

A CIDADANIA DEMOCRÁTICA E A COMUNIDADE POLÍTICA*

*CHANTAL MOUFFE***

Hoje os temas da 'cidadania' e da 'comunidade' vêm sendo discutidos em muitas áreas da esquerda. E sem dúvida uma conseqüência da crise da classe política e indica a consciência crescente da necessidade de uma nova forma de identificação, em torno da qual se organizam as forças em luta por uma raicalização da democracia. Eu realmente concordo que a questão da identidade política é crucial e acho que tentar construir identidades "cidadãs" deveria ser uma das tarefas importantes da política democrática. Mas há muitas visões diferentes de cidadania e as questões centrais estão em jogo na disputa entre elas. O modo como definimos a cidadania está intimamente ligado ao tipo de sociedade e de comunidade política que queremos.

Como deveríamos compreender a cidadania, quando nosso objetivo é uma democracia radical e plural? Um tal projeto requer a criação de uma cadeia de equivalência entre as lutas democráticas, e portanto a criação de uma identidade política comum entre os sujeitos democráticos. Para que a interpelação dos "cidadãos" seja capaz de cumprir este papel, que condições ela deve atender?

Estes são os problemas que levantarei, argumentando que a questão-chave é como conceber a natureza da comunidade política em condições democráticas modernas, considero que precisamos ir além das concepções de cidadania, tanto da tradição liberal quanto da tradição cívico-republicana, ao mesmo tempo em que nos baseamos em seus respectivos pontos fortes.

Para situar minhas reflexões no contexto das discussões atuais, começarei por me referir ao debate entre os liberais kantianos e os assim chamados "comunitaristas". Desta maneira, espero trazer à tona a especificidade de meu enfoque, tanto política quanto teoricamente.

LIBERALISMO VERSUS REPUBLICANISMO CÍVICO

O que realmente está em disputa entre John Rawls e seus críticos comunitaristas é a questão de cidadania. São duas linguagens diferentes, nas quais se articularia nossa identidade de cidadãos, que estão em confronto. Rawls propõe representar o cidadão de uma democracia constitucional em termos de direitos iguais, expressos em seus dois princípios de justiça. Ele afirma que uma vez que os cidadãos se vejam como pessoas livres e iguais, eles deveriam reconhecer que, para perseguir suas próprias concepções diferentes do bem, eles precisam dos mesmos bens primários, ou seja, os mesmos direitos básicos, liberdades e oportunidades, assim como os mesmos meios multivalentes, tais como renda e riqueza e as mesmas bases sociais do sentimento de dignidade. Este é o motivo pelo qual eles deveriam concordar com uma concepção de justiça, que estabeleça que "todos os bens sociais primários - liberdade e oportunidade, renda e riqueza e as bases do sentimento de dignidade - devem ser distribuídos igualmente, a menos que uma distribuição desigual de alguma ou de

* Originalmente publicado na coletânea *Dimensions of Radical Democracy - Pluralism, Citizenship, Community*, ed. por Chantal Mouffe. London, Verso, 1992.

** Professora do Collège International de Philosophie, Paris, e co-autora, com Ernesto Laclau, de *Hegemony and Socialist Strategy. Toward a Radical Democratic Politics* (Verso, 1985). Traduzido do inglês por Maria Clara Abalo F. Andrade, aluna do CPDA/UFRRJ, e membro do Núcleo de Estudos Antônio Gramsci, Niterói (RJ) e revisado por Joanildo A. Burity, pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco, Recife (PE).

todos esses bens possibilite a vantagem dos menos favorecidos." De acordo com esta visão liberal, a cidadania é a capacidade de cada pessoa formar, revisar e racionalmente perseguir sua definição do bem. Os cidadãos são vistos como usando seus direitos para promover o interesse próprio, dentro de certos limites impostos pela exigência de respeito aos direitos dos outros. Os comunitaristas rebatem que esta é uma concepção empobrecida, que impossibilita a noção do cidadão como alguém para quem é natural juntar-se a outros a fim de perseguir uma ação comum em vista do bem comum. Michael Sandel já argumentou que a concepção do eu de Rawls é uma concepção "descomprometida" (unencumbered), que não deixa espaço para uma comunidade "constitutiva", uma comunidade que constituiria a própria identidade dos indivíduos. Ela só tem espaço para uma comunidade "instrumental", uma comunidade na qual ingressam os indivíduos, com seus interesses e identidade previamente definidos, a fim de promover tais interesses².

Para os comunitaristas, a alternativa a esta abordagem liberal defeituosa é o revigoramento da visão cívico-republicana da política, que coloca uma forte ênfase na noção de um bem público, anterior a e independente dos desejos e interesses individuais. Uma tal tradição hoje já quase desapareceu, porque foi deslocada pelo Liberalismo, embora tenha uma longa história. Teve sua plena expressão nas repúblicas italianas, no fim da Idade Média, mas suas origens remontam a ao pensamento grego e romano. Ela foi reformulada na Inglaterra do século XVII por James Harrington, John Milton e outros republicanos. Mais tarde ela migrou para o Novo Mundo, através da obra dos neoharringtonianos e estudos recentes demonstram que teve um importante papel durante a Revolução Americana³.

Há de fato sérios problemas com a concepção liberal de cidadania, mas também devemos estar cientes das deficiências da solução apontada pelos republicanos cívicos. Ela nos fornece uma visão muito mais rica do que a liberal, e sua concepção de política como o domínio onde podemos nos reconhecer como participantes de uma comunidade política tem óbvios atrativos para os críticos do individualismo liberal. Entretanto, há um perigo real

da volta a um visão pré-moderna de política, que não admite a novidade da democracia moderna e da contribuição crucial do liberalismo. A defesa do pluralismo, a idéia de liberdade individual, a separação entre igreja e estado, o desenvolvimento da sociedade civil, tudo isso é constitutivo da política democrática moderna. Elas pedem que uma distinção seja feita entre o domínio público e o privado, entre o reino da moralidade e o da política, contrário ao que alguns comunitaristas propõem, uma comunidade política democrática moderna não pode ser organizada em função de uma idéia substantiva única de bem comum. A recuperação de uma concepção participatória forte de cidadania não deveria ser feita à custa do sacrifício da liberdade individual. Este é o ponto onde a crítica comunitarista do liberalismo leva a uma perigosa virada conservadora.

O problema, creio, não é substituir uma tradição por outra mas beber em ambas e tentar combinar seus insights numa nova concepção de cidadania, adequada a um projeto de democracia radical e plural. Apesar do liberalismo ter certamente contribuído para a formulação da idéia de uma cidadania universal. baseada na asserção de que todos os indivíduos nascem livres e iguais, ele também reduziu a cidadania a uma mero status legal, definindo os direitos que o indivíduo possui frente ao estado. A maneira como esses direitos são exercidos é irrelevante, contando que seus defensores não contrariem a lei ou interfiram nos direitos dos outros. A cooperação social objetiva apenas incrementar nossa capacidade produtiva e facilitar a aquisição da prosperidade individual de cada pessoa. As idéias de consciência pública, atividade cívica e participação política, numa comunidade de iguais, são estranhas à maioria dos teóricos liberais.

O republicanismo cívico, ao contrário, enfatiza o valor da participação política e atribui um papel central à nossa inserção numa comunidade política. Mas o problema surge com a exigência de concebera comunidade política de uma maneira que seja compatível com a democracia moderna e o pluralismo liberal. Em outras palavras, estamos frente ao velho dilema de como reconciliar as liberdades dos antigos com as liberdades dos modernos. Os liberais argumentam que elas são incompatíveis e que hoje as idéias sobre o "bem comum" só podem ter

implicações toatalitárias. De acordo com eles, é impossível combinar as instituições democráticas com o senso de objetivo comum, desfrutado pela sociedade pré-moderna, e os ideais de "virtude republicana" são relíquias nostálgicas que deveriam ser desprezadas. A participação política ativa, dizem, é incompatível com a idéia moderna de liberdade. A liberdade individual somente pode ser compreendida de uma maneira negativa, como ausência de coerção.

Este argumento, reafirmado com toda força por Isaiah Berlin em "Two Concepts of Liberty"⁴, é geralmente usado para desacreditar qualquer tentativa de recapturar a concepção cívico-republicana da política. Entretanto, ele foi recentemente desafiado por Quentin Skinner, que mostra que não há qualquer incompatibilidade básica necessária entre a concepção republicana clássica de cidadania e a democracia moderna⁵. Ele encontra em algumas formas de pensamento republicano, particularmente em Maquiavel, uma maneira de conceber a liberdade que, embora negativa - e portanto moderna -, inclui a participação política e a virtude cívica. É negativa porque a liberdade é concebida como a ausência de impedimentos à realização de nossas opções. Mas esta também assevera que é apenas como cidadãos de um "estado livre", de uma comunidade cujos membros participam ativamente no governo, que tal liberdade individual pode ser garantida. Para assegurar nossa própria liberdade e evitar a servidão, que tornaria seu exercício impossível, devemos cultivar virtudes cívicas e nos dedicar ao bem comum. A idéia de um bem comum acima de nossos interesses privados é uma condição necessária para desfrutar da liberdade individual. O argumento de Skinner é importante porque refuta a pretensão liberal de que a liberdade individual e a participação política jamais poderiam se reconciliar. Isto é crucial para um projeto democrático radical, mas o tipo de comunidade política adequada a uma tal articulação entre os direitos dos indivíduos e a participação política do cidadão torna-se, então, a questão a ser respondida.

A DEMOCRACIA MODERNA E A COMUNIDADE POLÍTICA

Uma outra maneira de abordar o debate entre liberais kantianos, como Rawls, e os comunitaristas é através da questão da prioridade do direito sobre o bem; isto tem uma relevância direta para o problema da comunidade política democrática moderna.

Para Rawls, tal prioridade indica que os direitos dos indivíduos não podem ser sacrificados em benefício do bem-estar geral, como é o caso com o Utilitarismo, e que os princípios de justiça impõem restrições sobre quais são as concepções permissíveis do bem que os indivíduos podem perseguir. Daí sua insistência em que os princípios de justiça devam ser derivados independentemente de qualquer concepção particular do bem, uma vez que eles precisam respeitar uma pluralidade de concepções concorrentes do bem, a fim de serem aceitos por todos os cidadãos. Seu objetivo aqui é defender o pluralismo liberal, que requer a não imposição sobre os indivíduos de qualquer concepção específica de bem-estar ou projeto particular de vida. Para os liberais, estas são questões privadas, que se referem à moralidade individual, e eles creem que os indivíduos deveriam ser capazes de organizar sua vida de acordo com seus próprios desejos, sem intervenções desnecessárias. Donde a centralidade do conceito de direitos individuais e a asserção de que os princípios de justiça não devem privilegiar uma concepção particular da vida boa.

Considero este um princípio importante, que precisa ser defendido, porque é crucial para as sociedades democráticas modernas. De fato, a democracia moderna é caracterizada precisamente pela ausência de um bem comum substantivo. Este é o significado da revolução democrática, tal como analisada por Claude Lefort⁶, que a identifica com a dissolução dos marcos de certeza. De acordo com Lefort, a sociedade democrática moderna é uma sociedade onde o poder tornou-se um espaço vazio e está separado da lei e do saber. Numa tal sociedade não é mais possível fornecer uma garantia final, uma legitimação definida, porque o poder não está mais incorporado na pessoa do príncipe e associado a uma instância transcendental. O poder, a lei e o saber estão portanto expostos a uma indeterminação radical nos

termos desta discussão, torna-se impossível um bem comum substantivo. Isto também é o que indica Rawls, quando afirma que "Devemos abandonar a esperança de uma comunidade política, se por tal comunidade queremos dizer uma sociedade política unida na afirmação de uma doutrina geral e compreensiva."⁷ Se a prioridade do direito sobre o bem estivesse restrita a isto, eu não teria de que discordar. Mas Rawls quer estabelecer uma prioridade absoluta do direito sobre o bem, porque ele não reconhece que aquela só possa existir num certo tipo de sociedade com instituições específicas, e que seja uma consequência da revolução democrática.

A isso os comunitaristas respondem, com razão, que uma tal prioridade absoluta do direito não pode existir, e que é apenas através de nossa participação numa comunidade que define o bem de uma determinada maneira, que podemos adquirir um senso de direitos e uma concepção de justiça. Charles Taylor aponta corretamente que o erro da abordagem liberal é que

*"Ela deixa de levar em consideração a medida em que o indivíduo livre, com seus próprios objetivos e aspirações, cuja única recompensa ela está tentando proteger, só é ele mesmo, possível dentro de um certo tipo de civilização ; que foi preciso um longo desenvolvimento de certas práticas e instituições, do Estado de Direito (rule of law), de regras do respeito mútuo, de hábitos de deliberação coletiva, de associação coletiva, de desenvolvimento cultural e assim por diante, para que se produzisse o indivíduo moderno"*⁸

O problema dos comunitaristas surge quando alguns deles, como Sandel, concluem que nunca pode haver uma prioridade do direito sobre o bem, e que portanto deveríamos rejeitar o pluralismo liberal e retornar a um tipo de comunidade organizada em função de valores morais compartilhados e de uma idéia substantiva do bem comum. Podemos concordar plenamente com Rawls acerca da prioridade da justiça como a principal virtude das instituições sociais e políticas e na defesa do pluralismo e dos direitos, ao mesmo tempo em que admitimos que aqueles princípios são específicos de um certo tipo de associação política.

Há, no entanto, um outro aspecto da crítica comunitarista do liberalismo que não deveríamos abandonar, mas reformular. A ausência de um único bem comum substantivo nas sociedades democráticas modernas e a separação entre o domínio da moralidade e o domínio da política tem, sem dúvida, significado um ganho incontestável de liberdade individual. Mas as consequências para a política têm sido muito danosas, todas as preocupações normativas vêm sendo crescentemente relegadas ao campo da moralidade privada, ao domínio dos "valores", e a política vem sendo despida de seus componentes éticos, uma concepção instrumentalista vem se tornando dominante, relacionada exclusivamente com a conciliação de interesses já definidos. Por outro lado, a preocupação exclusiva do liberalismo com os indivíduos e seus direitos não têm conferido conteúdo e orientação para o exercício destes direitos, isto tem levado à desvalorização da ação cívica, de preocupações comuns, que tem causado uma falta crescente da coesão social nas sociedades democráticas. Os comunitaristas estão certos em criticar uma tal situação e concordo com sua tentativa de reviver alguns aspectos da concepção clássica da política. Realmente precisamos restabelecer a conexão perdida entre a ética e a política, mas isto não pode ser feito pelo sacrifício das conquistas da revolução democrática. Não deveríamos aceitar uma falsa dicotomia entre a liberdade individual e os direitos, de um lado, e a atividade cívica e a comunidade política, de outro. Nossa única escolha não é entre um agregado de indivíduos sem preocupação pública comum e uma comunidade pré-moderna, organizada em função de uma idéia substantiva única do bem comum. Encarar a moderna comunidade política democrática fora desta dicotomia é o desafio crucial.

Eu já destaquei como Quentin Skinner indica uma forma possível de articulação entre a liberdade individual e a participação cívica. Mas devemos também ser capazes de formular o caráter ético da cidadania moderna de uma maneira que seja compatível com o pluralismo moral e que respeite a prioridade do direito sobre o bem. O que compartilhamos e o que nos torna a todos cidadãos, num regime liberal democrático, não é uma idéia substantiva do bem, mas uma solidificação de princípios políticos específicos a essa tradição: os

princípios da liberdade e igualdade para todos. Estes princípios constituem o que podemos chamar, seguindo Wittgenstein, uma "gramática" da conduta política. Ser um cidadão é reconhecer a autoridade desses princípios e das regras nas quais eles estão incorporados; tê-los informado nosso juízo político e nossas ações. Estar associado em termos do reconhecimento dos princípios liberais democráticos: este é o significado de cidadania que quero defender. Implica em ver a cidadania não como um status legal, mas como uma forma de identificação, um tipo de identidade política: algo a ser construído, e não empiricamente dado. Como haverá sempre interpretações concorrentes dos princípios democráticos de igualdade e liberdade, haverá, portanto, interpretações concorrentes de cidadania democrática. Investigarei a natureza de uma cidadania democrática radical, mas antes que o faça, devo voltar à questão da associação ou comunidade política.

A COMUNIDADE POLÍTICA: UNIVERSITAS OU SOCIETAS?

Como indiquei anteriormente, precisamos conceber um modo de associação política, que, embora não postule a existência de um bem comum substantivo, implique, não obstante, na idéia de algo comum, de um compromisso ético-político que crie uma ligação entre os participantes da associação, permitindo-nos falar de uma "comunidade" política, mesmo que não num sentido forte. Em outras palavras, o que estamos procurando é uma maneira de acomodar as distinções entre o público e o privado, a moralidade e a política, que têm sido a grande contribuição do liberalismo à democracia moderna, sem renunciar à natureza ética da associação política.

Considero que, se as interpretarmos de uma maneira, as reflexões sobre a associação civil propostas por Michael Oakeshott, em *On Human Conduct*, podem ser muito ilustrativas para tal propósito. Oakeshott mostra que *societas* e *universitas*, que foram compreendidas nos últimos anos da Idade Média como dois modos diferentes de associação, humana, também podem representar duas interpretações alternativas do estado moderno. *Universitas* indica um engajamento num

empreendimento, para buscar um objetivo substantivo comum ou para promover um interesse comum. Refere-se, portanto, a "pessoas associadas de uma maneira que as constitua numa pessoa natural, uma sociedade de pessoas que em si mesma é uma Pessoa, ou em alguns aspectos importantes como uma pessoa."⁹

Contrário a esse modelo de associação de agentes engajados num empreendimento comum, definido por um propósito, *societas* ou "associação civil" designa uma relação formal em termos de regras, não uma relação substantiva em termos de ação comum.

*"A idéia de societas é aquela dos agentes que, por opção ou circunstância, estão relacionados um com o outro no intuito de compor uma associação identificável de um certo tipo. O laço que os une, e no aspecto que cada um reconhece a si mesmo como socius, não é aquele de um engajamento num empreendimento para perseguir um objetivo substantivo comum ou para promover um interesse comum, mas é aquele da lealdade de um para com o outro."*¹⁰

Não é um modo de relação, portanto, em termos de ação comum, mas uma relação em que os participantes estão relacionados um com o outro no reconhecimento da autoridade de certas condições no agir.

Oakeshott insiste em que os participantes numa *societas* ou *eives* não estão associados a um empreendimento comum, nem com vistas a facilitar o alcance da prosperidade individual de cada pessoa, o que os une é o reconhecimento da autoridade das condições que especificam sua preocupação comum ou "pública", uma "prática de civilidade". A essa preocupação pública ou consideração da *eives*, Oakeshott chama *respublica*. É uma prática de civilidade, especificando não as performances, mas as condições a serem subscritas na escolha das performances. Estas consistem num complexo de regras ou de prescrições de semelhante caráter, que não prescrevem as satisfações a serem procuradas ou as ações a serem realizadas, mas "considerações morais que especificam condições a serem subscritas na escolha das performances"¹¹.

Parece-me que a idéia de associação civil como *societas*, de Oakeshott, é adequada para definir a

associação política em condições democráticas modernas. De fato, é um modo de associação humana que reconhece o desaparecimento de uma única idéia substantiva do bem comum e que cria espaço para a liberdade individual. É uma forma de associação que pode ser desfrutada entre pessoas relativamente estranhas, pertencentes a muitas associações de fins (purposive association) e cuja adesão a comunidades específicas não é vista como confiante com seu pertencimento à associação civil. Isto não seria possível se uma tal associação fosse concebida como *universitas*, como associação de fins, porque ela não permitiria a existência de outras associações de fins genuínas, das quais os indivíduos seriam livres para participar.

Para pertencermos a uma comunidade política, o que se quer é que aceitemos uma linguagem específica de intercâmbio civil, a *respublica*. Essas regras prescrevem normas de conduta a serem subscritas, na busca de satisfações livremente escolhidas e na realização de ações livremente escolhidas. A identificação com essas regras de intercâmbio civil cria uma identidade política comum entre as pessoas, que de outro modo estariam engajadas em muitos empreendimentos diferentes. Esta forma moderna de comunidade política é mantida, não por uma idéia substantiva de bem comum, mas por um vínculo comum, uma preocupação pública. É portanto uma comunidade sem uma forma definida ou uma identidade definida e em contínuo reordenamento.

Uma tal concepção é claramente diferente da idéia pré-moderna de comunidade política, mas também é diferente da idéia liberal de associação política. Porque o liberalismo também vê a associação política como uma forma de associação de fins, de empreendimento, apenas neste caso o objetivo é uninstrumental: a promoção do interesse próprio.

Oakeshott critica a visão liberal do estado como conciliador de interesses, que ele considera tão distante da associação civil como da idéia de estado como promotor de um interesse, e declara: "tem-se considerado que o 'Império da Lei' (Rule of Law) é suficiente para identificar a associação civil, ao passo que o que é significativo é o tipo de lei: 'moral' ou 'instrumental'"¹². Sua concepção, portanto, não deveria ser confundida com a doutrina, liberal do

Império da Lei. Ele acentua o caráter moral da *respublica* e afirma que o pensamento político diz respeito à *respublica* em termos de *bonum civile*. Ele afirma: "A civilidade, então, denota uma ordem de considerações morais (não instrumentais), e a tão chamada neutralidade das prescrições civis é uma meia-verdade. que precisa ser suplementada pelo reconhecimento da associação civil como, em si mesma, uma condição moral e não prudencial."¹³ Por moral' ele obviamente entende não uma visão compreensiva, mas o que eu propus chamar de o 'ético-político', uma vez que ele assevera que o que é civilmente desejável não pode ser inferido ou derivado de princípios morais gerais e que o deliberação política está relacionada com considerações morais próprias. "Esta *respublica* é a articulação de uma preocupação comum de que a busca de todos os fins e a promoção de todos os interesses, a satisfação de todas as necessidades e a propagação de todas as crenças estejam em acordo com condições formuladas através de regras indiferentes aos méritos de qualquer interesse, ou à verdade ou erro de qualquer crença, e conseqüente não sendo em si mesma um interesse ou doutrina substantiva."¹⁴

Poderíamos dizer, usando o vocabulário de Rawls, que numa associação civil ou *societas* existe uma prioridade do direito sobre o bem mas no caso de Oakeshott, os princípios que especificam o direito, a *respublica*, são concebidos não de uma maneira kantiana, como em Rawls, mas de uma maneira hegeliana. já que, para ele, estar associado em termos de reconhecimento da *respublica* é desfrutar de uma relação *sittlich*¹⁵. O que considero útil nesta abordagem é que, ao mesmo tempo em que permite o reconhecimento do pluralismo e da liberdade individual, a noção de *societas* não abandona todos os aspectos normativos à esfera da moralidade privada. Este tipo de associação, que Oakeshott remonta a Maquiavel, Montesquieu e Hegel, permite-nos manter uma certa idéia de comunidade política num sentido não-instrumental, um tipo ético de vínculo entre eives, enquanto a afasta da existência de um bem comum substantivo.

Mencionei no começo que, para ser útil a um projeto democrático radical, as reflexões de Oakeshott precisariam ser interpretadas de uma determinada

maneira. Estou, é claro, perfeitamente consciente do uso conservador que ele faz da distinção entre *societas* e *universitas*, mas não creio que esta seja o único e necessário. Na verdade, o conservadorismo de Oakeshott reside no conteúdo que ele atribui à *respublica*, e que pode obviamente ser resolvido pela introdução de princípios mais radicais, como indicarei mais adiante. Mas fundamentalmente, o conservadorismo está em sua idéia errônea de política. Sua concepção da política como uma linguagem compartilhada de civilidade só é adequada a um aspecto da política: o ponto de vista do "nós", o lado do aliado. Entretanto, como Carl Schmitt corretamente havia apontado, o critério de política é o da relação amigo/inimigo. O que está completamente ausente em Oakeshott é a divisão e o antagonismo, ou seja, o aspecto do "inimigo". É uma ausência que deve ser remediada, se quisermos nos apropriar de sua noção de *societas*.

Para introduzir o conflito e o antagonismo no modelo de Oakeshott, é necessário reconhecer que a *respublica* é o produto de uma dada hegemonia, a expressão de relações de poder, e que pode ser desafiada. A política tem a ver, em grande medida, com as regras da *respublica* e suas muitas interpretações possíveis tem a ver com a constituição da comunidade política, não com algo que tem lugar no interior da comunidade política, como defenderiam alguns comunitaristas. A vida política tem a ver com a ação coletiva, pública; ela objetiva a construção de um "nós", num contexto de diversidade e conflito. Mas para construir um "nós", ela deve ser distingüida de um "eles" e isto significa estabelecer uma fronteira, definir um "inimigo". Portanto, ao mesmo tempo em que a política objetiva a construção de uma comunidade política e a criação de uma unidade, uma comunidade política inteiramente inclusiva e uma unidade final nunca podem ser realizadas, uma vez que haverá permanentemente um "exterior constitutivo", um exterior à comunidade, que torna sua existência possível. As forças antagonicas nunca desaparecerão e a política é caracterizada pelo conflito e a divisão. Formas de acordo podem ser alcançadas, mas elas são sempre parciais e provisórias, uma vez que o consenso é necessariamente baseado em atos de exclusão. Estamos de fato muito distantes da linguagem da civilidade Ao cara a Oakeshott!

UMA CIDADANIA DEMOCRÁTICA RADICAL

O que acontece com a idéia de cidadania numa tal perspectiva? Se compreendermos a cidadania como a identidade política criada através da identificação com a *respublica*, uma nova concepção de cidadão toma-se possível. Primeiro, estamos agora lidando com um tipo de identidade política, uma forma de identificação, não mais simplesmente com um *status* legal. O cidadão não é, como no liberalismo, alguém que é o recipiente passivo de direitos específicos e que goza da proteção da lei. Não é que aqueles elementos tornem-se irrelevantes, mas a definição de cidadão muda, porque a ênfase é colocada na identificação com *respublica*. É uma identidade política comum de pessoas que poderiam estar engajadas em muitos e diferentes empreendimentos de fins e com diversas concepções do bem, mas que aceitam se submeter às regras prescritas pela *respublica*, na busca de suas satisfações e no desempenho de suas ações. O que os mantém unidos é seu reconhecimento comum de um conjunto de valores ético-políticos. Neste caso, a cidadania não é apenas uma identidade entre outras - como no liberalismo - ou a identidade dominante que se sobrepõe as demais - como no republicanismo cívico. É um princípio articulatório que afeta as diferentes posições do sujeito do agente social (como mostrarei quando discutir a distinção público/privado), enquanto dá espaço a uma pluralidade de lealdades específicas e ao respeito pela liberdade individual.

Como estamos lidando com a política, entretanto, haverá formas concorrentes de identificação, ligadas a diferentes interpretações da *respublica*. Num regime liberal-democrático podemos conceber a *respublica* como constituída pelos princípios políticos desse regime: igualdade e liberdade para todos. Se atribuímos tal conteúdo à noção de *respublica* de Oakeshott, podemos afirmar que as condições a serem subscritas e levadas em consideração no agir devem ser compreendidas como a exigência de tratar os outros como pessoas livres e iguais. Isto está claramente exposto a interpretações potencialmente muito radicais. Por exemplo, uma interpretação democrática radical enfatizará as numerosas relações sociais onde existem relações de dominação e devem ser desafiadas, se os princípios da liberdade e da igualdade forem aplicados. A referida interpretação

levaria a um reconhecimento comum, entre os diferentes grupos em luta. por uma extensão e radicalização da democracia com que eles têm uma preocupação comum e de que, na escolha de suas ações, deveriam subscrever certas regras de conduta; em outras palavras, ela deveria construir uma identidade política comum como didadãos democráticos radicais.

A criação de identidades políticas de cidadãos democráticos radicais depende, portanto, de uma forma de identificação coletiva entre as demandas democráticas, encontradas numa variedade de movimentos de mulheres, trabalhadores, negros, homossexuais, ecológicos, assim como em alguns outros "novos movimentos sociais". Esta é uma concepção de cidadania que, através de uma identificação comum com uma interpretação democrático-radical dos princípios da liberdade e igualdade, almeja a construção de um "nós", uma cadeia de equivalência entre suas demandas, com o intuito de articulá-las por meio do princípio da equivalência democrática. Porque não se trata de estabelecer uma mera aliança entre interesses dados, mas de realmente modificar a própria identidade dessas forças. Isto é algo que muitos liberais pluralistas não compreendem, porque são cegos às relações de poder. Eles concordam quanto à necessidade de estender a esfera dos direitos, a fim de incluir os grupos até aqui excluídos, mas vêem este processo como uma suave inclusão progressiva na cidadania. Esta é a história típica, contada por T. H. Marshall, em seu célebre artigo "Cidadania e Classe Social". O problema com uma tal abordagem é que ela ignora os limites impostos sobre a extensão do pluralismo, pelo fato de que alguns direitos existentes se constituíram sobre a própria exclusão ou subordinação dos direitos de outras categorias. Estas identidades devem primeiro ser desconstruídas para que alguns novos direitos possam ser reconhecidos.

Para tornar possível uma hegemonia das forças democráticas, novas identidades são, portanto, requeridas, e estou argumentando aqui em favor de uma identidade política comum, na forma da cidadania democrático-radical. Entendo por isso uma identificação coletiva com uma interpretação democrático-radical dos princípios do regime liberal-

democrático: liberdade e igualdade. Esta interpretação pressupõe que aqueles princípios sejam entendidos de maneira que leve em consideração as diferentes relações sociais e posições de sujeito nas quais elas são relevantes: gênero, classe, raça, etnicidade, orientação sexual, etc.

Uma tal abordagem somente pode ser formulada adequadamente no contexto de uma problemática que conceba o agente social não como um sujeito unitário, mas como articulação de um agrupamento de posições do sujeito, construída no interior de discursos específicos e sempre precária e temporariamente suturada na interseção daquelas posições de sujeito. Apenas com uma concepção não-essencialista do sujeito, que incorpora a percepção psicanalítica de que todas as identidades são formas de identificação, é que podemos colocar a questão da identidade política de uma maneira frutífera. Uma perspectiva não-essencialista é também necessária em relação às noções de *respublica*, *societas* e comunidade política. Pois é crucial vê-las não como referências empíricas mas como superfícies discursivas. Deixar de assim fazer tornaria o tipo de política aqui defendida completamente incompreensível.

Neste ponto, uma concepção democrática radical de cidadania se liga aos debates atuais sobre a "pós-modernidade" e a crítica do racionalismo e o universalismo. A visão de cidadania que estou propondo rejeita a idéia de uma definição universalista abstrata do público, aposta a um domínio do privado. visto como o reino da particularidade e da diferença. Ela entende que, embora a idéia moderna de cidadão tenha sido de fato crucial para a revolução democrática, ela constitui hoje um obstáculo à sua extensão. Como argumentam pensadores feministas, o domínio público da cidadania moderna tem se baseado na negação da participação da mulher.¹⁷ Esta exclusão foi tida como indispensável para postular a generalidade e universalidade da esfera pública. A distinção público/privado, central como foi para a afirmação da liberdade individual, também levou a identificar o privado com o doméstico e jogou um importante papel na subordinação da mulher.

A idéia de que o exercício da cidadania consiste na adoção de um ponto de vista universal, equivalente à Razão e reservado aos homens, estou opondo a idéia

que consiste na identificação com os princípios ético-políticos da democracia moderna, de que podem haver tantas formas de cidadania quantas forem as interpretações desses princípios.

Nesta visão, o público/privado não é abandonado, mas reformulado. Aqui, Oakeshott pode novamente nos ajudar a encontrar uma alternativa às limitações do liberalismo. A *societas* é, de acordo com ele, uma condição civil na qual toda iniciativa é "privada", embora nunca seja imune às condições "públicas" especificadas na *respublica*. Numa *societas*, "toda situação é um encontro entre o "privado" e o "público", entre uma ação ou pronunciamento, com vistas a uma satisfação substantiva imaginada e desejada, e as condições da civilidade a serem assumidas em sua realização; e nenhuma situação se define em detrimento da outra"¹⁸. As necessidades, escolhas e decisões são privadas, porque elas são de responsabilidade de cada indivíduo, mas as performances são públicas porque se exige que elas se submetam às condições especificadas na *respublica*. Desde que as regras da *respublica* não imponham, proíbam ou garantam ações ou pronunciamentos substantivos, e não digam aos agentes o que fazerem, este modo de associação respeita a liberdade individual. Mas o pertencimento do indivíduo à comunidade política e a identificação com os princípios ético-políticos desta são manifestados por sua aceitação da preocupação comum expressa na *respublica*. Esta prove a "gramática" da conduta do cidadão.

No caso de um(a) cidadã/o democrático-radical, esta abordagem nos permite visualizar como a preocupação com a igualdade e a liberdade deveria informar suas ações em todas as áreas da vida social. Nenhuma esfera está imune a essas preocupações, e as relações de dominação podem ser desafiadas em qualquer lugar. Entretanto, não estamos lidando com um tipo de comunidade de fins, afirmando um único objetivo para todos os seus membros, e a liberdade do indivíduo é assim preservada.

Mantem-se a distinção privado (liberdade individual)/público (*respublica*), bem como a distinção indivíduo/cidadão, mas elas não correspondem a esferas separadas discretas. Não podemos dizer: aqui terminam minhas obrigações

como cidadão e começa minha liberdade como indivíduo. Essas duas identidades existem numa tensão permanente que nunca pode ser reconciliada. Mas esta é precisamente a tensão entre a liberdade e a igualdade, que caracteriza a democracia moderna. É a própria vida de tal regime e qualquer tentativa de provocar uma perfeita harmonia, de realizar uma democracia "verdadeira", pode apenas conduzir à sua destruição. Daí porque um projeto de democracia radical e plural reconhece a impossibilidade de realização completa da democracia e da realização final da comunidade política. Seu objetivo é usar os -, recursos simbólicos da tradição democrática liberal para a luta para aprofundar a revolução democrática, sabendo ser este um processo sem fim. Minha tese aqui foi a de que o ideal de cidadania poderia contribuir muito para um tal extensão dos princípios da liberdade e igualdade. Pela combinação do ideal dos direitos e do pluralismo com as idéias de espírito público e preocupação ético-política, uma nova concepção democrática moderna de cidadania poderia restaurar a dignidade do político (*the political*) e ser o veículo para a construção de uma hegemonia democrática radical.

¹ John Rawls, *A Theory of Justice*. Oxford, 1971 pp 302-303.

² Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, 1982.

³ Para uma apresentação geral do debate veja meu artigo "American Liberalism and its Critics: Rawls, Taylor, Sandel e Walzer", *praxis International* 8, 2, July 1988

⁴ Isaiah Berlin, "Two concepts of Liberty", in *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969.

⁵ Quentin Skinner, "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspective", in R. Rorty, J B Schneewind e Q Skinner (eds), *Philosophy in History*. Cambridge, 1984.

⁶ Claude Lefort. *The Political Forms of Modern Society* Oxford, 1986, pp. 305ss.

⁷ John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus" *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1, Spring 1987, p 10

⁸ Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*. Philosophical Papers 2, Cambridge 1995, p 200

⁹ Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975 p 203.

¹² Ibid., p 318

¹³ Ibid., p. 175.

¹⁴ Ibid., p. 172.

¹⁵ Sittlich - palavra em alemão que significa moral (N.T.)

¹⁶ Um dos alvos de Oakeshott é indubitavelmente a idéia de justiça redistributiva e as formas de intervenção do estado que uma tal idéia legítima, mas não creio que a distinção entre *universitas* e *societas* necessariamente nos obrigue a rejeitar a intervenção do estado como estando inerentemente associada a uma concepção de estado como um empreendimento comum de fins. Pode-se perfeitamente justificar a intervenção do estado bom base numa determinada interpretação da *respublica*.

¹⁷ Veja-se, por exemplo, Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, 1988; e Geneviève Fraisse. *Muse de la raison*, Aix-en-Provence, 1989.

¹⁸ Oakeshott, *On Human Conduct*, p 183