



## Tradução

### Democracia em um mundo multipolar<sup>†</sup>

*Chantal Mouffe*

Professora de Teoria Política no Centro para o Estudo da Democracia na Universidade de Westminster, Londres, Inglaterra. E-mail: mouffec@westminster.ac.uk

## Palavras-chave

Agonismo; Cosmopolitismo; Democracia; Multipolaridade.

## Sumário

Introdução; 1. Um modelo agonístico; 2. Para um mundo multipolar; 3. Qual democracia para um mundo “agonístico” multipolar?; Referências.

---

<sup>†</sup> [N.T.] O texto foi originalmente publicado em **Millennium: Journal of International Studies**, v. 37, n. 3, p. 549-561, 2009. Traduzido para o português, com a autorização da autora, por Leandro Carlos Dias Conde e Renan Medeiros de Oliveira, do artigo “Democracy in a Multipolar World”, originalmente produzido em língua inglesa. *Leandro Carlos Dias Conde* é doutorando em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ). Mestre em Ciência Política também pelo IESP/UERJ. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). É pesquisador do Laboratório de Análise Política Mundial (LABMUNDO, antenna Rio de Janeiro). E-mail: leandrocdconde@iesp.uerj.br. *Renan Medeiros de Oliveira* é Mestrando em Direito Público e Bacharel em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pós-graduando em Direito Público pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Pesquisador no Centro de Justiça e Sociedade da Fundação Getúlio Vargas (CJUS/FGV) e na Clínica de Direitos Fundamentais da Faculdade de Direito da UERJ - Clínica UERJ Direitos. Pesquisador Permanente do Laboratório de Regulação Econômica da UERJ - UERJ Reg. E-mail: renanmedeirosdeoliveira@gmail.com.

## Introdução

Eu decidi que a melhor maneira de discutir sobre o tema desta conferência, “Interrogando a Democracia nas Relações Internacionais”, é examinar as implicações da minha abordagem agonística para visualizar o que a democracia poderia significar em um mundo multipolar.

Começarei apresentando os princípios básicos do arcabouço teórico que informa a minha reflexão sobre o político. Ela foi elaborada em “*Hegemony and Socialist Strategy*”<sup>1</sup>, em parceria com Ernesto Laclau<sup>2</sup>. Neste livro, argumentamos que os dois conceitos necessários para compreender a natureza do político são “antagonismo” e “hegemonia”. Ambos apontam para a necessidade de reconhecer a dimensão da negatividade radical e da sempre presente possibilidade de antagonismo que impede a completa totalização da sociedade e exclui a possibilidade de uma sociedade além da divisão e do poder. Eles precisam entrar em acordo com a falta de um fundamento final e com a indeterminação que permeia toda ordem. Isso significa, em nosso vocabulário, reconhecer a natureza hegemônica de todo tipo de ordem social e encarar a sociedade como o produto de uma série de práticas cujo objetivo é estabelecer a ordem em um contexto de contingência. As práticas de articulação através das quais uma determinada ordem é criada e o significado das instituições sociais é fixo, e são o que chamamos de “práticas hegemônicas”. Toda ordem é a articulação temporária e precária de práticas contingentes. As coisas sempre poderiam ser diferentes e toda ordem é baseada na exclusão de outras possibilidades. É sempre a expressão de uma configuração particular de relações de poder. O que em um dado momento é aceito como a ordem “natural”, juntamente com o senso comum que a acompanha, é o resultado de práticas hegemônicas sedimentadas; nunca é a manifestação de uma objetividade mais profunda que seria exterior às práticas que os trouxe à existência. Toda ordem, portanto, é suscetível de ser desafiada por práticas contra-hegemônicas que tentam desarticulá-la para instalar outra forma de hegemonia.

Em “*The Return of the Political*”<sup>3</sup>, “*The Democratic Paradox*” [O Paradoxo Democrático] e “*On the Political*”<sup>4</sup>, desenvolvi essa reflexão sobre “o político”, entendida como a dimensão antagonica inerente a todas as sociedades humanas. Propus distinguir entre “o político” e “política”; “o político” refere-se à dimensão do antagonismo que pode assumir muitas formas e pode emergir em diversas relações sociais, uma dimensão que nunca pode ser erradicada;

---

<sup>1</sup> [N.T.]: há uma versão publicada em português brasileiro: MOUFFE, Chantal; LANCAU, Ernesto. **Hegemonia e Estratégia Socialista**: por uma política democrática radical. São Paulo: Intermeios, 2015.

<sup>2</sup> LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy**: Towards a Radical Politics. London: Verso, 2001.

<sup>3</sup> [N.T.]: há uma versão em português de Portugal do livro: MOUFFE, Chantal. **O regresso do político**. Coimbra: Gradiva, 1996.

<sup>4</sup> [N.T.]: há uma versão em português brasileiro do livro: MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. Tradução de: Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

“política” refere-se ao conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre potencialmente conflitantes porque são afetadas pela dimensão do “político”.

A negação do “político” em sua dimensão antagônica é, argumentei, o que impede a capacidade da teoria liberal de compreender as raízes da violência e de encarar a política de maneira adequada. De fato, “o político”, em sua dimensão antagônica, não pode desaparecer simplesmente por negar e desejar, o que é o típico gesto liberal; tal negação apenas leva à impotência. Essa impotência, por sua vez, caracteriza o pensamento liberal quando confrontado com o surgimento de antagonismos e formas de violência que, segundo sua teoria, pertencem a uma época passada, quando a razão ainda não havia conseguido controlar as paixões supostamente arcaicas.

O principal problema com o racionalismo liberal é que ele implanta uma lógica do social baseada em uma concepção essencialista de “ser como presença” e que concebe a objetividade como sendo inerente às próprias coisas. É por isso que não pode apreender o processo de construção de identidades políticas. Não pode reconhecer que só pode haver uma identidade quando for construída como diferença e que qualquer objetividade social é constituída através de atos de poder. O que se recusa a admitir é que qualquer forma de objetividade social é, em última análise, política e que deve conter os traços dos atos de exclusão que governam sua constituição.

A noção de “exterior constitutivo” (*“constitutive outside”*) pode ser útil aqui para tornar esse argumento mais explícito. Este termo foi proposto por Henry Staten<sup>5</sup> para se referir a uma série de temas desenvolvidos por Jacques Derrida através de noções como “suplemento”, “traço” e *“différance”*. Seu objetivo é destacar o fato de que a criação de uma identidade implica o estabelecimento de uma diferença. Quando lidamos com identidades políticas, que são sempre identidades coletivas, estamos lidando com a criação de um “nós” que só pode existir por sua demarcação de um “eles”. Isso não significa, evidentemente, que tal relação seja, por necessidade, antagônica. Mas isso significa que há sempre a possibilidade de essa relação nós/eles se tornar uma relação de amigos/inimigos. Isso acontece quando os outros, que até agora eram considerados simplesmente diferentes, passam a ser percebidos como colocando em questão nossa identidade e ameaçando nossa existência. A partir desse momento, qualquer forma de relação entre nós, seja religiosa, étnica ou econômica, torna-se o *locus* de um antagonismo. O importante aqui é reconhecer que a própria condição de possibilidade para a formação de identidades políticas é, ao mesmo tempo, a condição de impossibilidade de uma sociedade da qual

---

<sup>5</sup> Ver STATEN, Henry. **Wittgenstein e Derrida**. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

o antagonismo teria sido eliminado. O antagonismo é, portanto, uma possibilidade sempre presente.

## 1. Um modelo agonístico

Uma parte importante de minha reflexão foi dedicada à elaboração do que chamo de modelo “agonista” de democracia. Meu objetivo é fornecer o que Richard Rorty chamaria de uma “redescrição metafórica” das instituições democráticas liberais que, afirmo, é mais capaz de compreender o que está em jogo na política democrática pluralista do que os dois principais modelos de democracia atualmente oferecidos, o agregador e os deliberativos. Em suma, desenvolvo meu argumento a seguir. Uma vez que reconhecemos a dimensão do “político”, começamos a perceber que um dos principais desafios para a política democrática liberal pluralista consiste em tentar neutralizar o potencial antagonismo que existe nas relações humanas. De fato, a questão fundamental não é como chegar a um consenso alcançado sem exclusão, porque isso exigiria a construção de um “nós” que não teria um “eu” correspondente. No entanto, isso é impossível porque, como acabo de dizer, a própria condição para a constituição de um “nós” é a demarcação de um “eles”. A questão crucial, então, é como estabelecer essa distinção entre nós e eles, que é constitutiva da política de um modo compatível com o reconhecimento do pluralismo. O conflito nas sociedades democráticas liberais não pode e não deve ser erradicado, uma vez que a especificidade da “democracia moderna” é precisamente o reconhecimento e a legitimação do conflito. O que a moderna política democrática liberal exige é que os outros não sejam vistos como inimigos a serem destruídos, porém como adversários cujas ideias podem ser combatidas, até ferozmente, mas cujo direito de defender essas ideias nunca será questionado. Em outras palavras, o importante é que o conflito não tome a forma de um “antagonismo” (luta entre inimigos), mas a forma de um “agonismo” (luta entre adversários). Uma democracia que funcione bem exige um confronto de posições políticas democráticas. Se isso estiver faltando, há sempre o perigo de que esse confronto democrático seja substituído por um confronto entre valores morais inegociáveis ou formas essencialistas de identificação. Muita ênfase no consenso, juntamente com a aversão aos confrontos, leva à apatia e ao descontentamento com a participação política. É por isso que uma sociedade democrática liberal requer debate sobre possíveis alternativas. Ele deve fornecer formas políticas de identificação em torno de posições democráticas claramente diferenciadas, ou, para colocar nos termos de Niklas Luhman, deve haver uma “divisão da cúpula”, uma escolha real entre as políticas apresentadas pelo governo e as da oposição. Embora o consenso seja, sem dúvidas, necessário, deve ser acompanhado de dissidência. É necessário um consenso sobre as instituições que são constitutivas da democracia liberal e sobre os valores ético-políticos que

devem informar a associação política. Contudo, sempre haverá desacordo sobre o significado desses valores e a maneira como eles devem ser implementados. Numa democracia pluralista, essas discordâncias não são apenas legítimas, mas também necessárias. Eles permitem diferentes formas de identificação da cidadania e são o material da política democrática. Quando as dinâmicas agonísticas do pluralismo são dificultadas por falta de formas democráticas de identificação, as paixões não podem ter uma saída democrática e se baseiam em várias formas de política articuladas em torno de identidades essencialistas de tipo nacionalista, religioso ou étnico e na multiplicação de confrontos sobre valores morais não negociáveis, com todas as manifestações de violência que tais confrontos acarretam.

## 2. Para um mundo multipolar

Meu modelo agonístico foi elaborado para fornecer uma compreensão adequada da natureza de um regime político específico: a democracia pluralista liberal. No entanto, penso que algumas das suas percepções, por exemplo, a importância de oferecer a possibilidade de formas “agonísticas” legítimas de conflito, a fim de evitar a explosão de antagonistas, pode ser útil no campo das relações internacionais. De fato, a situação na arena internacional é, hoje, em muitos aspectos, semelhante à encontrada na política interna, com a falta de um debate agonístico sobre alternativas possíveis. Desde o fim da Guerra Fria, temos vivido em um mundo unipolar e a ausência de alternativas legítimas à ordem hegemônica dominante significa que as resistências contra essa ordem hegemônica não podem encontrar formas legítimas de expressão. É por isso que essas resistências criam conflitos que, quando explodem, assumem formas antagônicas, pondo em dúvida a própria base da ordem existente. Como sugeri em *“On the Political”*<sup>6</sup>, é a falta de canais políticos para desafiar a hegemonia do modelo neoliberal de globalização que está na origem da proliferação de discursos e práticas de negação radical da ordem estabelecida.

Ao contrário de algumas visões atualmente na moda, não acredito que a solução para nossa situação atual esteja no estabelecimento de uma democracia cosmopolita. O problema, a meu ver, com a abordagem cosmopolita é que, qualquer que seja sua formulação, postula a disponibilidade de um mundo além da hegemonia e além da soberania, negando, portanto, a dimensão do político. Além disso, baseia-se na universalização do modelo ocidental e, portanto, não abre espaço para uma pluralidade de alternativas legítimas. Todos aqueles que afirmam que o objetivo da política – seja no nível nacional ou internacional – deve ser o de estabelecer um consenso sobre um único

---

<sup>6</sup> [N.T.]: Ver nota de rodapé nº 4.

modelo, acabam excluindo a possibilidade de dissidência legítima e criando o terreno para o surgimento de formas violentas de antagonismos.

Na minha visão, o desafio que estamos enfrentando é, portanto, o seguinte: se de um lado reconhecemos que toda ordem é uma ordem hegemônica e que não há uma ordem possível “além da hegemonia”, mas, do outro lado, reconhecemos também as consequências negativas de um mundo unipolar, organizado em torno da hegemonia de um hiperpoder, qual é a alternativa? Minha sugestão é que a única solução reside na pluralização das hegemonias. Abandonando a esperança ilusória de uma unificação política do mundo, devemos defender o estabelecimento de um mundo multipolar e agonístico, organizado em torno de várias grandes unidades regionais, com suas diferentes culturas e valores. Não estou fingindo, é claro, que isso traria o fim dos conflitos, mas estou convencida de que é menos provável que esses conflitos tomem uma forma antagônica do que em um mundo onde um único modelo econômico e político é apresentado como a única forma legítima e é imposto a todas as partes em nome de sua racionalidade e moralidade supostamente superiores.

Deixe-me esclarecer aqui um ponto importante. Ao falar de uma ordem mundial “agonística”, não estou tentando “aplicar”, estritamente falando, meu modelo doméstico agonístico ao campo das relações internacionais. O que estou fazendo é trazer algumas semelhanças entre esses dois domínios muito diferentes. Meu objetivo é enfatizar que o que está em jogo nos dois casos é a importância de reconhecer a dimensão do “político”. Precisamos perceber que, em vez de tentar chegar a um consenso que elimine a própria possibilidade de antagonismo, a tarefa crucial é encontrar formas de lidar com os conflitos, de modo a minimizar os riscos de assumir uma forma antagônica. Mas é claro que as condições são muito diferentes nos domínios doméstico e internacional. O tipo de “consenso conflituoso” (*“conflictual consensus”*) baseado em interpretações divergentes de princípios ético-políticos compartilhados que é necessário para a implementação de um modelo agonístico de democracia liberal não pode ser esperado a nível global porque tal consenso supõe a existência de uma comunidade política que não está disponível a nível internacional. De fato, conceber a ordem mundial em termos de uma pluralidade de blocos hegemônicos exige renunciar à ideia de que eles precisam ser partes de uma unidade moral e política abrangente. As ilusões de uma ética global, da sociedade civil global e de outros sonhos cosmopolitas impedem nossa capacidade de reconhecer que no campo das relações internacionais só se pode chegar a acordos prudenciais e que todas as tentativas de superar definitivamente o “estado de natureza” entre os Estados para o estabelecimento de um pacto global se depara com dificuldades insuperáveis.

Vou me referir ao modelo de “pacifismo institucional” de Norberto Bobbio para ilustrar meu argumento, porque ele fornece um bom exemplo dessas dificuldades. A abordagem cosmopolita

de Bobbio<sup>7</sup> consiste em aplicar o contratualismo de Hobbes às relações entre Estados. Utilizando a distinção hobbesiana entre *pactum societatis* e *pactum subjectionis*, ele argumenta que o que é necessário para criar uma ordem internacional pacífica é, em um primeiro momento, que os estados estabeleçam entre si uma associação permanente através de um tratado de não agressão, juntamente com uma série de regras para resolver suas disputas. Essa etapa do *pactum societatis* deve ser seguida por sua submissão a um poder comum que garanta sua adesão efetiva aos tratados acordados, usando a força, se necessário (*pactum subjectionis*). Bobbio distingue três etapas: a primeira, a fase polêmica, a situação no estado de natureza em que os conflitos são resolvidos apenas pela força; a segunda, a fase agonística que corresponde ao *pactum societatis*, que exclui o uso de força recíproca para resolver conflitos e os instala por meio da negociação; e finalmente, a etapa pacífica, que é quando um *pactum subjectionis* é estabelecido com a existência de um Terceiro capaz de fazer cumprir os acordos estabelecidos na fase agonística. A etapa pacífica seria a superação do estado de natureza nas relações internacionais, e Bobbio acredita que, embora ainda não tenhamos chegado ao estágio de um *pactum subjectionis*, a criação das Nações Unidas foi um enorme avanço nessa direção. Ele propõe fazer uma distinção entre duas figuras judiciais diferentes: “alguém que, apesar de sua autoridade superior, não tem o poder coercitivo para impor sua decisão (como ainda acontece no direito internacional hoje) e outro cuja autoridade superior lhe concede este poder na medida em que o pacto de obediência confiou o uso de força legítima a ele e a ele sozinho. Somente quando o juiz tem poder coercitivo é que o estágio pacífico é totalmente alcançado”<sup>8</sup>. A situação atual é aquela em que as Nações Unidas se encontram na posição de uma Terceira Parte Julgadora sem poder. Isso se deve ao fato de que os Estados permanecem soberanos e ainda não abandonaram seu monopólio da força a uma autoridade comum dotada de direitos exclusivos de poder coercitivo. Para Bobbio, um sistema internacional pacífico requer a conclusão da transição do estágio agonístico para o pacífico pela concentração da força militar nas mãos de uma autoridade internacional suprema.

Embora inspirado por Hobbes, o projeto de Bobbio se afasta dele em dois aspectos significativos. Hobbes afirmou, claramente, que a passagem de um estado de natureza para uma união civil não era possível no campo das relações internacionais, e ele repetidamente negou a possibilidade tanto de um *pactum societatis* quanto de um *pactum subjectionis* entre os Estados. O pacto de submissão de que seu *Leviatã* oferece é um modelo que só poderia existir dentro de um Estado. Além disso, era de natureza autocrática. Bobbio pretende ir mais longe. Ele não quer apenas aplicar esse modelo às relações entre os Estados, mas também deseja que o Terceiro

---

<sup>7</sup> BOBBIO, Norberto Bobbio. Democracy and the International System. In: ARCHIBUGI, Daniele; HELD, David (Eds.). **Cosmopolitan Democracy**. Cambridge, MA: Polity Press, 1995.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 25.

adquira uma forma democrática. É por isso que ele insiste que essa atribuição de poder coercitivo a uma entidade superior deve ser o resultado de um acordo universal baseado em procedimentos democráticos. Ele afirma que a paz e a democracia estão intrinsecamente ligadas e que, para que o poder do *Leviathan* internacional não seja opressivo, é importante que os Estados, que estão na origem do contrato através do qual o superestado detém o monopólio legítimo da força no plano internacional, são democracias constitucionalmente comprometidas com a proteção dos direitos fundamentais de seus cidadãos. O problema, claro, é que nem todos os estados existentes são democráticos, e isso o leva a dificuldades que ele reconhece abertamente:

Estou ciente de que todo o meu argumento é baseado em conjecturas inspiradas na ideia kantiana de que a paz perpétua é viável apenas entre Estados com a mesma forma de governo republicano (a forma pela qual as decisões coletivas são tomadas pelo povo) - complementada pela ideia de que a união dos Estados também deve ser republicana na forma... Como qualquer conjectura, minha tese pode ser expressa apenas como uma proposição hipotética do "se-então": "Se todos os Estados fossem republicanos, se a sociedade de todos os Estados fosse republicana, então..." "Se" é o obstáculo.<sup>9</sup>

Bobbio está claramente preso em um círculo vicioso que ele formula da seguinte maneira: "os Estados só podem se tornar democráticos em uma sociedade internacional plenamente democratizada, mas uma sociedade internacional totalmente democratizada pressupõe que todos os Estados que a compõem são democráticos. A conclusão de um processo é prejudicada pela falta de conclusão do outro"<sup>10</sup>. Bobbio está, no entanto, esperançoso para o futuro, porque, na sua opinião, o número de Estados democráticos está aumentando, e ele acredita que o processo de democratização da sociedade internacional está, portanto, verdadeiramente a caminho.

Há, naturalmente, muitas pessoas hoje que discordariam de tal otimismo, entre elas Robert Kagan, que, em seu recente livro *"Return of History and the End of Dreams"*<sup>11</sup>, argumenta que a competição global entre governos liberais e autocráticos provavelmente se intensificará nos próximos anos. Kagan é, naturalmente, um neoconservador preocupado com a manutenção da hegemonia americana, mas muitas pessoas de esquerda também são céticas quanto à visão otimista e "suave" da globalização.

A questão, no entanto, não é uma questão de pessimismo *versus* otimismo, e deve ser abordada de uma maneira diferente. Se, como argumentei, toda ordem é, por necessidade, hegemônica, é claro que a unificação política do mundo defendida por Bobbio, se é que alguma vez aconteceria, só poderia ocorrer sob a hegemonia de um poder central. A figura de Bobbio de um *Leviatã* internacional democrático, criado por meio de um pacto de submissão pelo qual todos os Estados concordam através de procedimentos democráticos que uma Terceira Parte Julgadora

<sup>9</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>11</sup> [N.T.]: há uma versão em português brasileiro do livro: KAGAN, Roberto. **O Retorno da História, e o Fim dos Sonhos**. Tradução de: Felipe Antunes de Oliveira. Rocco: Rio de Janeiro, 2009.



terá o poder coercivo de resolver seus conflitos, só poderia ser uma hegemonia global. Sua esperada ordem mundial democrática seria, de fato, um mundo unipolar onde, em nome do universalismo, o modelo ocidental de democracia teria sido imposto em todo o mundo. Isso teria consequências terríveis e, como já indiquei, estamos testemunhando como as tentativas de homogeneizar o mundo estão provocando reações adversas violentas das sociedades cujos valores e culturas específicos se tornaram ilegítimos pela universalização forçada do modelo ocidental.

Chegou a hora de abandonar a própria ideia de um *pactum subjectionis* entre os Estados e reconhecer que a paz em um mundo pluralista só pode ser alcançada através do estabelecimento de uma variedade de *pactum societatis*, isto é, uma multiplicidade de acordos multilaterais pragmáticos que sempre permanecem precários e contingentes. Contra a ilusão de Bobbio de que um estágio pacífico poderia ser alcançado no campo das relações internacionais, é necessário aceitar que o estágio agonístico é a única alternativa ao estado de natureza. Encarar o que são, sob as condições atuais da globalização, as formas mais adequadas de construir uma ordem tão agonística, é o desafio que estamos enfrentando.

### 3. Qual democracia para um mundo “agonístico” multipolar?

Qual poderia ser o lugar da democracia em uma ordem tão multipolar? Esta é a pergunta que quero abordar na última parte do meu artigo. É evidente que um mundo multipolar não será necessariamente democrático e que vários dos seus polos podem ser organizados em torno de princípios políticos diferentes. Uma vez que descartamos a presença de uma Terceira Parte Julgadora imparcial, capaz de impor o que seria considerado a única ordem legítima, uma coexistência de regimes políticos é inevitável. Esta é, naturalmente, a situação que estamos começando a testemunhar, com os primeiros sinais do advento de um mundo multipolar no qual a China, que certamente não é uma democracia, sem dúvida desempenhará um papel importante. Minha posição sobre essa questão é que um mundo multipolar composto de uma variedade de regimes certamente seria melhor do que o atual unipolar, porque é menos provável que promova o surgimento de formas extremas de antagonismo.

Mas não considero que precisamos descartar a possibilidade de que a democracia se estabeleça em todo o mundo. No entanto, essa questão teria de ser encarada de maneira diferente, abandonando a afirmação de que seu processo de democratização deveria consistir na implementação global do modelo democrático liberal ocidental. A democracia em um mundo multipolar pode assumir uma variedade de formas, de acordo com os diferentes modos de inscrição do ideal democrático em uma variedade de contextos.

Como argumentei em “*The Democratic Paradox*”<sup>12</sup> [O Paradoxo Democrático], a democracia liberal é a articulação entre duas tradições diferentes: o liberalismo, com ênfase na liberdade individual e nos direitos universais, e a democracia, que privilegia a ideia de igualdade e “governo pelo povo”, ou seja, a soberania popular. Tal articulação não é necessária, mas contingente; é o produto de uma história específica. De fato, o modelo democrático liberal, com sua concepção particular de direitos humanos, é a expressão de um contexto cultural e histórico particular, no qual, como tem sido frequentemente notado, a tradição judaico-cristã desempenhou um papel central. Tal modelo de democracia é constitutivo de nossa forma de vida e certamente é digno de nossa lealdade, mas não há razão para apresentá-la como a única maneira legítima de organizar a convivência humana e tentar impor-lhe ao resto do mundo. O tipo de individualismo dominante nas sociedades ocidentais é estranho a muitas outras culturas, cujas tradições são informadas por valores diferentes, e a democracia entendida como “regra pelo povo” pode, portanto, assumir outras formas, nas quais o valor da comunidade é mais importante do que a ideia de liberdade individual.

A visão dominante, encontrada em muitas correntes diferentes da teoria política, afirma que o progresso moral requer a aceitação do modelo ocidental da democracia liberal, porque é a única possível para a implementação dos direitos humanos. Essa tese deve ser rejeitada, mas isso não significa necessariamente descartar a ideia de direitos humanos. Ela pode, de fato, continuar a desempenhar um papel, mas com a condição de que seja reformulada de uma maneira que permita um pluralismo de interpretações. Para elucidar essa questão, encontramos importantes *insights* no trabalho de Raimundo Panikkar, que, em um artigo intitulado “*Is the Notion of Human Rights a Western Concept*”<sup>13</sup>, afirma que, para entender o significado dos direitos humanos, é necessário examinar a função desempenhada por essa noção em nossa cultura. Isso nos permitirá, diz ele, examinar mais tarde se essa função não é cumprida de maneiras diferentes em outras culturas. Panikkar nos incita a indagar sobre a possibilidade do que ele chama de “homeomórficos”, ou seja, funcionais, equivalentes à noção de direitos humanos. Olhando para a cultura ocidental, constatamos que os direitos humanos são apresentados como fornecendo os critérios básicos para o reconhecimento da dignidade humana e como condição necessária para uma ordem social e política justa. Portanto, a pergunta que precisamos fazer é se outras culturas não dão respostas diferentes para a mesma questão.

Uma vez reconhecido que o que está em jogo nos direitos humanos é a dignidade da pessoa, torna-se evidente a possibilidade de existirem diferentes maneiras de encarar essa questão, bem como as diferentes maneiras pelas quais ela pode ser respondida. O que a cultura ocidental chama

---

<sup>12</sup> MOUFEE, Chantal. **The Democratic Paradox**. London: Verso, 2000.

<sup>13</sup> PANIKKAR, Raimundo. Is the Notion of Human Rights a Western Concept? **Diogenes**, v. 120, p. 81-82, 1982.

de “direitos humanos” é, na verdade, uma forma culturalmente específica de afirmar a dignidade da pessoa, e seria muito presunçoso declarar que ela é a única forma legítima. Muitos teóricos têm apontado como a própria formulação em termos de “direitos” depende de um modo de teorização moral que, embora apropriado para o individualismo liberal moderno, pode ser inadequado para compreender a questão da dignidade da pessoa em outras culturas. Segundo François Jullien, por exemplo, a ideia de “direitos” privilegia a libertação do sujeito de seu contexto vital e desvaloriza sua integração em uma multiplicidade de esferas de pertencimento. Isso corresponde a uma abordagem defensiva que abandona a dimensão religiosa e apresenta o indivíduo como absoluto. Jullien observa que o conceito de “direitos do homem” não encontra nenhum eco no pensamento da Índia clássica, que não considera o homem como sendo isolado do resto do mundo natural. Enquanto “liberdade” é a palavra final na cultura europeia, para o Extremo Oriente, da Índia à China, a palavra final é “harmonia”<sup>14</sup>.

Na mesma linha de pensamento, Panikkar ilustra como o conceito de direitos humanos se baseia em um conhecido conjunto de pressuposições, todas elas distintamente ocidentais, a saber: existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida por meios racionais; a natureza humana é essencialmente diferente e superior ao resto da realidade; o indivíduo tem uma dignidade absoluta e irredutível que deve ser defendida contra a sociedade e o Estado; a autonomia desse indivíduo requer que a sociedade seja organizada de maneira não hierárquica, como uma soma de indivíduos livres. Todas essas pressuposições, afirma Panikkar, são definitivamente ocidentais e liberais, e são distinguíveis de outras concepções de dignidade humana em outras culturas. Por exemplo, não há sobreposição necessária entre a ideia de “pessoa” e a ideia de “indivíduo”. O “indivíduo” é a maneira específica pela qual o discurso liberal ocidental formula o conceito do “eu”. Outras culturas, no entanto, visualizam o “eu” de maneiras diferentes.

Muitas consequências derivam dessas considerações. Um dos mais importantes é que temos que reconhecer que a ideia de “autonomia”, tão central no discurso liberal ocidental e que está no centro de nossa compreensão dos direitos humanos, não pode ter tanta prioridade em outras culturas onde a tomada de decisões é menos individualista e mais cooperativa do que nas sociedades ocidentais. Isso de modo algum significa que essas culturas não estão preocupadas com a dignidade da pessoa e com as condições para uma ordem social justa. O que isso significa é que elas lidam com essas questões de uma maneira diferente. É por isso que a busca por equivalentes homeomórficos é necessária. Sociedades que contemplam a dignidade humana de uma maneira que difere da compreensão ocidental dos direitos humanos também teriam uma maneira diferente

---

<sup>14</sup> JULLIEN, Francois. *Le Monde Diplomatique*. February 2008, p. 24.

de conceber a natureza e o papel das instituições democráticas. Levar a sério o “pluralismo de valor” em suas múltiplas dimensões, portanto, requer espaço para o pluralismo de culturas, formas de vida e regimes políticos. Isso significa que, para o reconhecimento de uma pluralidade de entendimentos de “direitos humanos”, também devemos acrescentar o reconhecimento de uma pluralidade de formas de democracia.

Além dos direitos humanos, outra questão crucial para a democracia é a questão da secularização. De fato, mesmo no Ocidente há um longo debate sobre a relação entre a democracia e o modo de existência de uma sociedade secular. Como Jose Casanova demonstrou de forma convincente<sup>15</sup>, um impasse foi alcançado nesse debate entre as abordagens europeia e americana e as diferentes maneiras pelas quais elas imaginam a natureza de uma sociedade secular e o elo entre o secularismo e a modernidade. De um lado, há os sociólogos europeus que acreditam que o declínio do poder societário das instituições religiosas e o declínio das crenças e práticas religiosas entre os indivíduos são componentes necessários do processo de modernização; de outro lado, há os sociólogos americanos da religião que rejeitam a teoria da secularização porque não veem nenhum declínio nas crenças e práticas religiosas do povo americano. O que está realmente em jogo neste debate é a seguinte pergunta: a secularização deve ser vista como uma característica necessária da modernidade e deve ser vista como uma precondição para a política democrática liberal moderna? Deixarei essa questão de lado, porque o ponto que quero abordar é outro: mesmo se dermos uma resposta afirmativa a essa questão no contexto da democracia ocidental, isso significa que a secularização é uma condição normativa para todas as formas de democracia? Ou não deveríamos imaginar a possibilidade de sociedades democráticas onde tal processo não ocorreu? Casanova pergunta: “A teoria da secularização como uma teoria particular do desenvolvimento histórico pode ser dissociada das teorias gerais da modernização global? Pode haver uma modernidade não-ocidental, não-secular?”<sup>16</sup>. Gostaria de tornar essa questão ainda mais precisa e perguntar: pode haver uma modernidade não-ocidental, não-secular, com uma forma não-secular de democracia? Se, como muitas pessoas afirmam, o conceito europeu de secularização não é particularmente relevante para os Estados Unidos, é claro que é ainda menos relevante para outras civilizações com modos muito diferentes de estruturação social. Qual poderia ser sua relevância, por exemplo, para religiões seculares como o Confucionismo ou o Taoísmo? Como Casanova observa, seu modelo de transcendência dificilmente pode ser chamado de “religioso” e eles não têm organização eclesástica. De certo modo, eles sempre foram

---

<sup>15</sup> CASANOVA, Jose. **Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective**. Hedgehog Review Spring, Summer 2006.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 10.

“seculares” e não precisam passar por um processo de secularização. Pode-se dizer, por exemplo, que a China e a área civilizacional Confuciana têm sido laicas “*avant la lettre*”<sup>17</sup>.

A melhor maneira de evitar essas armadilhas é reconhecer a possibilidade de múltiplas modernidades e aceitar que o caminho seguido pelo Ocidente não é o único possível e legítimo e que as sociedades não-ocidentais podem seguir trajetórias diferentes de acordo com a especificidade de sua cultura, de suas tradições e de suas religiões. Uma vez admitido que o conjunto de instituições constitutivas da democracia liberal – com seu vocabulário dos direitos humanos e sua forma de secularização – é o resultado de uma articulação histórica contingente em um contexto cultural específico, não há razão para ver sua adoção mundial como o critério da modernidade política e como um componente necessário da democracia. Uma abordagem pluralista deveria, portanto, prever a possibilidade de outras formas de articulação do ideal democrático de governo pelo povo, articulações em que a religião teria um tipo diferente de relação com a política e em que direitos humanos (desde que desejemos manter este termo) seria concebida de maneiras que partem de sua formulação na cultura liberal individualista.

Certamente, em muitas partes do mundo, encontramos intelectuais e ativistas engajados precisamente nesse tipo de reflexão, trabalhando para elaborar uma concepção vernacular de democracia inscrita em suas respectivas tradições culturais e religiosas. No caso do Islã, por exemplo, Noah Feldman mostrou que o que está em jogo é como encarar uma ordem constitucional baseada na sharia e dedicada ao estado de direito. Ele examina diferentes tentativas de visualizar como um Estado democrático Islâmico, um Estado governado pela lei Islâmica e pelos valores Islâmicos, poderia reconciliar a soberania divina com o princípio democrático da soberania popular. O Islamismo tradicional, ele observa, aceitou a compatibilidade da sharia e da democracia, mas existem diferenças em relação aos mecanismos de reconciliação. A solução mais proeminente é “para a constituição do Estado Islâmico reconhecer a soberania divina em vez de estabelecer a soberania popular e usá-la para promulgar a lei Islâmica. Nesse modelo teórico, as pessoas funcionam um pouco como o governante fez na ordem constitucional clássica: elas aceitam a responsabilidade de implementar o que Deus ordenou”<sup>18</sup>. De acordo com algumas interpretações, essa legislatura democraticamente eleita, responsável por promulgar as disposições da sharia, precisaria ser supervisionada por um processo constitucional de revisão judicial islâmica. Feldman está ciente das dificuldades que o estabelecimento de um Estado Islâmico democrático irá encontrar, mas ele insiste que seria um erro para o Ocidente vê-lo como uma ameaça à democracia e tentar destruir aqueles que o estão defendendo.

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>18</sup> FELDMAN, Noah. **The Fall and Rise of the Islamic State**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008, p. 119.

A situação é, sem dúvida, diferente em outras partes do mundo, e, em cada caso, a solução terá que levar em conta circunstâncias específicas e tradições culturais. Mas todos aqueles que querem desenvolver modelos vernaculares de democracia enfrentam o mesmo problema com relação ao Ocidente: sua recusa em reconhecer formas de democracia diferentes das democráticas liberais. As potências ocidentais estão convencidas de que a única democracia legítima é a sua atual interpretação: democracia eleitoral multipartidária, acompanhada por uma concepção individualista de direitos humanos e, claro, por políticas de livre mercado. Esse é o modelo que eles alegam ter o dever moral de promover ou impor, se necessário. As consequências desastrosas da imposição de tal modelo podem ser vistas em todo o mundo. Para tomar o caso da África, por exemplo, vários autores apontaram que as condições catastróficas existentes em muitos países africanos são consequência do sistema político inadequado que lhes foi legado por seus antigos colonizadores. A independência, muitas vezes, os deixava não como Estados nacionais estáveis, mas como uma colcha de retalhos de feudos étnicos, sobrecarregados com parlamentos baseados naqueles da antiga potência colonial. Em países com tantas etnias com sua própria língua, costumes e cultura, a democracia multipartidária levou à fragmentação política e a políticas amargamente divididas. Muitos especialistas reconhecem que são necessárias formas de democracia mais adaptadas aos costumes de muitos países africanos e que os governos de unidade nacional podem ser mais adequados para manter esses países juntos e promover o seu desenvolvimento.

No que diz respeito à Ásia, a situação é novamente diferente. Um dos desafios poderia ser conciliar o princípio democrático da soberania popular com o Confucionismo e o Taoísmo. A ideia de “valores asiáticos” é frequentemente rejeitada com o argumento de que é usada como desculpa por governantes autoritários para justificar o seu domínio. Em alguns casos, pode haver alguma verdade nesta afirmação, mas isso não deve levar à rejeição da legitimidade de tal noção. No final, essas questões devem ser decididas pelas pessoas envolvidas e não cabe a nós, ocidentais, dizer-lhes como organizar suas próprias sociedades. O pensamento que eu gostaria de compartilhar na conclusão é que deveríamos reconhecer que o mundo é um pluriverso e perceber que a aceitação de uma diversidade de formas políticas de organização será mais propícia à paz e à estabilidade do que a imposição de um modelo universal.

## Referências

BOBBIO, Norberto Bobbio. Democracy and the International System. In: ARCHIBUGI, Daniele; HELD, David (Eds.). **Cosmopolitan Democracy**. Cambridge, MA: Polity Press, 1995.

CASANOVA, Jose. **Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective**. Hedgehog Review Spring, Summer 2006.

FELDMAN, Noah. **The Fall and Rise of the Islamic State**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

JULLIEN, Francois. **Le Monde Diplomatique**. February 2008, p. 24.

KAGAN, Roberto. **O Retorno da História, e o Fim dos Sonhos**. Tradução de: Felipe Antunes de Oliveira. Rocco: Rio de Janeiro, 2009.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Politics**. London: Verso, 2001.

MOUFFE, Chantal. **The Democratic Paradox**. London: Verso, 2000.

\_\_\_\_\_.; LANCAU, Ernesto. **Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical**. São Paulo: Intermeios, 2015.

\_\_\_\_\_. **O regresso do político**. Coimbra: Gradiva, 1996.

\_\_\_\_\_. **Sobre o político**. Tradução de: Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

PANIKKAR, Raimundo. Is the Notion of Human Rights a Western Concept? **Diogenes**, v. 120, 1982.

STATEN, Henry. **Wittgenstein e Derrida**. Oxford: Basil Blackwell, 1985.