ser concretizado? Uma outra opção, já livre da pecha positivista, seria a alternativa proposta por Dworkin: os argumentos do Judiciário devem ser argumentos de princípio, e não argumentos de política. Essa segunda opção seria mais plausível? O objetivo do presente trabalho é argumentar que a segunda opção, de fato, é mais plausível, mas que, ao contrário do almejado por Dworkin, uma hermenêutica moral não escapa completamente do decisionismo político.

Introdução

Diversos casos recentes de interferência do Poder Judiciário na efetivação de políticas públicas – como, por exemplo, o julgamento de políticas de cotas universitárias por tribunais regionais, juizes singulares exigindo do Estado o custeio do tratamento médico de certas pessoas, ou o STF decidindo se as pesquisas científicas do país podem fazer uso de células-tronco embrionárias – deixam claro que o Poder Judiciário toma decisões políticas importantes. Mas, por outro lado, se é assim, haveria uma simples substituição, nesses casos, dos legisladores por juizes que não foram eleitos e, conseqüentemente, seriam essas práticas eivadas de grave déficit democrático? Essa outra dimensão do fenômeno, por sua vez, parece reclamar que o Judiciário não deveria ou mesmo não poderia tomar decisões políticas.

Mas se se aceita, por exemplo, o controle judicial de constitucionalidade – e vários motivos existem para isso – faz-se necessário aceitar que os tribunais tomam decisões políticas importantes. A questão passa a ser, portanto, a de saber quais tipos de decisões políticas o Judiciário pode e quais ele não pode tomar: que tipos de argumento justificam ou não sua interferência na política, legitimando que agentes políticos que não foram eleitos interferiram num governo democrático. Uma resposta tão óbvia quanto inaceitável a esse dilema é a de que o Judiciário deve se limitar a uma atuação

meramente técnica, comparando a atuação do Executivo ou do Legislativo ao texto Constitucional e avaliando a adequação da sua conduta à previsão textual.

Acontece que essa fórmula não ajuda em nada quando o texto de referência traz em seu bojo princípios morais abstratos como, por exemplo, a igualdade. Nesse caso, instituir cotas de acesso universitário para uma parcela da população historicamente marginalizada seria uma afronta à igual consideração e respeito por todos os cidadãos, ou, pelo contrário, a única forma de concretizá-la? Ou então, a defesa constitucional do Direito à vida quer dizer, necessariamente, que o embrião é inviolável ou a defesa constitucional da dignidade da pessoa exige que esses embriões sejam violados para que resultados de pesquisas com células embrionárias promovam o bem-estar de parcela significativa da população?

Se os argumentos das decisões políticas do Poder Judiciário não podem ser meramente técnicos, outro tipo de justificativa precisaria ser apresentada para suas decisões. E aí nos deparamos com duas possibilidades: uma justificação política e uma justificação moral. A justificação política pressupõe uma sociedade dividida, com os grupos que a formam disputando o poder. Uma decisão política assim, beneficiaria, necessariamente, um grupo social em detrimento dos demais. Já a justificação moral pressupõe uma sociedade unificada, regida por um pressuposto comum que permite a convivência harmônica entre todos. Uma decisão moral, portanto, apelaria à universalidade, naquilo que permite que, por mais diversificada que seja uma comunidade, ainda assim seus membros possam almejar a coexistência mútua.

Essas são duas respostas possíveis ao mistério da comunidade plural: como mantermos a unidade da comunidade política respeitando as diferenças entre pessoas e grupos? A resposta moral prega que a diversidade só é possível porque há convergência num nível mais fundamental. A resposta política, por sua vez, diz que essa convergência é que pressupõe a exclusão da diversidade num nível mais alto por um ato de poder. Cada uma das respostas foca em maior detalhe duas dimensões da comunidade política que não podem ser ignoradas: a dimensão da divergência e a dimensão da convergência. Mas o fato é que, em geral, os autores que oferecem respostas morais ao dilema têm sido mais felizes na articulação entre essas duas dimensões, sendo que os partidários da resposta política costumam chamar muita atenção para a diversidade, não oferecendo, em contrapartida, uma resposta para o porquê de, ainda assim, muitas vezes, grupos diversos convergirem em torno de princípios comuns.

Do lado dos arautos da diversidade, podemos citar pós-modernistas, feministas e marxistas. Os autores vinculados a essas correntes tendem a destacar que qualquer expectativa de unidade social mascara a natureza plural e fragmentária da sociedade. Portanto, um Direito que apresenta como um grupo coeso uma sociedade marcada pela divisão entre culturas, gêneros e classes sociais seria sempre uma espécie de máscara que serviria aos interesses dos grupos dominantes. O que só apresenta duas saídas possíveis: ou o Direito não é um canal possível de emancipação, ou deve ser usado por esses grupos de maneira instrumental, buscando seus próprios interesses. Mas o que essas críticas mantêm misterioso é como, ainda assim, esses diversos grupos muitas vezes apelam à linguagem do Direito e a princípios morais comuns como forma de tentar efetivar suas demandas particulares, num caso muito mais claro de assimilação do que de instrumentalização.

Os autores que oferecem uma resposta moral ao dilema da comunidade plural, por seu turno, acreditam que as divergências na sociedade podem ser solucionadas apelando a níveis mais altos de convergência, já que, em alguma medida, a sociedade política sempre se almeja una. O que leva Ronald Dworkin à conclusão de que existiria uma dimensão moral objetiva, independente das crenças subjetivas, que conteria os valores éticos necessários à unidade da comunidade política. Em última instância, esses valores fariam referência à ideia kantiana de dignidade humana, que faz com que as pessoas precisem ser tratadas como dotadas de autonomia e merecedoras de igual consideração e respeito. E o Direito ocuparia posição fundamental na defesa desse núcleo moral comum, o que justificaria o fato de grupos subalternos também recorrerem a ele como forma de efetivar suas demandas, sem, necessariamente, instrumentalizá-lo.

Isso faria com que o Poder Judiciário pudesse intervir na política, desde que para garantir esse núcleo moral transcendente, que estaria acima de manifestações políticas sazonais, como decisões de uma legislatura circunscrita no tempo e no espaço. Sendo assim, o Judiciário interviria na política usando argumentos de princípios, responsáveis por proteger direitos individuais baseados nesse núcleo moral, e não em argumentos de política, que representariam algum plano de melhoria coletiva, ou a vontade de um grupo específico. Interpretações divergentes sobre o significado desses princípios poderiam ocorrer. No entanto, ainda assim, os responsáveis por essa interpretação deveriam ter sempre em seu horizonte de expectativas uma única resposta correta para cada caso, que seria aquela capaz de preservar a integridade da rede de valores morais da comunidade.

A forma como Dworkin trata a atividade jurídica sem dúvidas oferece uma leitura coerente e atrativa dessa atividade. Mas faz isso por meio de uma assunção, no mínimo, polêmica. Sua absolutização do sujeito autônomo kantiano é questionável tanto de um ponto de vista diacrônico, como poderia mostrar uma sociologia com inspiração em Marcel Mauss, quanto do ponto de vista sincrônico, como poderia destacar uma psicanálise com inspiração em Lacan. Isto é, o sujeito autônomo pressuposto por Dworkin como base de uma moralidade objetiva, tanto pode ter uma origem histórica localizada após a vida societal, como pode ter uma origem biográfica posterior a fases mais tenras da infância, sequer conseguindo se firmar, ao longo da vida, como uma identidade plena, sem falhas. Com base nessas críticas, poder-se-ia supor que Kant não descobriu um princípio moral transcendente, mas sim que ajudou a criá-lo e efetivá-lo. O que derrubaria a tese de Dworkin de independência metafísica dos valores morais, e, por conseguinte, sua distinção estanque entre argumentos de princípio – individualistas – e argumentos de política – coletivistas.

Contudo, como abandonar esse pressuposto moral transcendente, sem cair numa hiperfragmentação social incapaz de reconhecer o pertencimento de vários grupos distintos a uma mesma forma de associação política? E como distinguir, compreendendo-os como de alguma forma complementares, os papéis do Legislativo e do Judiciário? A hipótese que gostaria de explorar nesse trabalho é a de que isso seria possível se, partindo da resposta política ao dilema da comunidade plural, complementássemos a dimensão desconstrutiva das teorias que geralmente subscrevem tal resposta, com uma teoria da hegemonia, tal como proposto no pós-marxismo de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Substituiríamos assim, a mediação hermenêutica moral proposta por Dworkin, por uma articulação política, como proposta por Laclau e Mouffe. O que não nos impediria nem de aceitar a dignidade da pessoa como valor fundamental, nem a divisão dos argumentos jurídicos e políticos entre argumentos de princípio e argumento de política em sentido estrito. Apenas nos levaria a aceitar a contingência desses marcos, dando-nos, possivelmente, inclusive, um melhor suporte para defendê-los. Mas, antes disso, comecemos por analisar mais a fundo a teoria do principal proponente de uma hermenêutica moral no Direito, Ronald Dworkin, e as críticas que lhe são direcionadas para, a partir daí, desenvolver a crítica alternativa que Ernesto Laclau e Chantal Mouffe oferecem contra tal unidade moral da sociedade, fundamento do liberalismo, não só de Dworkin, mas também de Habermas e Rawls.

1. Ronald Dworkin e uma hermenêutica moral como caminho para uma única resposta correta para os casos jurídicos difíceis

Ao longo das últimas décadas, Dworkin vem desenvolvendo um influente arcabouço teórico para tentar dar inteligibilidade conjunta às dimensões sociais do Direito, da Política, da Justiça e da Moral. Seu trabalho tem início com enfrentamentos teóricos dentro do campo da teoria jurídica. Mas, como suas próprias reflexões sobre o Direito levavam a desacreditar a possibilidade de uma fundamentação do Direito no próprio Direito, ao menos na forma como ele era compreendido na teoria jurídica tradicional, ele se viu obrigado a ir além, adentrando em discussões sobre política, justiça e moral.¹

O ponto de partida de Dworkin é o enfrentamento, no campo do Direito, do chamado positivismo jurídico. Segundo o positivismo jurídico, o Direito seria composto pelo conjunto de regras previstas na legislação estatal. Essas regras seriam juridicamente válidas por um teste de ‘pedigree’, isto é, pela avaliação de sua origem: se essas regras têm origem em procedimentos previstos em outras regras juridicamente válidas, elas são juridicamente válidas. No positivismo de Kelsen, essa regressão vai até uma regra pressuposta – a norma hipotética fundamental – que marca a distinção entre o jurídico e o não jurídico. No positivismo de Hart – que é o principal alvo da crítica de Dworkin – até regras de organização do campo jurídico que são amplamente aceitas pela comunidade cujo ordenamento jurídico está em questão.

Necessariamente, tais regras que compõem o universo do direito positivista não são capazes de abranger a totalidade das situações com que os juizes se verão obrigados a lidar em seu dia-a-dia profissional. Nesse ponto, surge a necessidade de o juiz fazer uso de um poder discricionário e decidir o caso apelando a elementos extra-jurídicos. É aí que começa a crítica de Dworkin, segundo o qual o Direito é, ao mesmo tempo, mais e menos do que isso. Mais do que isso porque não seria composto apenas pelas regras que esgotam o universo do propriamente jurídico dentro da concepção positivista: para além dessas regras, segundo Dworkin, o Direito também seria composto por princípios incapazes de se sujeitarem aos testes de pedigree positivistas. E menos do que isso

¹ A reconstrução da teoria de Dworkin que se segue é baseada em seus livros *Levando os direitos a sério* (2002), *O império do Direito* (2003), *Uma questão de princípio* (2005), *O direito da liberdade: a leitura moral da Constituição norte-americana* (2006a), *Justice in robes* (2006b) e *Justice for Hedgehogs* (2011).

porque, no momento de silêncio das regras do direito positivo, não caberia ao juiz fazer uso de poder discricionário e decidir com base em elementos extra-jurídicos, mas sim se basear nos princípios jurídicos referidos anteriormente para declarar um direito de alguma forma pré-existente e que não foi inventado pelo juiz.

Com base nessa crítica, Dworkin desenvolve sua própria teoria jurídica, batizada de “Direito como Integridade”. Dentro dessa concepção, o Direito passa a ser entendido como uma prática interpretativa que busca dar à totalidade da cultura institucional de determinada comunidade política – cultura institucional esta que está representada em suas decisões políticas pretéritas, como suas leis, Constituição, precedentes judiciais, etc. – uma coerência baseada em princípios. Isto é, cabe aos operadores do Direito – advogados, promotores e, especialmente, juizes – proceder a uma leitura integrada das leis e jurisprudência locais capaz de apresentar o todo daí resultante como um conjunto coerente derivado do compromisso com princípios como o respeito à vida, à dignidade, à liberdade, etc. Com base nessa leitura, cada intérprete acrescentaria a esse conjunto sua própria decisão como se esta fosse um capítulo a mais de um mesmo romance, uma espécie de “romance em cadeia” cujos capítulos seriam escritos por pessoas diferentes, mas com o mesmo propósito de produzir o melhor romance possível, coerente e íntegro por desenvolver uma história baseada sempre nos mesmos princípios.

Logo, no Direito como Integridade, os juristas desenvolvem uma argumentação baseada em princípios, que Dworkin diferencia de uma argumentação baseada em políticas. A primeira busca uma única resposta que garanta a unidade do romance em cadeia com base na defesa de direitos individuais. Já a segunda, tem como objetivo justificar melhorias para a coletividade. Na primeira é exigida uma hermenêutica moral que só admite uma única resposta correta e, conseqüentemente, apenas uma continuação plausível para o romance em cadeia. Na segunda, distintos entendimentos a respeito do melhor futuro para a comunidade disputam supremacia no campo político. É essa distinção que permite a Dworkin reconhecer que os juizes tomam decisões políticas importantes sem que, com isso, possa-se confundir, por exemplo, o trabalho dos juizes de uma corte constitucional e o dos parlamentares no Poder Legislativo: enquanto os primeiros estão adstritos a argumentos de princípio, os segundos são livres para tentar fazer valer argumentos de política.

É por isso que Dworkin afirma que, no sentido amplo da teoria política, o Direito é profundamente político, pois efetiva os princípios de uma teoria política e moral

específica (e daí o porquê de Dworkin também desenvolver, em seus escritos, as dimensões política e moral de sua teoria). Mas não sem complementar que isso não faz com que se possa confundir a política feita por juizes e a política feita pelos políticos no sentido estrito do termo. Com base nisso, pode-se afirmar que a crítica de Alan Hunt (1992. p. 39), que diz que Dworkin tem “medo da política”, por ser avesso ao subjetivismo e personalismo, ao relativismo e niilismo e ao pragmatismo e utilitarismo é correta apenas em um sentido: de fato, Dworkin não admite que os juizes ajam como parlamentares não-eleitos e sua teorização do Direito como Integridade tem entre seus objetivos evitar isso. Porém, por outro lado, Dworkin é um dos pensadores que mais explicitamente vincula a teoria jurídica e a teoria política, não admitindo que a primeira tenha fundamentação autônoma. Os princípios que o Direito como Integridade deve efetivar correspondem a uma construção filosófica específica dentro do campo da teoria política: uma justiça liberal, baseada na igual consideração e respeito por todos.

Ainda assim, em Dworkin, a justiça liberal não se apresenta como uma escolha dentre outras – por exemplo, entre uma justiça liberal e uma justiça utilitarista – mas sim como a única escolha capaz de permitir as escolhas subseqüentes, dando à própria noção de direitos a sua inteligibilidade. Isto é, os princípios de justiça de Dworkin, assim como os de John Rawls – ao menos na primeira versão de sua Teoria da Justiça – e de Jürgen Habermas – nesse caso, os princípios U (universalização) e D (democracia) – atendem a um imperativo moral, que deve pautar a política e não por ela ser pautado.

Isso faz com que, em outro sentido, a crítica de Hunt seja pertinente. De fato, Dworkin é avesso ao personalismo, niilismo e pragmatismo. Segundo ele, não cabe aos juizes fazerem escolhas sobre o melhor futuro para a comunidade baseadas em suas próprias convicções políticas e morais. Os juizes comprometidos com o Direito como Integridade devem buscar sempre a única resposta correta para os casos que julgam: a única resposta capaz de fazer as decisões políticas anteriores da comunidade e os capítulos anteriores do romance em cadeia parecerem um todo coerente, iluminado por princípios morais comuns, que permitem à comunidade se reconhecer enquanto um conjunto de indivíduos ligados por laços de fraternidade.

Tal concepção pode causar certa perplexidade diante de uma sociedade marcada por divisões derivadas da diversidade de culturas, gêneros, classes sociais, etc. E, de fato, causa irritação a autores vinculados a correntes de pensamento pós-modernistas, feministas e marxistas. O cerne da crítica desses autores pode ser visto com clareza nas

palavras dos pós-modernistas Ronnie Warrington e Costas Douzinas. Segundo Warrington e Douzinas, em texto escrito em conjunto com McVeigh (1991, p. 66-67), a Integridade, tal como proposta por Dworkin, é uma prosopopéia, que dá à sociedade uma característica humana – a própria integridade. Segundo eles, esse movimento retórico mascararia a fragmentação social com uma máscara humana, representativa de um todo íntegro. Essa costuma ser a consequência do pensamento de jusfilósofos não só pós-modernos, mas também feministas e marxistas. Se a sociedade é ontologicamente fragmentada entre culturas, gêneros e classes sociais, representá-la como uma totalidade não é mais do que, de forma incoerente, ou mesmo mal intencionada, mascarar essa sua fragmentação fazendo o jogo de um grupo específico e dominante.

Ou seja, de um lado, Dworkin chama atenção para o fato de que, por mais diferentes que sejamos e por mais dividida que seja a sociedade, ainda assim almejamos viver juntos, compartilhando princípios comuns que integram uma comunidade política por meio de laços fraternos. O direito seria assim, uma decorrência dessa dimensão de convergência moral e um instrumento capaz de protegê-la, garantindo os direitos individuais encampados pela justiça liberal. Do outro, visões que destacam as profundas fraturas existentes na sociedade, expressas nos interesses antagônicos de diferentes classes, gêneros, etnias, etc. Segundo tais visões, o Direito seria a manifestação dos interesses de um desses grupos travestida de vontade geral, uma máscara que contribuiria para garantir a supremacia da classe, gênero e cultura dominantes.

Mas será que essa dimensão de totalidade que se sobrepõe às diversas divisões da sociedade é mesmo uma ‘máscara’? Ou seria uma necessidade? As diferenças ressaltadas por Warrington e Douzinas não exigiriam uma dimensão de comunalidade, que permite que haja consenso ao menos sobre o respeito do que se diverge? A questão que surge daí é: estaria Dworkin sendo negligente com a dimensão social do dissenso, ou, pelo contrário, são pós-modernistas, marxistas e feministas que, por sua vez, são negligentes com a questão do consenso? Se se reconhece que ambas dimensões se fazem presentes em qualquer comunidade política, com qual das duas o Direito estaria mais diretamente relacionado? Existiria uma terceira via entre esses dois extremos? A meu ver, uma tentativa de superar essa dicotomia entre uma necessidade moral de convergência e uma insolúvel fragmentação política está contida na teoria social e crítica política desenvolvidas por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe em seus escritos. Pois vejamos.

Chantal Mouffe critica a concepção liberal de democracia justamente por suas pretensões universalizantes e moralizantes. Trata-se, segundo ela, de uma teoria política “essencialista”² que pretende negar a especificidade do “político” que seria justamente a dimensão de conflitos insolúveis entre projetos de comunidade incomensuráveis. Isso, no entanto, não faz com que seu pensamento político recaia na hiperfragmentação social pós-moderna. Se, por um lado, ela nega que haja uma essência em torno da qual a sociedade deve ser unificada, por outro, ela reconhece que essa unidade, ao mesmo tempo que impossível em última instância, é necessária e é sempre buscada de forma a produzir um universal, mesmo que precário e posto em constante desafio. Nas palavras de seu marido e parceiro na importante obra conjunta *Hegemonia e estratégia socialista*, Ernesto Laclau, pode-se dizer que a *sociedade* é marcada por ser uma realidade cujo total fechamento e conseqüente objetividade é impossível. Contudo, mesmo impossível, esse fechamento e essa objetividade são igualmente necessários, de forma que as práticas sociais consistiriam na busca da interrupção dessa contingência em prol da formação de um todo homogêneo e estável (LACLAU, 2000, p.104-5).

Para Laclau e Mouffe, portanto, a dimensão social da pretensão à universalidade, isto é, de pretensão à sociedade, é fundamental. Nesse sentido, há uma aproximação entre a forma que vislumbram as práticas sociais e a forma como Dworkin vislumbra especificamente o Direito – que não é tema direto das reflexões dos primeiros autores. A dimensão moral do Direito como Integridade se aproxima da dimensão da *hegemonia política* com uma distinção importante. Enquanto vista como dimensão moral – não só em Dworkin, mas também em Habermas e Rawls, igualmente criticados diretamente nos escritos de Mouffe – ela aparece como ponto de *mediação*, isto é, pressupondo uma unidade prévia desintegrada a ser reconstruída.

Já quando vista do ponto de vista de uma construção hegemônica, ela aparece como ponto de *articulação*, ou seja, ponto de junção de *elementos* num todo significativo, cuja unidade, porém, é *artificial*, e não busca a reconstrução de um todo anterior que esteja meramente fragmentado. Não se trata de realizar buscas, como sugere Dworkin, em uma teia inconsútil: trata-se de costurar essa teia mesmo. Nesse ponto, contudo, estar-se-ia mais próximo da noção de hegemonia do que da noção dworkiniana de integridade, ou de uma aproximação entre ambas: o Direito, enquanto prática social

² Isto é, que entende que a sociedade e os agentes sociais apresentam uma essência própria, única e positiva, que determina sua consciência e teleologia.

específica, exigiria a integridade, mas, num contexto anti-essencialista, essa seria uma integridade hegemônica, liberal ou não.

Tendo isso em vista, a visão de Mouffe e Laclau é, em certo sentido, uma construção que visa se contrapor tanto ao liberalismo e, conseqüentemente, à hermenêutica moral dworkiniana, quanto ao pluralismo pós-moderno. Sendo assim, essa poderia ser uma “terceira via” para a compreensão do Direito, que não sobrevalorizasse nem a dimensão social da convergência, nem a da divergência. Analisemos, portanto, essa possibilidade mais a fundo.

2. Chantal Mouffe e uma democracia liberal livre do racionalismo e universalismo

Conforme salienta Mouffe, recentemente, liberais como Rawls e Dworkin procuraram explicar a neutralidade liberal tendo como base não o formalismo aberto a qualquer conteúdo, mas uma forma de consenso mais profunda, que seria um consenso moral sobre suas instituições básicas. O objetivo almejado é prover à fundamentação política um consenso moral, mesmo que mínimo. O “liberalismo político” de Rawls, por exemplo, objetiva definir um núcleo moral que especifica em que termos as pessoas com diferentes concepções sobre a boa vida podem conviver numa associação política que respeita o fato do pluralismo e a existência de desacordos éticos e religiosos. Tendo em vista que, nesse caso, haveria neutralidade perante as diferentes e controversas visões sobre a vida boa, ele acredita que esse tipo de liberalismo poderia ditar os princípios que deveriam ser aceitos por todos os membros da comunidade política apesar de suas diferenças (MOUFFE, 2009. p.23).

Esse não é o caso unicamente de Rawls e seus princípios de justiça a serem aplicados às instituições básicas da comunidade política. A busca desse núcleo moral mínimo é também a base dos princípios do procedimentalismo democrático de Habermas e da teoria política e jurídica de Dworkin. É por isso que Rawls insistia inicialmente na sua contribuição à filosofia moral e não à filosofia política, assim como Dworkin (2006a) alega que a aplicação da sua teoria jurídica à interpretação das normas constitucionais resultará não numa leitura política, mas numa leitura moral: o que ela busca é efetivar esse conjunto de princípios de convivência e não a vontade política de determinado grupo.

No entanto, Mouffe aponta sérios problemas nessas concepções, incluindo a do próprio Dworkin, analisada no tópico anterior. Tendo como ponto de partida para a sua

crítica a teoria de Rawls, a autora destaca que a distinção feita por Rawls entre um pluralismo simples e um pluralismo razoável previne que o consenso sobre a justiça seja feito pelo compromisso com doutrinas “não razoáveis”, isto é, doutrinas que poderiam se opor aos princípios básicos da moralidade política. Mas o que Rawls quer fazer parecer uma exigência moral, ela argumenta, é na realidade uma decisão política. Se as pessoas razoáveis são “aquelas que tomam consciência de suas capacidades morais em grau suficiente para serem cidadãos livres e iguais num regime constitucional, e aquelas com o persistente desejo de honrar termos justos de cooperação e se tornarem membros da sociedade plenamente cooperativos” (RAWLS *apud* MOUFFE) isso não seria uma maneira indireta de dizer que razoáveis são as pessoas que aceitam os fundamentos do liberalismo? (MOUFFE, 2009, p. 24)

Ou seja, continua Mouffe, o que Rawls está realmente indicando com essa distinção é que não pode haver pluralismo quando os princípios da associação política estão em jogo e, por conseguinte, concepções que rejeitam os princípios de associação política do liberalismo precisam ser de início excluídas. E ela conclui seu raciocínio ressaltando que não tem nenhuma querela com relação a isso, mas apenas com o fato de que essa exigência seja expressa como uma requisição moral, quando, na verdade, seria uma decisão política (*ibidem*, p. 25). Afinal, para Mouffe, concepções como essa de Rawls não garantiriam os princípios democrático-liberais, mas, pelo contrário, os colocariam em risco: ao tratarem a articulação entre a linhagem democrática da participação política de todos e a linhagem liberal de defesa de direitos como uma consequência lógica de um raciocínio moral, acabam por negligenciar que tal articulação é uma tarefa política a ser sempre realimentada contra seus opositores.

A distinção entre pluralismo simples e razoável em Rawls, seria assim, segundo Mouffe, uma forma de oferecer a imagem de uma sociedade bem-ordenada – com base num acordo racional sobre a justiça – que aparece sem antagonismos, violência, poder e repressão, mas não pela inexistência desses conflitos, e sim pelo estratagema tê-los tornado invisíveis. Graças a essa prestidigitação, ela continua, “racionalidade e moralidade proporcionam a chave para resolver o paradoxo do liberalismo: como eliminar os adversários permanecendo neutro” (*Ibidem*, p. 31).

Mouffe acusa esse liberalismo de apresentar uma filosofia política que não é mais do que uma moralidade pública, destinada a regular a estrutura básica da sociedade. Em outras palavras, tal liberalismo não apresentaria qualquer diferença substantiva entre

filosofia moral e filosofia política, ficando a diferença entre elas restrita ao seu campo de aplicação. Por exemplo, ela destaca, isso é claro quando Rawls afirma que “a distinção entre concepções políticas de justiça e outras concepções morais é uma questão de âmbito, ou seja, da gama de sujeitos a que uma concepção se aplica” (RAWLS *apud* MOUFFE, 1996, p. 151).

O problema que disso resulta, ela continua, é que, Rawls,

não conseguindo distinguir corretamente o discurso moral do discurso político e utilizando um tipo de raciocínio específico do discurso moral, é incapaz de reconhecer a natureza do político. Os conflitos, os antagonismos, as relações de poder, desaparecem e o campo da política é reduzido a um processo racional de negociação entre interesses privados, sujeitos aos limites impostos pela moralidade. Trata-se, evidentemente, de uma típica visão liberal de uma pluralidade de interesses, que pode ser regulada sem necessidade de um nível superior de tomada de decisão política; a questão da soberania é evitada. Por essa razão, Rawls acredita ser possível encontrar uma solução racional para o problema da justiça, estabelecendo dessa forma um indiscutível e “publicamente reconhecido ponto de vista a partir do qual todos os cidadãos podem apreciar em conjunto se as suas instituições políticas são ou não justas”. Contra esta negação racionalista do político é útil lembrar, com Carl Schmitt, que o traço definidor da política é a luta e que “existem sempre agrupamentos humanos concretos que lutam contra outros agrupamentos humanos concretos em nome da justiça, da humanidade, da ordem ou da paz”. Por isso haverá sempre uma discussão acerca da natureza da justiça e nenhum acordo final poderá ser alguma vez atingido. (*Ibidem*, p. 151-152).

Portanto, a crítica de Mouffe ao liberalismo reside na negligência dos liberais para com a dimensão do que ela chama de “o político”. Sendo mais preciso, o que o liberalismo ignora, diz ela, é “o político” enquanto dimensão de antagonismo constitutiva das sociedades humanas, em contraponto a “a política” que seria o conjunto de práticas e instituições por meio das quais é criada determinada ordem, organizando a coexistência humana no contexto de uma coletividade derivada do político (MOUFFE, 2007, p. 16).

Embora a política esteja de alguma forma presente na teoria de Rawls, ela está reduzida, segundo Mouffe, à “política de interesses”. O objetivo de sua teoria de justiça é regular essa busca de interesses estabelecendo regras neutras e unânimes. Para Rawls, já que sua concepção não é puramente instrumentalista, tais regras precisam ter um caráter moral, pois deveriam existir limites morais impostos à busca do interesse próprio. Mas entre o seu “razoável” e o seu “racional”, destaca a autora, não sobra espaço para político propriamente dito. Mesmo que Rawls, ao longo de seus escritos, tenha se inclinado a sustentar sua teoria como uma teoria política e não moral, o problema reside, diz ela, em, desde o início, ele ter feito uso de um discurso moral cujo efeito quando aplicado ao

campo da política é, conforme visto, o de reduzi-la a um processo de negociação racional entre sujeitos privados, condicionados por limites morais (MOUFFE, 1996, p. 70-71).

Mouffe cita então Carl Schmitt para destacar como fica clara em Rawls a crítica schmittiana ao liberalismo, pois, como em outros liberais, em Rawls os conceitos do liberalismo também se movimentam entre a ética e a economia e, a partir dessa polaridade, tentam aniquilar o político como um domínio de poder conquistador e de repressão. Pensar a política nos termos de uma linguagem moral, como faz Rawls, conclui Mouffe, leva necessariamente a negligenciar o papel desempenhado pelo conflito e o poder. Essa política de interesses rebaixaria a política que, num sentido mais profundo, deveria estar voltada para a dimensão pública da ação que é diferente da dimensão privada por envolver a disputa entre possíveis identidades coletivas diferentes e a ordenação simbólica das relações sociais em torno de um, dentre muitos, “regimes”, no sentido grego de *politeia*. Na questão moral “o que nós devemos fazer?”, ela completa, o “nós” não é um dado, mas sim um problema, e, no que diz respeito à ação pública, um problema propriamente político que os liberais não conseguiriam resolver satisfatoriamente (*Ibidem*, p. 71-73).

O problema é que, embora a democracia liberal vise criar um “nós”, construindo assim uma comunidade política, nunca será possível alcançar seu sonho de uma comunidade política completamente abrangente, pois, como destaca Mouffe citando Schmitt, construir um “nós” demanda distinguir um “eles” e isso significa estabelecer uma fronteira, definir um inimigo. Dessa forma, existirá sempre um “elemento externo constitutivo” permanente, como demonstrou Derrida, um elemento externo à sociedade que torna possível a sua existência (*Ibidem*, p.153). Assim, o desejo racionalista de uma comunicação sem distorções, amplamente inclusiva, como no ideal deliberativo de Habermas, e de uma unidade social baseada num consenso racional da comunidade política como um todo, como no liberalismo de Rawls, seriam profundamente antipolíticos. (*ibidem*, p. 154).

Mas outras críticas contemporâneas ao universalismo e racionalidade liberais tampouco satisfazem Mouffe. A crítica pós-moderna ao racionalismo e universalismo liberais, por exemplo, também não é aceita pela autora. Nesse caso, um pluralismo desenfreado, que enfatiza a heterogeneidade e incomensurabilidade, valorizando todas as diferenças, se mostra incapaz de lidar com diferenças que são construídas como relações de subordinação. Esse pluralismo, segundo ela, também deixa escapar a dimensão do

político, pois relações de poder e antagonismos são apagadas. Promovem, como no caso do liberalismo, a ilusão de um pluralismo sem antagonismos. Mesmo que constitua uma visão profundamente crítica do liberalismo, o pluralismo extremo do pós-modernismo, ao negar qualquer esforço na definição de um “nós”, uma identidade coletiva capaz de articular as demandas contra a subordinação, partilha com o liberalismo sua negligência para com a dimensão do político, tão cara à autora (MOUFFE, 2009, p. 20).

Outra crítica ao racionalismo e universalismo provém do pragmatismo. Mas Mouffe faz questão de destacar que, nesse caso, há uma confusão quando a negação do racionalismo desemboca no rechaço à utilidade de qualquer tipo de reflexão filosófica. Qualquer concepção de democracia política, ela argumenta, mesmo uma tão anti-filosófica quanto a de Richard Rorty e daqueles influenciados por seu pragmatismo implicaria, necessariamente, uma compreensão da natureza da política e também privilegiar um dos vários sentidos de um conceito tão discutido como o de democracia, demandando, por conseguinte, questões à filosofia política. Afinal, na política não existiria um território neutro, que não foi contaminado pela filosofia, do qual seja possível falar contra ela (MOUFFE, 1998, p. 24).

O que deve ser almejado numa democracia moderna, argumenta a autora, é “a criação política de uma unidade de *identificação* comum com uma determinada interpretação dos seus princípios políticos e uma compreensão específica da cidadania”. Para isso, a filosofia política desempenharia papel importante, não ao decidir o *verdadeiro* significado de noções como justiça, igualdade ou liberdade, mas ao propor diferentes *interpretações* dessas noções, criando, dessa forma, um conjunto de linguagens diversas e controversas que fundamentam uma gama de identidades políticas, com diferentes percepções do papel dos cidadãos e do tipo de comunidade que se deseja construir (MOUFFE, 1996, p. 154-155).

Seu projeto é assim, fazer reconhecer que um regime democrático-liberal, se tem de ser agnóstico em termos de moral e religião, não poderá sê-lo no que diz respeito aos valores políticos, pois precisa afirmar os princípios que constituem sua especificidade enquanto associação política, ou seja, os princípios políticos da liberdade e igualdade (*ibidem*, p. 68). O que partilharíamos e que nos faria concidadãos num regime democrático-liberal seria assim, segundo ela, não uma ideia substantiva de bem, como propõem os autores vinculados a correntes comunitaristas, mas um conjunto de princípios específicos dessa tradição. Novamente: os princípios da liberdade e da

igualdade para todos. De acordo com a autora, esses princípios são o que poderíamos chamar, seguindo Wittgenstein, de uma “gramática” da conduta política. Ser um cidadão, ela conclui, seria reconhecer a autoridade desses princípios e das regras que os incorporam, usando-os como informadores das opiniões e ações políticas (MOUFFE, 1996, p. 90).

Estar associado nos termos do reconhecimento desses princípios, ela continua, é o significado de cidadania que quer propor. Sua consequência é não encarar a cidadania como um estatuto legal, mas como uma forma de identidade política: algo que deverá ser construído, e não empiricamente dado. Como sempre haverá interpretações concorrentes desses princípios, ela finaliza, haverá sempre interpretações concorrentes da cidadania democrática. Assim, ela espera cumprir o ideal de conceber uma associação política que, mesmo sem postular a ideia de um bem comum substantivo, implique a ideia de comunalidade, a existência de um ético-político que cria uma ligação entre os participantes da associação, permitindo se falar em uma “comunidade” política, ainda que não em no sentido mais forte do termo (*Ibidem*, p. 90-91).

3. As sutilezas da diferença do liberalismo de Chantal Mouffe

Interessante notar que depois de tecer duras críticas ao liberalismo, a proposta política de Mouffe acaba sendo muito próxima das propostas liberais. Não deixa de ser construir um arcabouço de princípios capazes de regular as disputas entre os membros de uma comunidade política que compartilha esses princípios como sua substância de identificação comunitária. Sua importante definição de uma disputa política “agonista”, como forma de “domesticação” da inevitável dimensão antagônica dos conflitos inextrincáveis da sociedade, também é sintomática dessa aproximação.

Diz ela que, enquanto o antagonismo constitui uma relação nós/eles na qual as partes são inimigas que não compartilham nenhuma base comum, o agonismo estabelecerá uma relação nós/eles na qual as partes em conflito, mesmo admitindo não existir solução racional para seu conflito, reconheceriam a legitimidade de seus oponentes. Isso significaria, continua ela, que, mesmo em conflito, essas partes da relação agonística se perceberiam como pertencentes à mesma associação política e ao mesmo espaço simbólico comum dentro do qual tem lugar o seu conflito. Nesse contexto, ganharia destaque a figura do “adversário” em detrimento do inimigo. O modelo adversarial se apresentaria assim, segundo ela, como constitutivo da democracia

porque permitiria a política democrática transformar os antagonismos em agonismos. Com isso, a dimensão antagônica se mantém presente, mas se desenvolve sob condições reguladas por um conjunto de procedimentos democráticos aceitos pelos adversários (MOUFFE, 2007, p.27-28).

Sem dúvida, trata-se de um projeto próximo ao de Rawls, Dworkin e mesmo, como depreendido do fim do parágrafo anterior, de Habermas. Por outro lado, um projeto distante dos críticos mais contumazes do liberalismo, seja na corrente pós-moderna, seja na comunitarista. Mais ainda, muito distante do teórico de quem extrai muitas de suas críticas ao liberalismo, mas com o qual não compartilha qualquer de suas conclusões: Carl Schmitt. Inclusive, questionando a concepção schmittiana de democracia, ela argumenta que sua faceta potencialmente autoritária reside na necessidade de requerer uma homogeneidade substancial em sua natureza, sem dar espaço ao pluralismo. Concordando que a homogeneidade é importante para a formação da comunidade política, ela, por sua vez, insiste que essa homogeneidade poderia ser interpretada como sendo constituída pelo acordo quanto a certos princípios políticos. Assim, “seria a identificação com esses princípios que proporcionaria a substância comum exigida pela cidadania democrática” (MOUFFE, 1996, p. 173).

Certamente, no projeto de Mouffe não encontrariam espaço concepções liberais estritamente individualistas, que não reservam lugar para uma dimensão comunitária, como o ultraliberalismo de libertários como Robert Nozick e Friederich Hayek. Mas seria o projeto de Mouffe tão diferente assim do dos liberais que critica diretamente, mas que incluem entre suas preocupações a unidade da comunidade liberal em torno de alguns princípios, com é o caso de Rawls e seus princípios de justiça, de Habermas e seus procedimentos de deliberação racional, e de Dworkin e sua explicitamente nomeada “comunidade de princípios”?

Conforme visto, apesar da proximidade de objetivos, há certa distância separando Mouffe de Rawls, pois os princípios em torno dos quais Mouffe pretende reunir a comunidade política não são os que seriam aceitos por quaisquer sujeitos racionais que poderiam representar a sociedade como um todo, reunidos numa situação hipotética ideal. São apenas princípios oriundos de uma tradição política específica – e que só encontram valor dentro dela sem, contudo, que isso diminua sua importância – e com os quais os membros da comunidade terão uma identificação mais afetiva do que racional.

Cumprido destacar que o próprio Rawls, como admitido por Mouffe, ao longo de sua obra tratou de dar cores mais contextualistas à sua teoria da justiça, fazendo com que o acordo sobre seus princípios de justiça derivasse menos de sujeitos universais do que de sujeitos oriundos de determinada cultura política. Mesmo assim, a adesão aos princípios em Rawls é mais racionalista do que em Mouffe e seus princípios de justiça são mais concretos, situando-se como uma leitura específica dos ditames liberais de igualdade e liberdade, e não apenas a aceitação de suas versões mais abstratas, como requer o projeto de Mouffe.

Quanto a Habermas, é possível traçar semelhanças entre o projeto de Mouffe e sua noção de “patriotismo constitucional”, que almeja justamente criar um substrato de identificação da comunidade política que não seja uma noção de bem comum substantiva, mas sim seus princípios de organização política. No entanto, como no “razoável” de Rawls, na “razão comunicativa” de Habermas há uma forte distinção entre o “mero acordo” e o “consenso racional”. Na verdade, seria isso que fundamentaria em ambos os casos a legitimidade de uma democracia deliberativa. O que ambos almejam é circunscrever um domínio que não esteja sujeito ao pluralismo de valores e no qual o consenso sem exclusão pode ser alcançado (MOUFFE, 2009, p. 86-90). E isso seria diferente do acordo sempre temporário e precário estabelecido em torno de valores – e não meros procedimentos – do projeto político proposto por Mouffe de uma *democracia radical* – já que permissiva ao pluralismo mesmo no nível de formação da identidade coletiva da comunidade política.

Já no que diz respeito a Dworkin, as críticas de Mouffe se concentram em ele não ter rompido com o racionalismo-universalismo, só sendo capaz de pensar o aspecto ético da política em termos de uma aplicação dos princípios de uma moral universal a esse campo. Como Rawls, Dworkin também se mostra ambíguo quanto ao que pertenceria à esfera da filosofia política e a da filosofia moral. Por isso Mouffe o critica por oferecer sob uma capa de filosofia política algo que, na realidade, é uma moralidade pública, isto é, algo da ordem da filosofia moral (MOUFFE, 1996, p. 169). Isso permitiria a Dworkin, segundo ela, defender a supremacia de um Judiciário independente, apresentado como o intérprete da moralidade política da comunidade. Assim, questões fundamentais para a comunidade política, dizendo respeito, por exemplo, aos campos do desemprego, da educação, da censura, da liberdade de associação, e assim por diante, seriam mais bem

resolvidas por juizes, contando que eles interpretassem a Constituição tendo como base o princípio da igualdade política (MOUFFE, 2009, p. 116).

De fato, para Dworkin, questões sobre censura e liberdade de associação não deveriam ser deixadas à mercê de uma política formulada simplesmente por regras majoritárias. Já no caso de políticas de geração de emprego ou de ampliação da educação, conforme visto na diferenciação que Dworkin faz entre argumentos de princípio e argumentos de política, isso não seria tão claro, o que faz com que a crítica de Mouffe não seja inteiramente correta. Interessante notar, no entanto, que, nos casos que seriam decididos pelo Judiciário, a decisão seria justamente interpretando a Constituição tendo como base o princípio da igualdade, isto é, concretizando o projeto de Mouffe de compromisso com os princípios abstratos da igualdade e liberdade que permitem o pluralismo pela diversidade, justamente, de suas interpretações.

A crítica poderia progredir se essa interpretação fosse a imposição de um padrão metafísico externo aos conflitos da comunidade, ou a imposição de uma elite demiúrgica afastada da cultura política local. Mas é exatamente isso que o compromisso com a integridade no Direito visa evitar, já que interpreta a cultura institucional local,³ baseando-se em suas decisões políticas pretéritas, atento, no entanto, às mudanças de paradigma da sociedade e à capacidade de reflexão crítica dos seus cidadãos. E quando Dworkin (2006a, p. 17) admite que as decisões políticas do passado, ao serem trazidas à tona para a fundamentação de um todo coerente no presente, podem ser interpretadas diferentemente pelos juizes que devem, assim, decidir com base em suas próprias convicções qual dessas interpretações seria a que mais honraria a história institucional da comunidade de princípios em que está inserido, o Direito como Integridade e a leitura moral da Constituição propostos por Dworkin parecem ainda mais próximos do ideal democrático de Mouffe, em que diversas forças políticas tentam fazer prevalecer sua própria interpretação dos princípios da igualdade e liberdade.

São justamente esses dois metaprincípios, igualdade e liberdade, que organizam o pensamento de Dworkin, como é possível depreender de duas de suas obras mais importantes: *A virtude soberana: a teoria e a prática da Igualdade* e *O direito da Liberdade: a leitura moral da Constituição norte-americana*. Inclusive, se Mouffe critica o liberalismo político de Rawls por tentar “formular uma lista definitiva de direitos,

³ “Defendo, aqui, uma interpretação de nossa própria cultura política, e não uma moral política abstrata e atemporal”, diz Dworkin textualmente em *O Império do Direito* (2003, p. 260).

princípios e acordos institucionais inatacáveis e que constituam a base de um consenso simultaneamente moral e neutro” (MOUFFE, 1996, p 184), vale lembrar que Dworkin, encarando o Direito como um conceito interpretativo e não taxonômico, ressalta que a ideia de pensar nele como num conjunto de proposições discretas, sejam regras ou princípios, possíveis de serem particularizadas e contadas não passa de uma ficção escolástica (DWORKIN, 2006b, p. 4).

Sendo assim, apesar das críticas da autora, o liberalismo de Dworkin parece ser, na verdade, o mais próximo de concretizar a teoria política proposta por Mouffe. Aparentemente, portanto, Mouffe e Dworkin concordam com qual deve ser a forma de associação política de uma comunidade liberal-democrática: deve ser uma associação que, além de não perder sua dimensão de identidade coletiva em extremos de pluralismo e individualismo, não se sustenta em meras formalidades, regras ou procedimentos, nem impõe aos associados uma noção substantiva de bem-comum, mas sim uma associação em torno de princípios. Também concordam com quais devem ser, em última instância, esses princípios – ético-políticos, na linguagem de Mouffe, ou de moralidade política, na linguagem de Dworkin – isto é, a igualdade e a liberdade. Da mesma forma, acreditam que esses princípios devem ser tomados em chave interpretativa, não resultando assim, numa lista discreta e fechada de outros subprincípios, regras e procedimentos. Por fim, também concordam que uma perspectiva pragmatista falha por propor a abstenção da reflexão teórica num campo do qual ela não pode ser extirpada por estar a ele conectada desde sua origem.

De fato, Dworkin e Mouffe falam praticamente dos mesmos ideais políticos, embasados em visões semelhantes sobre o que significa a associação política, e estão muito próximos no que almejam para uma sociedade democrática e plural, diferindo principalmente no que tange à linguagem utilizada. Mas esse ponto não é tão subalterno. É interessante notar como um mesmo universo é tratado por Mouffe como um conjunto de princípios ético-políticos e por Dworkin como um conjunto de princípios de moralidade política. Mouffe assim os trata para que não percam seu liame com sua origem enquanto exigências éticas de um grupo específico que busca impô-las por meio da força, característica inextrincável da política. Já em Dworkin, a possibilidade de uma conciliação moral última acaba sempre se fazendo presente num horizonte distante, mas que deve ser alcançado: pode e deve haver uma dimensão de concretização de uma moral universal e não apenas da afirmação de éticas específicas e de igual estatura, sempre em

conflito. Como nos demais liberais, o objetivo é romper a ligação entre seus princípios morais e preferências particulares de grupos políticos, mantendo a diferença entre um consenso sobre o bem e as disputas sobre o bom.

É por isso que, apesar da abertura dada por seu viés interpretativo, existe sempre na teoria de Dworkin um horizonte holístico de conciliação e completude, seja na teia inconsútil de sua rede de princípios, seja na eterna possibilidade de uma única resposta correta para os casos jurídicos difíceis, seja na crença na existência de verdades objetivas sobre questões de valor (DWORKIN, 2011, p.7), seja em sua crítica à concepção de Isaiah Berlin de que igualdade e liberdade são ideais inconciliáveis e mutuamente excludentes, quando alega que devem ser buscadas concepções de igualdade e liberdade que não mitiguem uma à outra (*Idem*, 2006, p. 105-116). A crítica de Mouffe à negligência dos liberais para com a dimensão do político, nesse sentido, é aplicável a Dworkin.

É por isso que a política em Dworkin, em especial a política feita pelo Judiciário, mas não apenas ela, visa construir um todo moralmente íntegro. A integridade buscada na política de Mouffe é de outra natureza, não moral, mas política. É a integridade de um bloco, mas de um bloco-histórico, isto é, precário e transitório, cimentado por uma articulação hegemônica. O vocabulário vem de Gramsci e de uma tradição de reflexão focada no conflito e antagonismo e não na paz perpétua. Mas mesmo em Gramsci, a possibilidade de conciliação final ainda se fazia presente, pois a sociedade possuía uma essência, que era a estrutura de seu modo de produção, que poderia ser superado em direção a uma sociedade livre dos antagonismos que, nesse caso, em última instância eram sempre derivados de antagonismos de classe e que, inexistindo as classes sociais, também deixariam de existir. No caso de Mouffe, com suas filiações intelectuais, para além de Gramsci, pós-estruturalistas e anti-essencialistas, o bloco-histórico é o máximo de conciliação possível, fruto de uma hegemonia sempre reversível.

Com sua concepção de hegemonia enquanto “direção intelectual e moral” da sociedade, Gramsci foi, dentro da tradição marxista, o autor em que a categoria adquiriu sua maior importância (LACLAU & MOUFFE, 2006, p. 100-1). Mas se em Gramsci a categoria foi levada mais longe do que em outros autores, nem por isso ela foi levada às últimas conseqüências e adquiriu a importância para a análise política que veio a ter posteriormente nos escritos de Laclau e Mouffe.

Mesmo dando grande importância à política, chegando a ser reconhecido na tradição marxista (de forma pejorativa, inclusive) como um “teórico da superestrutura”, Gramsci não abandonou resquícios últimos de “essencialismo” comuns à tradição marxista e continuou a creditar à base econômica importância fundamental e, conseqüentemente, a tomar o proletariado como o agente social revolucionário privilegiado, capaz de dar fim à ordem capitalista e instituir projeto emancipatório próprio. Se Gramsci chega a falar em “vontade coletiva” em vez de classe social, não chega, contudo, a desentranhar uma coisa da outra.

Porque, para Gramsci, mesmo se os diversos elementos sociais têm uma identidade tão somente relacional, obtida através da ação de práticas articulatórias, é necessário que haja sempre *um* princípio unificante em toda formação hegemônica, e este deve ser referido a uma classe fundamental. Com isso vemos que há dois princípios da ordem social – a unidade do princípio unificante e seu caráter necessário de classe – que não são resultado contingente da luta hegemônica, mas o marco estrutural necessário dentro do qual toda luta hegemônica tem lugar. Isto é, que a hegemonia da classe não é inteiramente prática e resultante da luta, mas sim que tem sua última instância em um fenômeno ontológico. A infraestrutura não garante à classe operária sua vitória, já que esta depende de sua capacidade de liderança hegemônica; contudo a uma falha na hegemonia proletária só pode corresponder uma reconstituição da hegemonia burguesa. A luta política segue sendo, finalmente, um jogo de soma-zero entre as classes. Este é o último núcleo essencialista que continua presente no pensamento de Gramsci e que lhe impõe um limite à lógica desconstrutiva da hegemonia. Porém, afirmar que a hegemonia deve sempre responder a uma classe econômica fundamental não é apenas voltar a afirmar a determinação em última instância pela economia; é também afirmar que, na medida que esta última constitui um limite intransponível às possibilidades de recomposição hegemônica da sociedade, a lógica de constituição do espaço econômico não é ela mesma o resultado da intervenção de práticas hegemônicas (LACLAU & MOUFFE, 2006, p.103-4).

É por isso que, em Laclau e Mouffe, a *hegemonia* aparece de forma radicalizada. Dentro da negação que propõem de qualquer essencialismo, toda identidade social passa a ser relacional e discursivamente constituída, adquirindo a dimensão política e, conseqüentemente, a categoria *hegemonia*, ainda maior importância do que em Gramsci. Situando-se num “pós-marxismo”, os autores não deixam de fazer referência ao marxismo por meio dessa categoria; porém tampouco se intimidam em ir além dessa tradição e assimilar traços de outras linhas teóricas, como o desconstrutivismo de Derrida, a lingüística de Saussure e a teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein. É assim que a categoria assume para eles posição central como ferramenta de análise

política. Detenhamos-nos um pouco mais, portanto, na noção de hegemonia desenvolvida por Laclau e Mouffe.

4. Hegemonia e jurisdição: uma nova perspectiva para a compreensão do fenômeno jurídico

Para Laclau e Mouffe, como proposto por Saussure e Wittgenstein, toda identidade seria *relacional* e não *referencial*, isto é, só adquiriria sentido em sua comparação e diferenciação frente a outros elementos do sistema a que pertence, e não em sua referência a objetos um por um. Por exemplo, a palavra “pai” só adquiriria seu significado porque também existem as palavras “mãe”, “filho”, etc. (SAUSSURE *apud* LACLAU & MOUFFE, 2000, p.123). Assim, a identidade da classe operária, por exemplo, tão importante para a tradição marxista, não representaria qualquer essência da sociedade, mas seria, na verdade, construída face ao capitalismo da mesma forma que outras tantas identidades socialmente antagonizadas, como das mulheres frente ao patriarcado e dos negros em face de um regime de *apartheid*, que assim, poderiam assumir a mesma função revolucionária da primeira.

Igualmente, seguindo agora Derrida, toda identidade, para os autores, seria também constituída negativamente, realizada pela negação de seu *exterior constitutivo*. Isto é, a identidade não possuiria positividade própria, sendo determinada em termos da negação de exterior constitutivo que, contudo, sendo ao mesmo tempo que exterior, constitutivo, não deixaria de se fazer presente por meio de *vestígios*. Isso implica que uma identidade seria constituída sempre sobre a base de excluir algo e de estabelecer uma violenta hierarquia entre os pólos resultantes (LACLAU, 2000, p.49). Mas como essa exclusão nunca pode ser absoluta sob o risco de desconstituir a própria identidade (para Derrida trata-se mais de um *rasura* da identidade avessa do que propriamente de sua exclusão) subsiste sua eterna possibilidade de subversão, o que localizaria qualquer decisão num terreno de contingência e de *indecidibilidade* em última instância.

Portanto, novamente, da mesma forma que constituiria a identidade da classe operária seu antagonismo perante o sistema de exploração capitalista, pode-se considerar que constituiria a identidade feminista seu antagonismo frente ao patriarcado, que constituiria a identidade de movimentos ecológicos seu antagonismo frente a agentes de deterioração ambiental, que constituiria a identidade de movimentos anti-racistas seu antagonismo ao racismo e assim sucessivamente. E como, em princípio, as demandas por

emancipação de qualquer desses grupos não necessariamente implicam a demanda por emancipação dos demais, rejeita-se a noção de *emancipação* que a vincula à emancipação da sociedade como um todo e de um só golpe, num movimento histórico definitivo, como, por exemplo, a instituição do comunismo. Por conseguinte, só restaria possível adotar uma visão que diga respeito a *emancipações*, com ênfase no plural.

O que se observaria nos dias de hoje é, portanto, o descortinar de cada vez mais antagonismos sociais não necessariamente vinculados à noção de classes. Logo, manter a classe social como agente privilegiado de emancipação da sociedade, significaria essencializar num antagonismo específico uma sociedade fortemente caracterizada por antagonismos que vão muito além desse. Não que outros antagonismos, como os citados acima, não representem igualmente particularidades. Mas isso sempre ocorrerá se não for dedicado a um agente social específico, devido à sua essência constitutiva, o papel de porta-voz da sociedade como um todo. Afinal, negar o essencialismo e a identidade positiva e objetiva dos sujeitos sociais implica negar a existência desse porta-voz. Não se busca aqui a mera substituição de um agente histórico ontologicamente privilegiado por outro. Nega-se a existência desse tipo de agente mesmo.

Porém, conforme foi visto, a sociedade continua necessária como plenitude. Como conciliar a especificidade dos antagonismos sociais plurais da sociedade contemporânea com a constituição de um universal capaz de lhe garantir coerência? É exatamente esse o papel desempenhado pela *hegemonia*. Nas palavras de Laclau e Mouffe:

Os atores sociais ocupam posições diferenciais no interior daqueles discursos que constituem o tecido social. Em tal sentido tais posições são, estritamente falando, particularidades. Por outro lado, há antagonismos sociais que criam fronteiras internas à sociedade. A respeito das forças opressivas, por exemplo, um conjunto de particularidades estabelece entre si relações de equivalência. Resulta necessário, de qualquer forma, representar a totalidade desta cadeia para além do particularismo diferencial dos elos equivalentes. Quais são esses meios de representação? Como afirmamos, esses meios de representação só podem consistir numa particularidade cujo corpo se divide, dado que, sem cessar de ser particular, ela transforma a seu corpo na representação de uma universalidade que o transcende – a da cadeia de equivalências. Esta relação, pela qual uma certa particularidade assume a representação de uma universalidade inteiramente incomensurável à particularidade em questão, é o que chamamos uma *relação hegemônica*. Como resultado, a universalidade é uma universalidade *contaminada*: (1) ela não pode escapar a essa tensão irresolúvel entre universalidade e particularidade e; (2) sua função de universalidade hegemônica não está nunca definitivamente adquirida, mas é, pelo contrário, sempre reversível (LACLAU; MOUFFE, 2006, p. 13-4).

É sabido que a categoria hegemonia em Gramsci surge justamente como possibilidade de a classe operária transcender seus interesses corporativos e se apresentar como classe dirigente. O que acontece é que esse ponto agora se radicalizaria com a multiplicidade de agentes, além das classes sociais, capazes de desempenhar esse papel de grupo dirigente. Caberia assim a qualquer antagonismo social apresentar-se como porta-voz de demandas universais e agregar interesses de antagonismos outros, isto é, obter hegemonia. Se por um lado isso pulverizaria a identidade do sujeito revolucionário, por outro abriria inumeráveis *fronts* de batalha possíveis à *guerra de posição*⁴ destacada por Gramsci, que assim, também se radicaliza em Laclau e Mouffe, e abre espaço para a defesa, pelos autores, de um projeto de *democracia radical*, que, conforme é possível depreender dos ensinamentos de Mouffe no tópico anterior, consistiria exatamente em manter continuamente abertos tais *fronts*. Usando as palavras do próprio Laclau, pode-se dizer que

A noção de Gramsci de “guerra de posição” expressa exatamente isso: a transição de uma classe corporativa a uma hegemônica pressupõe não o abandono dos objetivos particulares constitutivos do setor hegemônico, mas a universalização dos mesmos a partir da relação de equivalência que estabelecem com outros setores subordinados da sociedade (LACLAU, 2004, p.209-10).

E que:

É por conta disso que temos políticas democráticas: uma sucessão de identidades finitas e particulares que tentam assumir tarefas universais que as ultrapassam; mas que, como resultado, nunca são capazes de ocultar inteiramente a distância entre tarefa e identidade, e podem ser sempre substituídas por grupos alternativos. Incompletude e provisoriedade pertencem à essência da democracia (LACLAU, 1996, p.15-6).

Portanto, a realidade contemporânea apresentaria uma situação de multiplicação de antagonismos sociais que podem se apresentar, da mesma forma que se apresentou na

⁴ Gramsci desenvolve a noção de guerra de posição em contraposição à noção de guerra de movimento para diferenciar a estratégia revolucionária que deveria ser seguida de acordo com o nível de desenvolvimento estrutural da sociedade capitalista que se pretende enfrentar. Enquanto num “oriente” de capitalismo pouco desenvolvido como na Rússia seria possível uma guerra de movimento baseada no ataque frontal ao Estado em sentido estrito, num “ocidente” em que a classe dominante também baseia seu domínio no funcionamento do que Althusser veio a chamar de “aparelhos ideológicos de Estado”, como a igreja, a escola, a mídia, etc., caberia ao movimento revolucionário praticar uma guerra de posição tentando tomar as trincheiras em cada uma dessas diversas instâncias nas quais a dominação de classe busca também expressão ideológica, para além de sua expressão repressiva.

tradição marxista o antagonismo de classes, como um antagonismo específico, mas cujo agente antagonizado seria capaz de agregar demandas e interesses advindos de posições subalternas de antagonismos outros e, assim, representar sua particularidade como universalidade. A articulação hegemônica consistiria exatamente em transformar essas demandas particulares em demandas universais. Obviamente, essa transformação seria operada de forma incompleta e precária, já que se encontraria maculada por sua natureza, em última instância, particular e sobredeterminada em sentido por sua natureza, necessariamente, simbólica. Mas essa seria a consequência de abandonar qualquer essencialismo da sociedade: não seria mais possível falar de um reencontro da *sociedade* com si mesma enquanto essência, mas apenas da *hegemonia* de um discurso como forma possível de suturar sua contingência constitutiva. Seria essa sutura precária e mais, ou menos, efêmera, dependendo do caso concreto, que representaria, no pensamento de Laclau e Mouffe, o conceito gramsciano de *bloco-histórico*, isto é, de unidade e estabilidade social temporária em torno de certas idéias e valores (LACLAU & MOUFFE, 2006. p.180).

Com a forte atenção que dedicam à dimensão do simbólico e à retórica, é comum, inclusive, a referência de Laclau e Mouffe em seus escritos, a figuras de linguagem como a metáfora, a metonímia e a sinédoque, quando falam sobre relações hegemônicas. Isso porque a sobredeterminação de sentido metafórica, ao substituir um termo por outro que guarda com o termo original uma relação de similitude ou de analogia, permitiria a transgressão dos limites entre discursos pela lógica da equivalência. Da mesma forma, se a metonímia permite a substituição de um termo por outro que guarda com o original uma relação de contigüidade, como tomando a causa pelo efeito, o recipiente pelo conteúdo e vice-versa, também se estaria diante de uma subversão de sentido capaz de expandir cadeias de significação e transgredir limites postos de identidades sociais. Por fim, com a sinédoque, tipo especial de metonímia na qual a relação entre os termos contíguos implica um dos termos estar contido no outro, substituindo o gênero pela espécie, a parte pelo todo, o singular pelo plural e vice-versa, estar-se-ia diante do movimento privilegiado de uma relação hegemônica, em que parte específica do social, determinado *grupo* que articula certas *demandas* ⁵ assumiria a representação da

⁵ Como a identidade de um grupo já é uma prática articulatória, Laclau concebe como mais básica unidade de análise as demandas que esse grupo articulará de forma a constituir sua identidade (LACLAU, 2006, p.9).

sociedade como um todo,⁶ realizando seu fechamento parcial e precário em torno de um determinado bloco-histórico, de configurações específicas.

Conclusão

Conforme visto ao longo do trabalho, as concepções políticas de Mouffe – cuja ideia de democracia radical é derivada da ontologia social que desenvolveu junto a Laclau em *Hegemonia e estratégia socialista* – apesar de profundamente críticas ao liberalismo, acabam se aproximando fortemente das de Dworkin, liberal confesso. Por conta disso, a concepção de Dworkin sobre o jurídico, corolário de sua concepção política, parece ser a mais próxima do que poderia ser uma concepção de Direito compatível com a sociologia de Laclau e Mouffe, tendo em vista que Laclau e Mouffe não possuem teorizações específicas sobre o Direito.

Tanto Dworkin quanto Laclau e Mouffe reconhecem a natureza simbólica das práticas sociais, como a jurisdição e a cortesia, que Dworkin usa como outro exemplo de prática social interpretativa. Isso retira tais práticas da lógica da necessidade e as insere na lógica da contingência, implicando decisões em terrenos de indecidibilidade, sem implicar, contudo, o reconhecimento de um fluxo irrefreável ressignificações dos elementos da cadeia discursiva que lhe presta inteligibilidade. É esse último ponto que faz tanto Laclau e Mouffe quanto Dworkin rejeitarem concepções que primam pela hiperfragmentação das identidades e práticas sociais, como certas concepções pós-modernas ou pragmatistas. Mesmo assim, a unidade em que tanto Laclau e Mouffe quanto Dworkin apostam não gira em torno de um modelo de regras, nem de procedimentos democráticos específicos, nem de uma lista fechada de supostos direitos humanos universais. Em Laclau e Mouffe, essa unidade se faz possível em torno da hegemonização de uma particularidade como universal. Em Dworkin, em torno de princípios de moralidade pública consagrados pela história institucional da comunidade política.

Mas se são muitas as aproximações que fazem com que o Direito como Integridade tenha mais afinidades com o projeto político de Laclau e Mouffe do que outras concepções de Direito como a positivista, a jusnaturalista, a pragmática ou a

⁶ “Este é o ponto em que a transferência metonímica tem lugar: tal como o ouro tem a dupla função de ser seu próprio valor de uso e de encarnar a forma geral do valor, assim a particularidade concreta de uma instituição ou força social assume a função de representação da universalidade como tal” (LACLAU, 1996, p. 92).

pluralista, é inegável que também existem afastamentos e incompatibilidades entre ele e o pós-estruturalismo dos autores citados. Isso porque os elementos que devem compor o discurso do romance em cadeia do Direito como Integridade são, no fim das contas, elementos frutos mais da *mediação* do que da *articulação*.⁷ Nesse contexto, há sempre uma resposta correta a ser descoberta pela atividade jurisdicional e se os princípios morais da comunidade política flutuam sob a pressão de várias cadeias discursivas que lhes dão diferentes significações, flutuam entre a sua posição correta e outras equivocadas. A teia inconsútil de princípios liberais deve ser a referência inescapável dos juizes, não estando sujeita a instabilidades e aberturas para rearticulações. E o que resta do Direito como Integridade se esse seu núcleo duro deixa de existir, sujeitando-o completamente à indeterminação em última instância característica da ontologia social proposta por Laclau e Mouffe?

Conforme visto, essa indeterminação não faz com que a sociedade deixe de buscar um fechamento precário, algum tipo de estabilização dos discursos que a constituem lhe dando inteligibilidade. Da mesma forma, ela não precisa fazer com que o Direito abandone a busca pela integridade: apenas que aceite que essa integridade será sempre parcial, precária, e reversível. Ou seja, não pode haver mais uma única resposta correta para os casos jurídicos difíceis, mas a jurisdição ainda pode e deve ser uma prática interpretativa dos princípios expressos na cultura institucional de uma comunidade política. Contudo, o final feliz e liberal que os críticos destacam que Dworkin insiste em emprestar ao seu Romance em cadeia não estaria mais garantido. E não por uma mera questão de erro, isto é, por problemas de ordem empírica, mas pela própria natureza simbólica sobredeterminada de sentido da realidade discursiva que o constitui, ou seja, por (in)determinações ontológicas.

Se não implica abandonar a busca pela integridade, aceitar uma leitura laclauiana de Dworkin tampouco implica aceitar a indistinção entre as atividades judiciárias e legislativas. A diferenciação proposta por Dworkin entre argumentos de política, como sendo os argumentos que em seu estado puro devem ser mobilizados unicamente pelo Legislativo, e argumentos de princípio, que devem ser os argumentos prioritários do Judiciário, continua válida e contribui para a composição diferencial da

⁷ Lembrando que, para Laclau, o processo de mediação se contrapõe ao processo articulação: no primeiro, é presumida uma unidade prévia desintegrada a ser reconstruída; já no segundo, haveria uma junção de elementos num todo significativo, cuja unidade, porém, é artificial, ou seja, cuja unidade não busca a reconstrução de um todo anterior que esteja meramente fragmentado.

identidade dos dois poderes. No entanto, ao contrário do que Dworkin dá a entender, a divisão entre os argumentos políticos entre argumentos de política e argumentos de princípio não estaria mais relacionada à natureza dos argumentos mesma, mas à sua articulação discursiva.

Dessa forma, argumentos relacionados, por exemplo, à preservação ambiental, não seriam essencialmente de política ou de princípio. O que os faria pertencer a um ou outro conjunto seria a sua articulação com outros elementos discursivos. Reiterando o exemplo ambientalista, um argumento de preservação ecológica poderia se tornar um argumento político se se articulasse com a preferência por um ou outro tipo de produção de energia, mas poderia também ser um argumento de princípio se se articulasse como um elemento de garantia da dignidade da pessoa, como um direito humano de 3ª geração.

Ou seja, o Direito como Integridade pode ser uma leitura do fenômeno jurídico que articula a ontologia social e política desenvolvida por Laclau e Mouffe com uma dimensão ôntica⁸ específica que seria a jurisdição num regime político democrático. Pode assimilar seu posicionamento como um fórum de princípios e sua insistência em levar os direitos a sério. Pode manter também sua natureza interpretativa e sua interpretação ancorada na cultura institucional de uma comunidade política unida fraternalmente por princípios ético-políticos, como forma específica de articulação discursiva feita pelos agentes envolvidos em sua concretização. Da mesma forma, pode manter o Romance em cadeia escrito pelos operadores do Direito como sua formatação discursiva própria. Pode, enfim, manter sua busca pela integridade, como forma específica de articulação discursiva na esfera política em que age. Mas precisa aceitar que essa será uma integridade hegemonicamente construída e não reflexo de um outro metadiscurso que deve mediar.

Deixa assim, de haver uma teia inconsútil dentro da qual seria possível encontrar respostas corretas para todos os casos jurídicos sem provocar nenhuma instabilidade em sua estrutura. Agora, os juizes passam a ser responsáveis pela costura dessa teia mesma, atravessada por diversas cadeias discursivas que pressionam significantes transbordantes de sentido em várias direções concorrentes possíveis, sujeitas a causar novos

⁸ Aqui eu uso a distinção heideggeriana assimilada por Laclau e Mouffe onde "ôntico" faz referência a manifestações concretas de certos seres, enquanto "ontológico" faz referência a uma origem mais abstratas e fundacional desses seres. Para tornar a distinção mais clara, por exemplo, pode-se dizer que as reflexões das teorias política e social lidam com a dimensão ontológica da política e da sociedade, enquanto as pesquisas de ciência política e sociologia lidam com manifestações ônticas desses fenômenos.

deslocamentos e rearticulações na teia como um todo a cada decisão judicial. E essas decisões, mesmo apontando sempre para o horizonte da totalidade íntegra, serão contínuas e inevitavelmente afetadas por uma instância última de indecidibilidade – mesmo que distante – que faz delas atos de poder, atos políticos, radicalmente construtivos e necessariamente reversíveis.

Referências bibliográficas

- DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O Império do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Uma questão de princípio*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.
- _____. *Direito da Liberdade: a Leitura Moral da Constituição Norte-Americana*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- _____. *Justice in robes*. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006b.
- _____. *Justice for hedgehogs*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University, 2011.
- HUNT, Alan. *Reading Dworkin critically*. New York: Berg. 1992.
- LACLAU, Ernesto. *Emancipation(s)*. Londres: Verso, 1996.
- _____. Estrutura, historia y lo político. In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj. *Contingencia, hegemonia, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004. p. 185-214.
- _____. La imposibilidad de la sociedad. In: LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolucion de nuestro tiempo*. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000. p. 103-106.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. 2. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2006.
- _____. Posmarxismo sin pedidos de disculpas. In: LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolucion de nuestro tiempo*. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Nueva Vision, 2000. p. 111-145.
- MOUFFE, Chantal. *O Regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996.
- _____. (org.) *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- _____. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- _____. *The democratic paradox*. London: Verso, 2009.
- WARRINGTON, Ronnie; DOUZINAS, Costas; McVEIGH, Shaun. *Postmodern jurisprudence: the law of text in texts of law*. London: Routledge. 1991.