

# LINGUAGEM PÚBLICA E HORIZONTALIDADE POLÍTICA: PENSANDO A DEMOCRACIA A PARTIR DO WITTGENSTEIN DAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

PUBLIC LANGUAGE AND POLITICAL  
HORIZONTALITY: THINKING DEMOCRACY  
FROM WITTGENSTEIN OF PHILOSOPHICAL  
INVESTIGATIONS

LENGUA PÚBLICA Y HORIZONTALIDAD POLÍTICA:  
PENSANDO LA DEMOCRACIA DE WITTGENSTEIN DE  
LA INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

## SUMÁRIO:

Introdução; 1. Compreendendo o conceito para linguagem pública a partir de Wittgenstein; 2. Linguagem pública e horizontalidade política; Conclusão; Referências.

## RESUMO:

Este estudo volta-se a uma aproximação entre a Filosofia da Linguagem de Wittgenstein, sobretudo, a partir de suas Investigações Filosóficas, e a democracia não apenas em seu sentido formal, mas, também, material. Dividido em duas partes, analisa, na primeira, o conceito de linguagem pública do referido autor. Em seguida, volta-se ao modelo agonístico de Mouffe como efetivo espaço para o desvelar da condição de possibilidade do exercício democrático. Não por outra razão, conclui-se que não existe democracia

Como citar este artigo:  
COPELLI, Giancarlo.  
Linguagem pública  
e horizontalidade  
política: pensando a  
democracia a partir  
do Wittgenstein  
das investigações  
filosóficas. Argumenta  
Journal Law,  
Jacarezinho – PR,  
Brasil, n. 33, 2020,  
p. 277-305.

Data da submissão:  
09/08/2019

Data da aprovação:  
22/06/2020

efetiva sem linguagem pública. O método é o fenomenológico-hermenêutico.

**ABSTRACT:**

This study focuses on an approximation between Wittgenstein's Philosophy of Language, especially from his Philosophical Investigations, and democracy not only in its formal sense, but also in its material sense. Divided into two parts, the first one analyzes the concept of public language of the referred author. Then, we turn to Mouffe's agonistic model as an effective space to unveil the condition of the possibility of democratic exercise. No wonder it is concluded that there is no effective democracy without public language. The method is the phenomenological-hermeneutic.

**RESUMEN:**

Este estudio se centra en una aproximación entre la Filosofía del lenguaje de Wittgenstein, especialmente a partir de sus Investigaciones Filosóficas, y la democracia no solo en su sentido formal sino también material. Dividido en dos partes, el primero analiza el concepto de lenguaje público del autor. Luego pasamos al modelo agonista de Mouffe como un espacio efectivo para revelar la condición de la posibilidad del ejercicio democrático. No es de extrañar que se concluya que no hay democracia efectiva sin lenguaje público. El método es fenomenológico-hermenéutico.

**PALAVRAS-CHAVE:**

Democracia; linguagem pública; Wittgenstein; Mouffe.

**KEYWORDS:**

Democracy; public language; Wittgenstein; Mouffe.

**PALABRAS LLAVE:**

Democracia; lenguaje publico; Wittgenstein; Mouffe

## INTRODUÇÃO

Cornelius Castoriadis, em *Socialismo ou barbárie*<sup>1</sup>, abandona de pronto o termo socialismo, em discussão que, ao cabo, debruça-se à autoinstituição da sociedade, como bem sublinha Eder Sader no prefácio da mesma obra. O motivo? Castoriadis percebe uma arbitrária significação da palavra, em tese distante de seu conteúdo original, em relação a seu significado histórico. Segundo ele, de um lado, a maioria das pessoas considera socialismo o regime da então União Soviética – regime tão marcado pelo “terror totalitário” e pela “cretinização cultural numa escala sem precedentes na história da humanidade”, e, de outro, “as engrenagens políticas da ordem estabelecida nos países ocidentais”. E constata: “Essas realidades concretas não se deixam abalar por distinções etimológicas e semânticas”. Como exemplo das distâncias entre o plano semântico e a realidade, pondera: “É como querer combater a burocracia da Igreja lembrando que a igreja, ecclesia, significa originalmente assembleia do povo [...] e que, em relação a este sentido originário, a realidade do Papa, do Vaticano, do Secretariado de Estado, dos cardeais etc. representa uma usurpação”<sup>2</sup>. Ou seja, há uma imensa lacuna entre o que esse autor considera um significado de uso e um sentido original, incapaz de modificar uma significação real.

Muito embora este estudo não esteja voltado às questões atinentes a orientações ou inclinações políticas dos Estados, a observação de Castoriadis, acima, é cara a esta proposta. E por um duplo motivo. Primeiro, porque, ao adotá-la, a relação entre a palavra e sua significação escapa à ingênua tentativa de aproximação entre um e outro por uma espécie de essência. Mesmo não sendo essa a intenção do autor, sua constatação torna clara a relação entre o termo e um contexto de uso para se chegar ao significado. Daí a possibilidade de duas variações tão distintas para socialismo. Segundo, porque tal constatação ultrapassa o campo semântico. Ou seja, não se trata de auferir uma significação certa – detendo-se no sentido das palavras – mas de compreender a linguagem a partir de uma dimensão pública, pragmática, de uso comum.

É, nesse sentido, que a Filosofia da Linguagem do chamado Segundo Wittgenstein – como se verá – contribui para pensar a democracia. Afinal, se a “lei é a instituição da sociedade”, como diz Castoriadis<sup>3</sup>, é ela, também, um enunciado conhecido por todos, voltado a romper – a partir da leitura

de Giacomo Marramao – com “um espaço babélico, um mosaico composto por uma multiplicidade de imagens [...] desiguais e culturalmente diferentes”<sup>4</sup>. Ou seja, uma linguagem de uso público está para a lei assim como a própria regra está para a Polis: uma é condição de possibilidade para outra. Tal qual a linguagem pública proposta nos termos de Wittgenstein, a lei, enquanto texto público – na perspectiva aqui adotada, portanto – não se restringe a um conteúdo semântico de efetiva publicidade, mas se projeta como conteúdo pragmático. De outro modo, é dizer: a lei se estabelece como pública à medida que se efetiva como comum a todos, já que, como bem pondera o filósofo político italiano, as constituições são mais que “uma abstrata dimensão ideal ou uma simples superestrutura ideológica”<sup>5</sup>. Uma correção semântica, por isso, não basta.

Diante disso – e a partir do autor das Investigações Filosóficas – trabalha-se com dois momentos distintos nesse estudo. No primeiro, procura-se estabelecer um conceito para linguagem pública (angular à proposta). Em seguida, analisa-se, com as variações que dão sentido e originalidade ao texto, a aproximação projetada por Chantal Mouffe entre a filosofia da linguagem de Wittgenstein e a democracia. O método é o fenomenológico-hermenêutico.

## 1. COMPREENDENDO O CONCEITO PARA LINGUAGEM PÚBLICA A PARTIR DE WITTGENSTEIN

Sem negar a importância do *Tractatus Logico-Philosophicus* para a discussão acerca das questões da linguagem – e também para esse breve ensaio, já que parece trazer boa metáfora para o que aqui se nomina como Estado-babel<sup>6</sup> – ou seja, uma comunidade de indivíduos cujos vínculos sociais permanecem em constante tensão frente ao autismo da(s) linguagem(ns) praticada(s) – além, de, igualmente, permitir a aproximação da ideia de cópia dos fatos como crítica ao idealismo da legislação frente à realidade do Estado e seus limites –, é nas Investigações Filosóficas, isto é, no chamado Segundo Wittgenstein, que está a ideia decisiva à análise aqui proposta, qual seja, a da impossibilidade dessa mesma linguagem privada<sup>7</sup> – desconectada da cotidianidade, dos contextos sociopráticos, enfim, do uso comum que lhe emprega coerência – existir (a menos que se admita a possibilidade de uma linguagem que não comunique) enquanto espaço de produção de sentido nas democracias em aspecto não apenas formal,

mas, sobretudo, material

Embora o Segundo Wittgenstein – ou Último Wittgenstein – seja comumente associado às Investigações Filosóficas, obra que de fato reúne o pensamento de sua segunda fase, importa destacar que, desde o seu retorno a Cambridge, em 1929, após uma lacuna de cerca de década e meia afastado da Filosofia, outros volumes de anotações foram compilados. Segundo Urdanoz Audaz, são eles: As Observações Filosóficas (*Philosophische Bemerkungen*) – com aproximadamente 250 páginas produzidas a partir dos cursos de 1929 e 1930, publicadas em 1964 na Alemanha (Frankfurt) e na Inglaterra (Oxford) –, as aulas assistidas por Moore – de 1930 a 1933, cujas anotações deram origem ao *Wittgenstein's Lectures in 1930-33*, contendo questões voltadas à linguagem, à Matemática e à Filosofia –, e as séries de anotações feitas por seus alunos, nos anos seguintes, conhecidas pela cor da encadernação – Caderno Azul (*Blue Book*) e Caderno Marrom (*Brown Book*). O primeiro, com lições de 1933 a 1934, e o segundo, contendo apontamentos de 1934 e 1935, são considerados a base da filosofia do Segundo Wittgenstein, e “marcam uma total transição a um novo modo de filosofar, que culmina na obra principal e contém quase todas as ideias desta [...]. Esta obra são as Investigações Filosóficas (*Philosophische Untersuchungen*)”<sup>8</sup>.

Escritas em forma de anotações em breves parágrafos – como destaca o próprio autor no prefácio<sup>9</sup>, as Investigações Filosóficas contêm 693 parágrafos na primeira parte, e 14 capítulos na segunda, voltados a questões referentes “ao conceito de significação, de compreensão, de proposição, de lógica, aos fundamentos da matemática, aos estados de consciência e outros”. Ainda nessa parte do livro, o autor adverte que a obra deve ser lida como extensão do *Tractatus*, ou seja, que os novos pensamentos só “poderiam ser verdadeiramente compreendidos por sua oposição ao meu [seu] velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo”<sup>10</sup>.

Tal advertência, de fato, faz sentido, e se relaciona à perspectiva aqui adotada – de que, mais que ruptura, as Investigações mantêm o cerne da discussão wittgensteiniana, ao tratar também das questões da linguagem<sup>11</sup> –, passando da ideia de um mundo passível de figuração através de uma linguagem ideal – uma essência de linguagem –, para uma teoria da linguagem que associa o significado ao uso<sup>12</sup>.

Assim, se na teoria da figuração do *Tractatus* havia uma represen-

tação do mundo através da linguagem, caminho pelo qual se poderia conhecer a totalidade dos fatos, tal conclusão é justamente o que combate, nas Investigações, Wittgenstein. Afinal, “aprender a linguagem não pode consistir, portanto, em nomear objetos [...]. Se aprende o significado de um termo tomando nota de seu uso no jogo linguístico”<sup>13</sup>.

Para chegar a essa espécie de linguagem comum a partir do uso, Wittgenstein, que havia concluído, no *Tractatus*, ter resolvido todos os problemas filosóficos, procura corrigir pontos considerados por ele mesmo falhos em sua grande obra anterior<sup>14</sup>. Isso é bastante claro também no prefácio das Investigações, quando Wittgenstein reconhece os – segundo ele – equívocos do *Tractatus*<sup>15</sup>. De maneira sucinta, a mudança em sua filosofia – a partir do reconhecimento de graves erros – resume-se aos papéis da lógica e da linguagem: se no *Tractatus* a lógica seria o instrumento que permitiria revelar a essência – como teria percebido nas Confissões de Santo Agostinho<sup>16</sup> –, nas Investigações será uma espécie de gramática da própria linguagem o instrumento para a compreensão dos problemas da Filosofia<sup>17</sup>. De outro modo, se, no *Tractatus*, havia uma essência a ser desvelada, nas Investigações já não há mais<sup>18</sup>.

Ou seja, questiona Wittgenstein se raciocinar como no *Tractatus* não corresponde, por seu turno, a retirar o próprio conceito de seu uso ordinário – em que de fato podem, tais conceitos, serem dotados de significado. Para o autor das Investigações Filosóficas, portanto, tanto o uso quanto o significado das palavras dependem dos contextos em que elas são empregadas. O significado não se dá – não mais – por uma essência<sup>19</sup>.

Essa reviravolta no pensamento wittgensteiniano é, antes, uma crítica à teoria da figuração – presente no *Tractatus* –, em que a cada palavra haveria uma correspondência refletida no mundo. Nas Investigações, ao contrário, o significado se dá através de seu uso em uma espécie de jogo linguístico. Buscando delimitar tal conceito, diz Wittgenstein que “todo o processo do uso das palavras é um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna. Chamarei esses jogos de jogos de linguagem”<sup>20</sup>.

“Peça-chave na nova reflexão de Wittgenstein”<sup>21</sup>, a noção de jogos de linguagem projeta, portanto, uma concepção instrumental<sup>22</sup> bem diferente do logicismo anterior. Tais jogos, para o historiador da Filosofia Urda- noz Audaz, podem ser resumidos, por sua vez, em três possibilidades: a

linguagem comum, ordinária, de uso cotidiano; os sistemas de linguagem próprios – como a linguagem utilizada no Direito, por exemplo – e, também, apenas uma única palavra. E conclui – como se verá adiante – com uma ideia cara a Chantal Mouffe, ao tentar aproximar a Filosofia da Linguagem de Wittgenstein da Filosofia Política: “Por isso é que se tem dito que inumeráveis são os jogos de linguagem segundo variadíssimas possibilidades de utilização dos signos comuns do nosso falar”<sup>23</sup>.

Essa pluralidade de jogos de linguagem, por sua vez, esfacela o que Urdanoz Audaz chama de pureza do cristal, metáfora para a linguagem idealizada, capaz de captar a essência de um mundo e espelhá-lo, observada no *Tractatus*. Consequentemente, há um deslocamento da linguagem – pura e abstrata na obra anterior, estritamente ligada ao neopositivismo dos Anos 1920 –, observada agora como necessariamente um fenômeno histórico, relacionado a contextos sociais e culturais.

Isso significa que, assim como Wittgenstein precisa ser compreendido como um homem do seu tempo, sujeito a uma série de influxos culturais, econômicos, políticos etc, a linguagem – agora livre das amarras de uma pretensa essência – também. Por isso a linguagem é, diria Wittgenstein nas *Investigações*, não apenas uma “forma de vida”<sup>24</sup>, mas uma prática relacionada a um contexto que – tal qual o caráter histórico dos projetos políticos de bem-estar nas democracias – também se submete a uma série de influxos. Por isso nasce, envelhece e, também, pode ser esquecido<sup>25</sup>, justamente por essa dinamicidade inerente aos contextos que lhe empregam coerência.

Isso – é preciso esclarecer – não significa relação com o solipsismo verificado no *Tractatus*, quando a minha linguagem indicava os limites do meu mundo. O dinamismo, a pluralidade de linguagens ou das formas de vida têm sentido a partir de contextos compartilhados – e nunca isolados, a menos que se admita – repete-se – uma linguagem que não comunique. Por isso, nessa determinação do contexto como condição para o sentido, há critérios ou, de outra forma, regras de uso<sup>26</sup>, semelhantes às regras de um jogo, de forma a evitar – em uma espécie de esfera privada –, uma interpretação atrás da outra, indefinidamente. Afinal, “seguir uma regra significa observar, em todo o caso, a mesma regra”<sup>27</sup>.

Exatamente por isso é possível dizer, na esfera dos contextos como produtores de sentido, que “seguir uma regra, comunicar ou dar uma or-

dem, implica costumes, usos, instituições”<sup>28</sup>. Daí a ruptura – talvez agora de forma mais clara – com o solipsismo do *Tractatus*: não é possível seguir uma regra sozinho. Afinal, como observa Fatturi, “é impossível (logicamente) seguir uma regra apenas para si ou segundo sua interpretação particular e idiossincrática”<sup>29</sup>. Ou seja, tal se dá, necessariamente, em um contexto socioprático. Talvez por isso, nesse mesmo sentido, diz Wittgenstein que, “na práxis do uso da linguagem, um parceiro enuncia as palavras, o outro age de acordo com elas”<sup>30</sup> – “que na linguagem os homens estão de acordo”<sup>31</sup> –, ou, ainda, que “representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida”<sup>32</sup>.

O que mostram essas passagens das *Investigações*, portanto, é que os limites da linguagem não denotam mais os limites do mundo, como projetava o Wittgenstein do *Tractatus*<sup>33</sup>, e nem que é possível sustentá-lo como vontade e representação. Agora, “a consequência imediata é que não pode haver, logicamente, regras privadas. As regras são públicas”<sup>34</sup>. Não há, portanto, uma linguagem autista, fechada em si e, ainda assim, capaz de sentido<sup>35</sup>. Afinal, a linguagem não é fruto do acaso, mas do reconhecimento – entre os membros de uma dada comunidade – de regras comuns. De outro modo, é possível dizer que “as regras supõem um uso comum, implantado por uma convenção geral [...]. Se o costume é removido, as regras embutidas no costume também desaparecem”<sup>36</sup>.

Assim, se o Primeiro Wittgenstein – o do *Tractatus Logico-Philosophicus* – é condição para uma Filosofia assentada na análise lógica da própria linguagem – e relacionado de forma estreita ao Círculo de Viena –, o Segundo Wittgenstein – ou seja, o das *Investigações Filosóficas* – inaugura um novo caminho, relacionado à análise da linguagem a partir do contexto, do uso comum aos membros de uma determinada comunidade<sup>37</sup>. De outro modo, se antes, no *Tractatus*, havia uma linguagem ideal, cristalizada, que se desnudava como espelho dos fatos do mundo a partir do sujeito, há, nas *Investigações*, um significado a partir do contexto compartilhado pelo uso.

Esse uso comum, por sua vez, não apenas parece pôr a nu, mas, acima disso, evidenciar uma necessária intersubjetividade para, enfim, permitir o sentido que se propõe com a linguagem, evidentemente pública.

## 2. LINGUAGEM PÚBLICA E HORIZONTALIDADE POLÍTICA

Eis o ponto. Se realidade e linguagem não estão em mundos distintos, uma ideia pública de igualdade, política ou material, não pode corresponder a uma idealidade “metafísica ou natural”, como diria Castoriadis, mas a uma “igualdade de direitos e deveres, de todos os direitos e de todos os deveres, e de todas as possibilidades efetivas de fazer que dependam, para cada um, da instituição da sociedade”<sup>38</sup>. Afinal, é esse o “caráter público da linguagem. A compreensão de significados idênticos pressupõe conceptualmente a capacidade de participar de uma prática pública”<sup>39</sup>, portanto.

Colando tal sentido à Teoria de Estado, não se trata, por isso, de uma interpretação, mas de uma prática que, ao cabo, alinha-se ao ideário político-filosófico surgido nos séculos XVII e XVIII, moldando o poder baseado no contrato entre e com a sociedade e fazendo a passagem de um modelo em que o Estado se identifica com a figura do soberano – *L'État c'est moi* – para novos formatos: primeiro, voltado a um ideário de livre iniciativa para a satisfação de liberdades econômicas; depois, transitando – em que pese sua continuidade –, após a Segunda Grande Guerra, para um desenho institucional voltado, grosso modo, para a igualdade em sentido material.

Essa forma de organização social e política, de duplo movimento, como pondera Claude Lefort<sup>40</sup>, em que o Estado molda e, ao mesmo tempo, também é moldado pela sociedade, transitando de um modelo delimitado pelo “policentrismo do poder em bases senhoriais” para “um modo diferente de articulação social, horizontal e não vertical”<sup>41</sup>, não se edifica, portanto, sem uma linguagem pública. É que, segundo Wittgenstein, como já observado, um jogo de linguagem não pode ser praticado sozinho. Enquanto uma prática social, é ele também uma “forma de vida”<sup>42</sup> necessariamente compartilhada, ou seja, que impõe cotidianidade para a produção de sentido.

Por isso, essa forma horizontal de organização política tem na linguagem pública sua condição de possibilidade. Afinal, um ideário de igualdade – que, a partir de agora, assim como a lei, também sempre estará vinculado ao conceito de linguagem pública –, ao não ser efetivado na prática, impõe, sempre, diferenças nas relações de

poder que, como se verá adiante, não pode ser erradicado. E déficits de participação no poder instituído horizontalmente conduzem, necessariamente, à verticalização dessas mesmas relações. De outro modo – é possível dizer –, essas diferenças indicam um retorno à pré-história da Polis grega, delimitada por inconciliáveis linguagens privadas. É que se, por um lado, não há sociedade sem relações de poder<sup>43</sup>, também não há Cidade sem linguagem pública. A democracia, claro, não foge disso. Mas, afinal, qual democracia?

Embora se perceba uma realidade moldada por uma espécie de democracia delegativa, nos termos propostos por Guilherme O’Donell<sup>44</sup>, quando sucintamente aqui se fala nesta forma de governo projeta-se idealmente o modelo agonístico desenhado por Chantal Mouffe<sup>45 46</sup> – em contraposição aos modelos deliberativo<sup>47</sup> e agregativo<sup>48</sup> –, já que tal proposta, ao manter forte relação com o Wittgenstein das Investigações Filosóficas, também parece capaz de superar os paradoxos do modelo de democracia liberal, perspectiva em que a ideia de consenso é não apenas possível, mas também desejável. Afinal, é nesse modelo de organização política que, pretensamente, “através de um ponto de vista imparcial, expressando igualmente os interesses de todos (um consenso racional)”<sup>49</sup> – que fica – ou deveria ficar – assegurado o futuro das instituições dessa mesma democracia.

Contudo, é justamente nesse ponto que a cientista política belga enxerga a fragilidade do modelo, uma vez que, segundo ela, o desejo e a busca pelo consenso, ideia tão cara, sobretudo, a Habermas, pressupõe a eliminação do político<sup>50</sup>. E, diante disso, questiona em Wittgenstein, *Political Theory and Democracy*, se a democracia liberal deveria ser considerada como a solução racional para nossa organização enquanto sociedade, ou, ainda, se tal modelo é capaz de incorporar um ideário de sociedade justa, universalizável nessa mesma proposta, ou se não seria, de outro lado, apenas mais uma entre tantas formas de organização social e política<sup>51</sup>.

Se essas mesmas interrogações fossem postas a Marramao, o filósofo italiano responderia, talvez, a partir do diálogo de Horácio e Hamlet: “Há mais coisas entre o céu e a terra do que nossa pobre filosofia possa imaginar; há mais vias à democracia e à liberdade

do que o racionalismo ocidental imaginou”<sup>52</sup>. É que para ele, assim como para Mouffe, portanto, não há uma única via. A democracia liberal não pode ser a resposta definitiva – única resposta para um bom regime –, mas apenas mais uma entre outras possibilidades, muito embora pareça figurar como uma espécie de doxa política, bloqueando outras formas de se pensar a democracia na contemporaneidade, em trama muito semelhante à apontada por Dardot e Laval em relação ao neoliberalismo enquanto oposição ao comunismo burocrático<sup>53</sup>.

O argumento mais contundente de Mouffe, nesse sentido, talvez seja o fato de que, em um modelo deliberativo, se busca um espaço público – uma esfera pública – que dissipe o poder, facultando, a partir dessa espécie de vazio do poder, um consenso racional<sup>54</sup>. Sem perder de vista que a democracia – sem conflitos – é a própria condição de possibilidade para caminhos totalitários – como o faz Claude Lefort<sup>55</sup> –, a crítica de Mouffe acena justamente para o desejo de consenso, intento que pressupõe, portanto, a incapacidade de reconhecimento do antagonismo que nos molda enquanto humanos. Esse é o argumento central da cientista política: se não há sociedade sem relações de poder<sup>56</sup> – como já visto com Castoriadis –, não há, também, como projetar as bases ideais para a construção de consensos racionais. O conflito é parte indissociável daquilo que é humano, e é o que garante movimento às sociedades – sobretudo as democráticas. Sociedades sem conflito, lembram Bolzan de Moraes e Spengler, são estáticas<sup>57</sup>.

De outro modo, importa destacar, por isso mesmo, que a passagem de um modelo que identifica o poder ao soberano para a democracia, em um formato voltado à ideia de consenso enquanto desejo a ser concretizado, não significa apenas o superar do Absolutismo, mas – talvez não mais que isso – a promoção de uma substituição de formas hegemônicas de poder. Afinal, nos lembra Claude Lefort<sup>58</sup> no Pensando o político, o fim do Antigo Regime deixa o lugar do poder vazio, mas não o elimina. O papel da democracia, portanto, é manejar esses conflitos – como propõe Mouffe –, de modo a ter, na inevitável hegemonia – uma vez que não se pode eliminar o poder –, um momento transitório<sup>59</sup>.

E isso porque, reconhece Mouffe, “as relações de poder são constitutivas do social”. Não à toa, se, como projeta Claude Lefort<sup>60</sup> – agora na Invenção democrática –, há certa “ingenuidade ou má fé em imaginar que se tornou possível uma abolição do poder”, observa ela, com razão, que “a questão principal para a política democrática não é como eliminar o poder, mas como construir formas de poder mais compatíveis com valores democráticos”<sup>61</sup>.

Como essa pretensão, entretanto, se orienta?

Forjada a partir das insuficiências do ideário liberal-democrático – modelo questionado por Mouffe em relação a reivindicações de universalidade (mas sem cair em uma espécie de relativismo que justifique qualquer sistema político)<sup>62</sup> – a proposta é oferecer um modelo em que, reconhecido o conflito como algo inerente à humanidade, a principal função da política seria projetar um espaço em que um “eles” – na conflitante relação “nós/eles” – volte-se percebido não como o inimigo que deve ser destruído, mas como o adversário que, no conflito inerente ao jogo democrático, tem sua posição divergente percebida como legítima. De outro modo, a ideia é substituir o antagonismo, que é “a luta entre inimigos”, pelo agonismo, que é a “luta entre adversários”<sup>63</sup>. Essa é a base de seu modelo agonístico de democracia, importante projeção ao argumento que aqui se procura assentar, e fortemente vinculada ao Wittgenstein das Investigações Filosóficas.

Isso, claro, não parece, de nenhum modo, alinhado a uma posição babelizante, em que um radical pluralismo de opiniões anule qualquer possibilidade de unidade, de sentimento de um destino comum ao grupo – ou se constitua, pior ainda, enquanto espaço próprio de um Estado imenso. Afinal, assim, a sociedade não passaria de um “estrandoso teatro de opiniões que, por serem apenas opiniões de indivíduos, neutralizam-se”<sup>64</sup>. Mas, acima disso, implica admitir a impossibilidade racional de erradicação do conflito. Assim, também na visão de Mouffe, compartilha-se de um contexto valorativo – em torno da igualdade e da liberdade, ou, de outra forma, como uma espécie de ethos – “em torno das diversas concepções de cidadania que correspondem às diferentes interpretações dos princípios ético-políticos: liberal-conservadora, social-demo-

crata, neoliberal, radical-democrática e assim por diante”<sup>65</sup>. Ou seja, não importa, no modelo agonístico de Mouffe, o fundo ideológico dessas cosmovisões políticas – em tese legítimas em suas posições –, mas o fato de haver uma espécie de unidade, refletida nos contextos valorativos anteriormente mencionados.

Reforça-se: embora possa parecer que a proposta de Mouffe dê maior peso ao conflito em relação a essa espécie de mínimo valorativo que permite a unidade do tecido social, é oportuno destacar que, segundo ela, é justamente na busca pelo consenso – e, conseqüentemente, no despreço pelos embates políticos – que pode haver (como parece ser o caso das polarizações de opinião na política brasileira atual) a “cristalização das paixões coletivas em torno de questões que não podem ser manejadas [managed] pelo processo democrático”, além de uma “explosão de antagonismos que pode desafiar os próprios fundamentos da civilidade”<sup>66</sup>. E, aí, se abre a questão: não seria esse o cenário desenhado por Hannah Arendt<sup>67</sup>, na *Condição Humana*, ao projetar uma espécie de mundo pré-político – mas agora paradoxalmente em um contexto democrático?

É justamente diante de interrogações como essa que o modelo de democracia observado aqui é o proposto por Mouffe. Afinal, não se trata, apenas, de buscar uma forma horizontal de poder – uma vez que este não pode ser erradicado –, mas de “romper com todas as formas de essencialismo”<sup>68</sup> – típico da teoria política democrática dominante –, voltado ao consenso como ideário político. De outro modo, não se trata de projetar uma horizontalidade política apenas, mas, antes, de propor uma horizontalidade política, através de uma linguagem efetivamente pública, possível.

Essa é a questão. O campo do possível – em contraposição a um idealismo (coincidentemente muito próximo da filosofia do *Tractatus*<sup>69</sup>) – é condição de possibilidade para a sobrevivência da própria democracia, segundo pondera Mouffe em *Democracia, cidadania e a questão do pluralismo*. É preciso, no espaço das discricionariedades políticas, a existência de “alternativas reais”<sup>70</sup> – mas sem perder, claro, a unidade cristalizada na Constituição. Evidente. Sem alternativas reais, há o esvaziamento da política e, conseqüentemente, um crescimento do setor jurídico como espaço ideal dessa mesma

democracia. Nada mais óbvio: longe da possibilidade de erradicar o poder, buscar o consenso significa projetá-lo verticalmente. Não há, afinal, uma condição agonística, mas a prevalência do antagonismo, e o saldo é que, “diante da crescente impossibilidade de enfrentar o problema da sociedade de uma maneira política, é a lei que é acionada para prover soluções para todos os tipos de conflito”<sup>71</sup>.

Uma vez delimitado o tipo de democracia aqui referido, importa relacioná-lo à proposta wittgensteiniana, trazendo à luz desse texto não apenas as aproximações que a própria Chantal Mouffe faz de sua obra – especificamente, em relação às Investigações Filosóficas, como um dos fundamentos de sua democracia radical e plural –, mas, também, específicas leituras da Filosofia da Linguagem de Wittgenstein enquanto possível contribuição para se pensar a relação entre o Direito e a política – no que se refere a essa espécie de crise funcional do Estado, ou, de outro modo, dessa sobreposição de um poder sobre o outro.

Nesse sentido, portanto, é possível destacar que, entre a proposta de Mouffe – fundamentalmente uma dura crítica à concepção liberal de democracia – e a filosofia do chamado Segundo Wittgenstein, o que se tem é um mesmo norte, qual seja, apontar para a impossibilidade de uma espécie de a priori universalizante, seja como ocorre em enraizadas teorias da política democrática, seja na linguagem. É que se, por um lado, o pluralismo coloca-se como uma espécie de antítese da tentativa de homogeneização que, enfim, caracteriza tal modelo de democracia, por outro a proposta wittgensteiniana nas Investigações Filosóficas rompe com o essencialismo que, em todo caso, constitui o mundo na sua obra seminal. Lembra-se a conclusão preliminar acerca do chamado Segundo Wittgenstein: diferente do *Tractatus*, nas Investigações não há uma essência das coisas – ou algo que cristalize, que engesse o sentido. Isso não significa, claro, a abertura a um espaço de discricionariedade irrestrita, uma vez que o significado depende do compartilhamento de um contexto. Não há espaço, portanto, para o sujeito solipsista. Afinal, se o significado da palavra é seu uso, linguagem e realidade não pertencem a mundos distintos, portanto.

É nessa mesma trilha que caminha Mirta Giacaglia. Buscando

semelhantes aproximações, percebe essa autora justamente na paridade de ambas as teorias a contribuição wittgensteiniana para a proposta da democracia radical e plural de Mouffe<sup>72</sup>. Para ela, se no chamado Último Wittgenstein há a evidência de múltiplas e incontáveis possibilidades de jogos de linguagem – como observado no item que trata das Investigações Filosóficas nesse capítulo –, pondo abaixo um significado absoluto a partir de uma linguagem privada, isso permite “assinalar uma nova maneira para teorizar sobre a política, que rompe com o modo de universalização e homogeneização que tem caracterizado a maioria das teorias liberais”<sup>73</sup>.

Para Mouffe, portanto, a aproximação com o Wittgenstein das Investigações Filosóficas reside justamente aí: no fato de trazer à luz das ideias a impossibilidade de uma verdade universal, fruto de uma espécie de essência que a caracteriza, sem aceitar, contudo, uma subjetividade irrestrita para pensar o político. Afinal, antes de a linguagem acenar para uma forma de vida, é ela um acordo entre os indivíduos. Ou seja, não há um modo certo para uma forma de vida, mas um acordo para uma forma de vida<sup>74</sup>; inviabilizando, portanto – é possível assim dizer – essa tentação do a priori.

Tentação, de fato, talvez seja uma boa palavra a ser aqui empregada, uma vez que o reflexo do mundo através da linguagem, no *Tractatus*, não é possível a partir de uma linguagem qualquer, mas, sim, a partir da minha linguagem. De outro modo, a busca – o desejo – por consenso é mais que a racionalidade projetada por Habermas. É, diria Mouffe<sup>75</sup> recordando o *Da Certeza* de Wittgenstein, “persuasão”<sup>76</sup>.

Ora, persuadir, no limite, não pode significar outra coisa senão a crença de que a concepção liberal de democracia é – a priori – a solução racional para a organização da vida social. Ou, de outro modo, a crença em tal modelo como aquele que permite, essencialmente, o edifício de uma sociedade justa e, por isso mesmo, deve ser universalmente aceito por todos os indivíduos racionais – o que Mouffe questiona, antes de assentar as bases de seu modelo agonístico de democracia, em Wittgenstein, *Political Theory and Democracy*<sup>77</sup>.

A ideia de Wittgenstein, cara a Mouffe, portanto, parece estar

justamente no conceito de jogos de linguagem. E isso porque, assinala Giacaglia, “para a concepção do pluralismo agonístico inspirado em Wittgenstein [...], reconhecer a diversidade de modos nos quais o jogo democrático pode ser jogado”<sup>78</sup> implica, diante da impossibilidade de se erradicar o poder – condição para um consenso racional –, em admitir a pluralidade de formas de exercício da cidadania. É, de outro modo, reconhecer o antagonismo que constitui o político<sup>79</sup> e que, como sublinha Mouffe em *Democracia, cidadania e a questão do pluralismo*, “pode assumir formas muito diferentes e emergir em relações sociais diversas”<sup>80</sup>. Ou seja – é possível dizer –, o político de Mouffe, enquanto necessariamente plural, é o próprio jogo de linguagem de Wittgenstein, portanto.

Justamente aí fica assinalada não apenas a relação entre a filosofia do Segundo Wittgenstein e o modelo agonístico de democracia projetado por Mouffe, mas, acima disso, justificada tal proposta como capaz de – ao romper com a ilusão de uma perfeita e idealizada harmonia democrática, obtida através do consenso – projetar ao mesmo tempo tanto as necessárias alternativas reais – espécie de alicerce da própria ideia de democracia – quanto a horizontalidade política observada já no modelo dos antigos – ainda que entre muitas restrições e contradições por todos conhecidas.

Assim, ainda projetando os conceitos wittgensteinianos para além do espaço da linguagem, é importante ter claro que se, para Mouffe, parece mais cara a ideia de jogos de linguagem do filósofo austríaco – ao elaborar seu modelo de democracia radical e plural –, a esse estudo a possibilidade de diálogo com a filosofia de Wittgenstein mais contundente está associada ao conceito de linguagem pública. Afinal, a ideia de linguagem pública é, aqui, a condição de possibilidade não apenas para a horizontalidade política que caracteriza a democracia – já concluída em seu modelo agonístico –, mas a condição de possibilidade para o político, compreendido, aqui, como a dimensão ontológica própria do antagonismo inerente à humanidade.

É que se, por um lado, os jogos de linguagem acenam para a pluralidade de relações possíveis, dando conta do político como espaço do conflito percebido como inerradicável – e rompendo, por-

tanto, com o essencialismo que caracteriza a concepção liberal de democracia –, a linguagem pública, por sua vez, pressupõe não a pluralidade observada nos jogos de linguagem, mas, justamente, a concordada unidade necessária para jogar os jogos. De outro modo, se os jogos se alinham ao político, a linguagem pública relaciona-se à lei e à política<sup>81</sup>, ou seja, em uma dimensão ôntica, a uma prática democrática que, contextualizada, permite que posições ideológicas conflitantes percebam-se como legítimas na disputa pela provisória hegemonia do poder. Do contrário, embora não seja essa exatamente uma conclusão de Mouffe, é possível dizer que político (jogos de linguagem) sem política (linguagem pública) é Babel.

Isso significa que a horizontalidade política projetada com o ideário democrático – que no modelo agonístico implica perceber o político como espaço de antagonismos – depende de uma espécie de unidade de regras que permitam jogar o jogo. Por sua vez, essa pretensão de unidade – ou um consenso mínimo, admitido por Mouffe<sup>82</sup> dentro da própria democracia radical – não pode ser resumida ao conhecimento das regras. Elas – as regras – precisam ser praticadas. Afinal, conforme o Wittgenstein das Investigações Filosóficas, “seguir a regra é uma práxis. E acreditar seguir a regra não é seguir a regra”<sup>83</sup>. Se as regras não são um a priori, mas uma convenção entre os indivíduos de uma dada comunidade, o costume que nelas se projeta se esfacela sem a prática. De outro modo, aproximando tal lição ao Direito, é possível dizer, por exemplo, que conhecer o conteúdo da Constituição não é colocá-lo em prática. Conhecer, portanto, não significa respeitar – ou, ainda, praticar o projeto político nela esboçado. Democracia sem linguagem pública não é democracia.

### CONCLUSÃO

O argumento que aqui se assenta, portanto, é o de que a linguagem que funda um projeto político de Estado é necessariamente pública. É ela a condição de possibilidade para esse mesmo edifício político que, de outro lado, também mantém – através de sua efetivação – o contexto necessário à significação compartilhada dessa mesma linguagem. Afinal, como observado anteriormente, se o costume é removido, as regras embutidas

no costume também desaparecem.

É, de outro modo, uma espécie de via de mão-dupla: se a linguagem pública é a condição de possibilidade para a horizontalidade política dentro de uma possibilidade real, possível, é o contexto efetivamente compartilhado dessa mesma horizontalidade a condição de possibilidade para manutenção de nossos projetos políticos. De maneira distinta, isso significa que – recordando Claude Lefort –, a sociedade molda o Estado – ao acordar sobre um modo de vida a ser compartilhado –, mas também é moldada por ele – na medida em que depende da efetivação desse mesmo projeto para o estabelecimento de um contexto de sentido comum.

Por isso mesmo, é possível assinalar: se o espaço público não admite o seguir uma regra *privatum*, sob o risco de ser diluído não mais pela conflituosidade desejada por uma democracia radical, mas por uma espécie de autismo que babeliza nossas relações sociais – típico do solipsismo do *Tractatus*, voltado a uma espécie de tentação homogeneizante –, o sentido de nossos projetos políticos depende – inexoravelmente – de um contexto compartilhado.

Diferente disso é, afinal, o que se vê: com formas de vida – no sentido wittgensteiniano – diluídas em Estado(s) Social(is) e Estado(s) de Direito(s) coexistindo paralelamente – cujo paradoxo do plural indica o absurdo da falta de unidade ao que deveria ser um projeto comum nas democracias –, o que se tem é a impossibilidade de associação, também comum, a um mesmo conceito de cidadania. Nada mais natural, portanto, que essa mesma pluralidade de cidadanias caminhe não apenas para o desapareço de nossos projetos político-jurídicos – porque não há um costume, diria Wittgenstein, a lhe empregar coerência –, mas para uma espécie de retorno a um idealismo moldado pelo solipsismo típico do *Tractatus*, ou seja, para um mundo espelhado como uma cópia dos fatos a partir do indivíduo que pensa e diz esse mesmo mundo: a minha linguagem faz o meu mundo. Dá forma ao meu Estado. É, por fim, dizer: a horizontalidade política não se constitui no solipsismo de uma linguagem privada, a partir do meu mundo, do meu Estado e, portanto, do meu direito, mas é facultada por uma linguagem pública que, num duplo movimento, permite e cobra um contexto de vida compartilhado. Por isso, repete-se: sem linguagem pública não há democracia.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Haroldo Cazareiro. **O trabalho filosófico no Da Certeza de Ludwig Wittgenstein**. 2003. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia. Disponível em: [http://www.ppgf.ufba.br/dissertacoes/Haroldo\\_Cajazeira\\_Alves.pdf](http://www.ppgf.ufba.br/dissertacoes/Haroldo_Cajazeira_Alves.pdf). Acesso em: 22 mai. 2017.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1983.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Volume I. 11ª edição. Tradução de Carmen Varriale, Gaetano Lo Mónaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini. Brasília: Editora UnB, 1998.

BOLZAN de MORAIS, Jose Luis; SPENGLER, Fabiana Marion. **Mediação e Arbitragem**. Alternativas à Jurisdição! 3ª ed. rev. e atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2012.

CASTORIADIS, Cornelius. **Socialismo ou barbárie**. O conteúdo do socialismo. Tradução de Milton Meira do Nascimento e Maria das Graças de Souza Nascimento. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

FATTURI, Arturo. **História da Filosofia**. Palhoça: Unisul, 2011.

FAUSTINO, Sílvia. **Wittgenstein**. O eu e sua gramática. São Paulo: Ática, 1995.

GIACAGLIA, Mirta A. Ch. Mouffe y E. Laclau: una lectura de los aportes de Ludwig Wittgenstein para pensar la idea de democracia radical y plural. **Tópicos**, n. 12, p. 125-136, 2004, p. 02. Disponível em: [http://www.scielo.org/ar/scielo.php?pid=S1666-485X2004000100005&script=sci\\_arttext&tlng=en](http://www.scielo.org/ar/scielo.php?pid=S1666-485X2004000100005&script=sci_arttext&tlng=en). Acesso em: 10 mai. 2017.

KOZICKI, Katya. Democracia deliberativa: a recuperação do componente moral na esfera pública. **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, v. 41, 2004, p. 44 e 45. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/direito/article/view/38317>. Acesso em: 22 mai. 2017.

LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. **Común**: Ensayo sobre la revolución en siglo XXI. Tradução de Alfonso Díez. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015.

LEFORT, Claude. **Pensando o político**: ensaios sobre a democracia, revolução e liberdade. Tradução de Eliane Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra,

1991.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática**. Os limites da dominação totalitária. 3.ed. rev. e atual. Tradução de Isabel Loureiro e Maria Leonor Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

MARRAMAIO, Giacomo. Dopo babele. Per un cosmopolitismo della differenza. In: **Eikasia: revista de filosofia**, n. 25, p. 39-56, 2009. Disponível em: <http://revistadefilosofia.com/25-05.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2016.

MARTINS, Clélia Aparecida. Sobre jogo de linguagem: Habermas e Wittgenstein. **Revista de Filosofia (Madrid)**, v. 35, n. 2, p. 91-104, 2011. Disponível em: <http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/9686> . Acesso em: 05 dez. 2016.

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. Dossiê democracias e autoritarismos. **Revista de Sociologia e Política**, v. 11, n. 25, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n25/31108>. Acesso em: 22.mai.2017.

MOUFFE, Chantal. Wittgenstein, political theory and democracy. **The Democratic Paradox**, v. 60, p. 79, 2000. Disponível em: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/081119.pdf>. Acesso em: 18 mai 2017.

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política & Sociedade**, v. 2, n. 3, p. 11-26, 2003. Disponível em:

[http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/31137981/2015-5733-1-PB.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1495808761&Signature=kqFWsZVhSfuV3jJuXb-WQToYjEQ%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DDemocracia\\_cidadania\\_ea\\_questao\\_do\\_plura.pdf](http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/31137981/2015-5733-1-PB.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1495808761&Signature=kqFWsZVhSfuV3jJuXb-WQToYjEQ%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DDemocracia_cidadania_ea_questao_do_plura.pdf). Acesso em: 22 mai. 2017.

O'DONNELL, Guillermo. Democracia delegativa: **CEBRAP**, v. 31, 1991, p. 25-40- 30. Disponível em: <http://claseabierta.yolasite.com/resources/O%20Donnell,%20Democracia%20Delegativa.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2017.

OLIVEIRA, Manfredo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 4.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**. Tradução de Christian Edward Cyril Lynch. São Paulo: Alameda, 2010.

URDANOZ ALDAZ, Teofilo. **História de la Filosofía**. Siglo XX: filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução e apresentação de José Arthur Gianotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional – Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

'Notas de fim'

1 CASTORIADIS, Cornelius. Socialismo ou barbárie. O conteúdo do socialismo. Tradução de Milton Meira do Nascimento e Maria das Graças de Souza Nascimento. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. Ver, sobretudo, a Introdução: Socialismo e sociedade autônoma.

2 CASTORIADIS, Cornelius. Socialismo ou barbárie. op. cit., p. 11.

3 CASTORIADIS, Cornelius. Socialismo ou barbárie. op. cit., p. 14.

4 Livre tradução para “uno spazio babelico, composto a mosaico da una molteplicità di quadri [...] diseguali e culturalmente differenziati”. MARRAMAO, Giacomo. Dopo babele. Eikasias., 2009, p. 40.

5 Livre tradução para “un’astratta dimensione ideale o una mera sovrastruttura ideologica”. MARRAMAO, Giacomo. Dopo babele. op. cit., p. 42.

6 Metáfora inspirada no texto bíblico. Diz o Gênesis, capítulo 11, versículos de 1 a 8: “A pretensão da cidade – O mundo inteiro falava a mesma língua, com as mesmas palavras. Ao emigrar do oriente, os homens encontraram uma planície no país de Senaar, e aí eles se estabeleceram. E disseram uns aos outros: ‘Vamos fazer tijolos de barro e cozê-los no fogo!’ Utilizaram tijolos em vez de pedras, e piche no lugar de argamassa. Disseram: ‘Vamos construir uma cidade e uma torre que chegue até o céu, para ficarmos famosos e não nos dispersarmos pela superfície da terra.’ Então, Javé desceu para ver a cidade e a torre que os homens estavam construindo. E Javé disse: ‘Eles são um povo só e falam a mesma língua. Isso é apenas o começo de seus empreendimentos. Agora, nenhum projeto será irrealizável para eles. Vamos descer e confundir a língua deles, para que um não entenda a língua do outro.’ Javé os espalhou daí por toda a superfície da terra, e eles pararam de construir a cidade”.

7 Ver, especificamente, WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. São Paulo: Nova Cultural, 1999., § 202, p. 93.

8 Livre tradução para “marcan una total transición al modo de filosofar nuevo, que culmina en la obra principal y contienen casi todas las ideas de ésta [...]. Esta obra son las Investigaciones Filosóficas (Philosophische Untersuchungen)”. URDANOZ ALDAZ, Teofilo. História de la Filosofía. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1984, p. 204.

9 WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. op. cit., p. 25.

10 WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. op. cit. p. 25.

11 Embora comumente associada à ideia de ruptura – entre o Tractatus e as Investigações –, parece oportuna a constatação de Urdanoz Audaz, ao ponderar que, não “obstante à originalidade da nova doutrina, o tema básico é comum com o do Tractatus:

a linguagem, seus modos de expressão e pensamento e de significação da realidade, e da filosofia como simples análise esclarecedora da linguagem e os limites do conhecimento. Da proposição como forma lógica da estrutura da linguagem e da realidade e de toda lógica anterior em seu sentido de cópia dos fatos, já não se fala. O tema geral é o mesmo, mas muda substancialmente o enfoque, o método e a solução que se dá para a análise linguística”. Livre tradução para “obstante la originalidad de la nueva doctrina, el tema básico es común con el del Tractatus: el lenguaje, sus modos de expresión del pensamiento y de significación de la realidad, y de ahí la filosofía como simple análisis esclarecedor del lenguaje y los límites de su conocimiento. De la proposición como forma lógica de la estructura del lenguaje y de la realidad y de toda la lógica anterior en su sentido de figura de los hechos, ya no se habla. El tema general es el mismo, pero ha cambiado sustancialmente el enfoque, el método y la solución que se da al análisis lingüístico”. URDANOZ ALDAZ, Teofilo. *Historia de la Filosofía*. op. cit., p. 207.

12 Segundo Wittgenstein, dois personagens, Ramsey e Sraffa, foram figuras importantes nessa espécie de transição, entre o Tractatus e as Investigações. Diz ele, no prefácio: “Para reconhecer esses erros [do Tractatus], contribuiu – numa medida que eu mesmo mal posso avaliar – a crítica que minhas ideias receberam de Frank Ramsey a quem pude expô-las em numerosas conversas durante os últimos dois anos de sua vida. Mais ainda que a essa crítica – sempre vigorosa e segura –, agradeço àquela que um professor desta Universidade [Cambridge], P. Sraffa, exerceu incessantemente durante muitos anos em meus pensamentos. A esse estímulo devo as ideias mais fecundas desta obra”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. op. cit. p. 26. Sobre essa passagem, Urdanoz Audaz pondera que a “crítica de Ramsey – o amigo e lógico, que morria justamente em 1930, aos vinte e sete anos – parece que se deve a tendência pragmática da nova orientação. Ramsey derivava seu pragmatismo do fundador, D. S. Pierce. Escrevia em sua única obra, *Facts and Propositions* (1927): ‘Creio que a essência do pragmatismo consiste em que o significado de uma oração deve ser definido pela referência às ações’”. Livre tradução para “crítica de Ramsey – el amigo e lógico, que justamente moría en 1930, a los veintisiete años – parece que se debe la tendencia pragmática de la nueva orientación. Ramsey derivaba su pragmatismo del fundador, C. S. Pierce. Escribía en su única obra, *Facts and Propositions* (1927): ‘Creo que la esencia del pragmatismo consiste en que el significado de una oración debe definirse por referencia a las acciones’”. URDANOZ ALDAZ, Teofilo. *Historia de la Filosofía*. op. cit., p. 206.

13 Livre tradução para “aprender el lenguaje no puede consistir, por tanto, en nomear objetos [...]. Se aprende el significado de un término tomando nota de su uso en un juego lingüístico”. URDANOZ ALDAZ, Teofilo. *Historia de la Filosofía*. op. cit., p. 209-210.

14 FAUSTINO, Sílvia. Wittgenstein. O eu e sua gramática. São Paulo: Ática, 1995, p. 05: “Uma das principais metas das Investigações consiste em denunciar e corrigir o que, segundo seu próprio autor, há de dogmático e de mitológico em sua primeira concepção de linguagem”.

15 Diz ele ao introduzir as Investigações Filosóficas: “Há quatro anos, porém, tive oportunidade de reler meu primeiro livro (o Tractatus Logico-Philosophicus) e de esclarecer meus pensamentos. De súbito, pareceu-me dever publicar juntos aqueles velhos pensamentos e os novos, pois estes apenas poderiam ser verdadeiramente compreendidos por sua oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo. Com efeito, desde que há dezesseis anos comecei novamente a me ocupar de filosofia, tive de reconhecer os graves erros que publicara naquele primeiro livro”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. op. cit., p. 26.

16 No prefácio das Investigações, Wittgenstein reproduz o texto em que o Bispo de Hipona explica como aprendeu, criança, a linguagem dos adultos, retendo os nomes dos objetos dito por estes. “Aprendi pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes”, reproduz Wittgenstein, concluindo, na teoria da lin-

guagem de Santo Agostinho, a ideia de uma essência da linguagem: “Nessas palavras temos, assim me parece, uma determinada imagem da essência de linguagem humana. A saber, esta: as palavras da linguagem denominam objetos – frases são ligações de tais denominações. Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da ideia: cada palavra tem uma significação. Esta significação é agregada à palavra. É o objeto que a palavra substitui”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. op. cit., p. 27.

17 FATTURI, Arturo. *História da Filosofia*. Palhoça: Unisul, 2011, p. 217 – grifo nosso: “Onde a filosofia do TLP [Tractatus] via apenas encobrimento – a linguagem ordinária –, as IF [Investigações] encontraram uma lógica de uso que não obedece à lógica matemática, ou mesmo, a uma sintaxe lógica. A maneira de funcionar da linguagem ordinária não admite o cerco da lógica, pois ela é muito mais um comportamento do que uma referência sobre objetos do mundo. Sob tal aspecto, devemos compreender o uso que fará Wittgenstein do conceito de jogo de linguagem: um jogo de linguagem não é um conceito relativista, como se cada jogo de linguagem fosse um discurso com seu objeto e, ao mesmo tempo, como se este objeto não existisse em outros discursos. Antes, os jogos de linguagens são ferramentas usadas para a investigação dos contornos de um conceito. Por exemplo, o conceito objetivo possui um determinado tipo de uso em diferentes jogos de linguagem, mas, em cada um deles, apenas muda os contornos de uso, e não o significado. O que conta como objetivo na História, por exemplo, poderá ser diferente na Sociologia ou na Matemática”.

18 É, de fato, o que se depreende do § 116 das *Investigações Filosóficas*, quando Wittgenstein questiona: “Quando os filósofos usam uma palavra – “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e procuram apreender a essência da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? – Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. op. cit., § 116, p. 66.

19 Questionando o que é a essência, Manfredo de Oliveira pondera: “Não é isso uma invenção da filosofia do Ocidente, de tal modo que se poderia considerar o essencialismo um de seus erros fundamentais? A questão de por que de uma palavra pode designar vários indivíduos tinha, de fato, como pressuposto a existência da essência, que era a base ontológica da designação. Wittgenstein afirma simplesmente que não há essência e convida-nos a ver a realidade de modo mais acurado, a fim de que nos possamos convencer da invenção dos filósofos”. OLIVEIRA, Manfredo de. *Reviravolta linguístico-pragmática*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 129.

20 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. op. cit., § 7, p. 30 – grifo do autor.

21 Livre tradução para “Pieza clave en la nueva lucubración de Wittgenstein”. URDANOZ ALDAZ, Teófilo. *Historia de la Filosofía*. op. cit., p. 209.

22 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. op. cit., § 569, p. 147.

23 Livre tradução para “Es por lo que ha declarado que innumerables son los juegos de lenguaje según las variadísimas suertes de utilización de los signos comunes de nuestro hablar”. URDANOZ ALDAZ, Teófilo. *Historia de la Filosofía*. op. cit., p. 213 – grifo nosso.

24 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. op. cit., § 19, p. 32.

25 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. op. cit., § 23, p. 35.

26 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. op. cit., § 81 e segs., assim como entre o § 143 e o § 185.

27 MARTINS, Clélia Aparecida. Sobre jogo de linguagem. Habermas e Wittgenstein. *Revista de Filosofia*, 2011, p. 94.

28 Livre tradução para “seguir una regla, dar una comunicación o una orden, implica costumbres, usos, instituciones”. URDANOZ ALDAZ, Teófilo. *Historia de la Filosofía*. op. cit., p. 215 – grifo do autor.

- 29 FATTURI, Arturo. História da Filosofia. op. cit., p. 228.
- 30 WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. op. cit., § 7, p. 29.
- 31 WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. op. cit., § 241, p. 98.
- 32 WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. op. cit., § 19, p. 32.
- 33 WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1968, prop. 5.6, p. 110: “Os limites de minha linguagem denotam os limites de meu mundo”.
- 34 Livre tradução para “la consecuencia inmediata es que no puede haber, lógicamente, reglas privadas. Las reglas son públicas”. URDANOZ ALDAZ, Teófilo. História de la Filosofía. op. cit., p. 215. O historiador da filosofia refere-se, aqui, ao parágrafo 202 das Investigações: “Eis porque ‘seguir a regra’ é uma práxis. E acreditar seguir a regra não é seguir a regra. E daí não poderemos seguir a regra ‘privadamente’; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra”. WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. op. cit., § 202, p. 93.
- 35 “A rejeição da linguagem privada é, ao menos, uma tese clara de Wittgenstein e ponto de partida para essas sutis reflexões. Como tal, a linguagem privada se entende toda a ampla classe de palavras que se referem a fenômenos do mundo de nossa experiência interior: sentimentos, sensações, percepções, etc.” Livre tradução para “El rechazo del lenguaje privado es, al menos, una tesis clara de Wittgenstein y punto de arranque de estas sutiles lucubraciones. Como tal, lenguaje privado se entiende toda la amplia clase de palabras que se refieren a fenómenos del mundo de nuestra experiencia interior: sentimientos, sensaciones, percepciones, etc.” URDANOZ ALDAZ, Teófilo. Historia de la Filosofía. op. cit., p. 224.
- 36 Importa ter claro, aqui, que essa convenção não é nem arbitrária – já que é limitada por um contexto compartilhado – e nem se dá por uma essência, já que se rompe com o Tractatus. É esse contexto compartilhado o espaço para a construção de uma nova forma de vida. Livre tradução para “las reglas suponen un uso común, implantado por una convención general, y, por tanto, una sociedad. Si se quita el trasfondo de la costumbre, las reglas embebidas en el costumbre también desaparecerían”. URDANOZ ALDAZ, Teófilo. Historia de la Filosofía. op. cit., p. 215.
- 37 Esse novo caminho, qual seja, a Filosofia da Linguagem Ordinária, não é somente uma alternativa à proposta em torno do Tractatus, mas acena, além, para uma ruptura dentro dessa revolucionária invasão da linguagem pela filosofia. Afinal, se em um primeiro momento há protagonismo da sintática e da semântica, nessa nova etapa há o privilégio da pragmática. Conforme Arturo Fatturi, a partir das Investigações, “[...] a tentativa é trazer a compreensão da linguagem para o chão duro da vida, onde há atrito, e retirá-la do seu uso metafísico no qual as palavras estão como que soltas no ar”. FATTURI, Arturo. História da Filosofia. op. cit., p. 193.
- 38 CASTORIADIS, Cornelius. Socialismo ou barbárie. op. cit., p. 16.
- 39 MARTINS, Clélia Aparecida. Sobre jogo de linguagem. op. cit., p. 94.
- 40 LEFORT, Claude. Pensando o político. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- 41 BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de Política. Volume I. 11ª edição. Tradução de Carmen Varriale, Gaetano Lo Mónaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: Editora UnB, 1998, p. 427-428.
- 42 Ver WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. op. cit., p. 32-35, em especial o § 19 e o § 23.
- 43 CASTORIADIS, Cornelius. Socialismo ou barbárie. op. cit.
- 44 E isso porque, para o autor argentino, quem “ganha uma eleição presidencial é autorizado a governar o país como lhe parecer conveniente e, na medida em que as relações de poder existentes permitem, até o final de seu mandato. O presidente é a encarnação da nação, o principal fiador do interesse nacional, o qual cabe a ele definir. O

que ele faz no governo não precisa guardar nenhuma semelhança com o que ele disse ou prometeu durante a campanha eleitoral”. Livre tradução para “quien sea que gane una elección presidencial tendrá el derecho a gobernar como él considere apropiado, restringido sólo por la dura realidad de las relaciones de poder existentes y por un período en funciones limitado constitucionalmente. El presidente es considerado como la encarnación del país, principal custodio e intérprete de sus intereses. Las políticas de su gobierno no necesitan guardar ninguna semejanza con las promesas de su campaña”. O’DONNELL, Guillermo. Democracia delegativa. Novos estudos - Cebap, v. 31, 1991, p. 25-40- 30. Disponível em: <http://claseabierta.yolasite.com/resources/O%20Donnell,%20Democracia%20Delegativa.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2017.

45 MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. Dossiê democracias e autoritarismos. Revista de Sociologia e Política, v. 11, n. 25, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n25/31108>. Acesso em: 22.mai.2017.

46 Não se perde de vista que Mouffe tem, na sua obra, forte oposição a Carl Schmitt, já que, para ela, a concepção do teórico alemão não permite o pluralismo na democracia.

47 Segundo Katya Kozicki, a democracia deliberativa pode ser identificada já na Antiga Grécia, já que “o governo de Atenas era baseado na participação direta e ativa dos cidadãos. Essa participação era vista não somente como um direito, mas também como um dever, dentro de uma concepção de liberdade positiva”. Entretanto, com “o advento da democracia representativa, houve também uma alteração da própria ideia de deliberação. Esta passa a ser entendida como a formação coletiva de uma vontade comum, mediante meios próprios de discussão e argumentação” Em todo caso, ainda segundo Kozicki, “o maior objetivo desta concepção de democracia talvez seja recuperar o ideal da democracia liberal, por meio do fortalecimento do vínculo entre os valores liberais e o ideal democrático, o que permitiria a recuperação do componente moral do liberalismo. Esta concepção parte da ideia de que procedimentos adequados de deliberação tornariam possível a obtenção de um acordo que pudesse satisfazer ao mesmo tempo os ideais de racionalidade e legitimidade exigidos para um aprofundamento da democracia”. KOZICKI, Katya. Democracia deliberativa: a recuperação do componente moral na esfera pública. Revista da Faculdade de Direito UFPR, v. 41, 2004, p. 44 e 45. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/direito/article/view/38317>. Acesso em: 22 mai. 2017.

48 Para Mouffe, tal modelo tornou-se dominante na segunda metade do século XX, a partir do “trabalho seminal de Joseph Schumpeter de 1947, Capitalism, Socialism and Democracy, que arguia que, com o desenvolvimento da democracia de massa, a soberania popular, como entendida pelos modelos clássicos de democracia, tornara-se inadequada. Um novo entendimento da democracia fazia-se necessário, colocando a ênfase na agregação de preferências, disposta por meio de partidos políticos em que as pessoas teriam a capacidade de votar em intervalos regulares”. MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. op. cit., p. 12.

49 MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. op. cit., p. 17.

50 Chantal Mouffe faz uma diferenciação em relação à política e ao político. Segundo ela, o político – ontológico – é a “dimensão do antagonismo inerente às relações humanas, um antagonismo que pode tomar muitas formas e emergir em diferentes tipos de relações sociais. A ‘política’ [ôntica], por outro lado, indica o conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre conflitivas porque são sempre afetadas pela dimensão do ‘político’ [...]. Essa questão, vênha aos racionalistas, não é a de como tentar chegar a um consenso sem exclusão, dado que isso acarretaria a erradicação do político”. MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. op. cit., p. 20. Também trabalhando sobre tal conceito, Pierre Rosanvallon, em seu Por uma história do político, organiza o conceito em duas possibilidades: como campo e como trabalho. Diz ele: “Compreendo o político ao mesmo tempo a um campo e a um trabalho. Como campo ele designa o lugar em que se entrelaçam os múltiplos fios da vida dos homens

e mulheres; aquilo que confere um quadro geral a seus discursos e ações; ele remete à existência de uma ‘sociedade’ que, aos olhos de seus participantes, aparece como um todo dotado de sentido. Ao passo que, como trabalho, o político qualifica o processo pelo qual um agrupamento humano, que em si mesmo não passa de mera ‘população’, adquire progressivamente as características de uma verdadeira comunidade. Ela se constitui graças ao processo sempre conflituoso de elaboração de regras explícitas ou implícitas acerca do participável e do compartilhável, que dão forma à vida da polis”. ROSANVALLON, Pierre. Por uma história do político. Tradução de Christian Edward Cyril Lynch. São Paulo: Alameda, 2010, p. 71-72.

51 “Deve ser considerada como a solução racional para a questão política de como organizar a convivência humana? Incorpora a sociedade justa, que deve ser aceita por todos os indivíduos racionais e razoáveis? Ou a democracia liberal apenas representa uma forma de ordem política entre outras possíveis?”. Livre Tradução para “Should it be envisaged as the rational solution to the political question of how to organize human coexistence? Does it therefore embody the just society, the one that should be universally accepted by all rational and reasonable individuals? Or does liberal democracy merely represent one form of political order among other possible ones?” MOUFFE, Chantal. Wittgenstein, political theory and democracy. *The Democratic Paradox*, v. 60, p. 79, 2000. Disponível em: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/081119.pdf>. Acesso em: 18 mai. 2017.

52 Tradução livre para “Vi sono più cose tra il cielo e la terra di quanto la nostra povera filosofia possa immaginare; vi sono più vie alla democrazia e alla libertà di quanto il razionalismo occidentale abbia immaginato”. MARRAMAIO, Giacomo. Dopo babele. op. cit., p. 11.

53 A década de 1980 apontou contundentemente para o fracasso nos movimentos comunistas, legando ao mundo a impressão de que, à margem do ideário liberal, nada era possível. Em boa medida, é possível dizer que o medo do totalitarismo permitiu pensar assim. E, nesse passo, suspende-se o futuro, como diriam Laval e Dardot, em um mundo visivelmente polarizado: de um lado, uma liberdade estranha, em que nada parece possível; de outro, as tentativas de ver vivo o que há muito já havia se mumificado e se perdido na burocracia de Estado. LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *Común: Ensayo sobre la revolución en siglo XXI*. Tradução de Alfonso Díez. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015.

54 Mouffe, ao assentar sua crítica, relembra que, “de acordo com a abordagem deliberativa, quanto mais democrática uma sociedade, menos o poder será constitutivo das relações sociais”. MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. op. cit., p. 20.

55 Emprestando a lição de Claude Lefort, que diz que a “evolução das sociedades democráticas tornou possível o aparecimento de um novo sistema de dominação”, relaciona-se, aqui, o necessário protagonismo do conflito, na visão de Chantal Mouffe, para a própria democracia. E, nesse sentido, se tem a afirmação no corpo do texto, que bem também poderia figurar como uma interrogação: Não seria uma democracia sem conflitos o espaço necessário para o surgimento das tentações totalitárias? LEFORT, Claude. *Pensando o político*. op. cit., p. 45.

56 CASTORIADIS, Cornelius. *Socialismo ou barbárie*. op. cit. Nesse mesmo sentido, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, em *Hegemony and Socialist Strategy*, ponderam que a objetividade social ocorre através de atos de poder. Ou seja, não há como eliminá-lo. LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a radical democratic politics*. Londres: Verso, 1985.

57 Segundo Bolzan de Moraes e Spengler, “o conflito é inevitável e salutar (especialmente se queremos chamar a sociedade na qual se insere de democrática), o importante é encontrar meios autônomos de manejá-lo fugindo da ideia de que seja um fenômeno patológico e encarando-o como um fato, um evento fisiológico importante, positivo ou negativo conforme os valores inseridos no contexto social analisado. Uma

sociedade sem conflitos é estática”. BOLZAN de MORAIS, Jose Luis; SPENGLER, Fabiana Marion. *Mediação e Arbitragem. Alternativas à Jurisdição!* 3ª ed. rev. e atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2012, p. 47.

58 “Incorporado ao príncipe, o poder dava corpo à sociedade. E, assim, havia um saber latente, mas eficaz, do que um significava para o outro, em toda a extensão do social. Tendo em vista esse modelo, designa-se o traço revolucionário e sem precedentes da democracia. o lugar do poder torna-se um lugar vazio. Inútil insistir nos pormenores do dispositivo institucional. O essencial é que impede aos governantes de se apropriarem do poder, de se incorporarem ao poder. Seu exercício depende do procedimento que permite um reajuste periódico. É forjado ao termo de uma competição regrada [parte de uma linguagem pública, mas não a sua totalidade], cujas condições são preservadas de maneira permanente. Esse fenômeno implica a institucionalização do conflito. Vazio, inocupável – de tal maneira que nenhum indivíduo, nenhum grupo poderá lhe ser substancial –, o lugar do poder mostra-se infigurável”. LEFORT, Claude. *Pensando o político*. op. cit., p. 32 – colchetes nossos.

59 Segundo a autora, diante da impossibilidade de se acabar com o poder, há uma constante disputa – o antagonismo inerente à humanidade – por hegemonia. Contudo, na sua democracia radical, assim como o conflito não pode ser evitado, é preciso “aceitar que cada consenso exista como resultado temporário de uma hegemonia provisória, como estabilização do poder”. MOUFFE, Chantal. *Por um modelo agonístico de democracia*. op. cit., p. 18.

60 LEFORT, Claude. *A invenção democrática. Os limites da dominação totalitária*. 3ª ed. rev. e atual. Tradução de Isabel Loureiro e Maria Leonor Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 80.

61 MOUFFE, Chantal. *Por um modelo agonístico de democracia*. op. cit., p. 20.

62 Para esta autora, esse questionamento é a questão fundamental no debate entre contextualistas, posicionamento da autora, e universalistas: “Esta é realmente a questão crucial porque, se for este o caso, teremos de reconhecer que pode haver outras formas de sociedades políticas, produto de outros contextos e que a democracia liberal deve renunciar às suas reivindicações de universalidade. Vale ressaltar que aqueles que argumentam nesse sentido insistem que, ao contrário do que os universalistas afirmam, tal posição não implica necessariamente em aceitar um relativismo que justifique qualquer sistema político”. Livre Tradução para “This is indeed a crucial issue because, if this is the case, we will have to acknowledge that there might be other just political forms of society, products of other contexts, and that liberal democracy should renounce its claims to universality. It is worth stressing that, those who argue along those lines insist that, contrary to what the universalists claim, such a position does not necessarily entail accepting a relativism that would justify any political system”. MOUFFE, Chantal. *Wittgenstein, political theory and democracy*. op. cit., p. 02.

63 MOUFFE, Chantal. *Por um modelo agonístico de democracia*. op. cit., p. 21.

64 É nesse contexto que Claude Lefort observa o triunfo da democracia a partir da constituição de um poder sem opinião (Estado) e uma opinião sem poder (sociedade civil). LEFORT, Claude. *Pensando o político*. op. cit. p. 52.

65 MOUFFE, Chantal. *Por um modelo agonístico de democracia*. op. cit., p. 21.

66 E conclui: “É por essa razão que o ideal de uma democracia pluralista não pode alcançar um consenso racional na esfera pública. Esse consenso não pode existir. Devemos aceitar que cada consenso exista como resultado temporário de uma hegemonia provisória, como estabilização do poder e que ele sempre acarreta alguma forma de exclusão [política]”. MOUFFE, Chantal. *Por um modelo agonístico de democracia*. op. cit., p. 21.

67 Para Hannah Arendt, o mundo pré-político era aquele em que “o chefe da família reinava sobre a família e seus escravos”. Ou seja, verticalizavam-se as relações, naturalmente, uma vez que a esfera privada era associada à propriedade – o chefe da

família como proprietário da família. Embora aqui se tenha a referência à esfera pública, o ponto em comum que permite tal associação parece estar no fato de que, no mundo pré-político de Arendt também não havia conflito. A decisão do chefe da família, ainda que de baixo para cima, verticalizada, portanto, não deixava de ser, por isso, também um consenso. ARENDT, Hannah. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1983. p. 41.

68 MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. Política & Sociedade, v. 2, n. 3, p. 11-26, 2003, p. 14. Disponível em:

[http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/31137981/2015-5733-1-PB.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1495808761&Signature=kqFWsZVhSfuvV3JjUxXbWQToYjEQ%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DDemocracia\\_cidadania\\_ea\\_questao\\_do\\_plura.pdf](http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/31137981/2015-5733-1-PB.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1495808761&Signature=kqFWsZVhSfuvV3JjUxXbWQToYjEQ%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DDemocracia_cidadania_ea_questao_do_plura.pdf). Acesso em: 22 mai. 2017.

69 Recordar-se: O Tractatus observa a capacidade da linguagem de refletir o mundo, perguntando pelas condições desta mesma linguagem para descrever a realidade. Há uma espécie de ordem a priori no mundo. Para conhecer sua estrutura, basta conhecer a linguagem. Assim, se a linguagem reflete o mundo, e essa mesma linguagem é a minha linguagem, então o mundo representado pela linguagem não pode ser outra coisa senão o meu mundo.

70 MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. op. cit., p. 17.

71 MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. . op. cit., p. 18 – grifo nosso.

72 “A democracia pluralista necessita de relações onde surja a diversidade e a diferença, e é nessa direção, como colocam Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, onde as ideias dos trabalhos de Wittgenstein constituem uma valiosa contribuição para o pensamento democrático, ao fornecer uma alternativa que expõe as limitações da concepção liberal de democracia”. Livre tradução para “La democracia pluralista necesita de relaciones donde emerja la diversidad y la diferencia, y es en esta dirección, como plantean Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, donde las ideas de los trabajos de Wittgenstein constituyen una contribución valiosa para el pensamiento democrático, en tanto aportan una alternativa que pone al descubierto las limitaciones de la concepción liberal de democracia”. GIACAGLIA, Mirta A. Ch. Mouffe y E. Laclau. Tópicos, n. 12, p. 125-136, 2004.

73 Livre Tradução para “señalar un nuevo modo de teorización acerca de la política, que rompe con el modo de universalización y homogeneización que ha caracterizado a la mayoría de las teorías liberales”. GIACAGLIA, Mirta A. Ch. Mouffe y E. Laclau. op. cit., p. 06.

74 “Assim, pois, você diz que o acordo entre os homens decide o que correto e o que é falso? – Correto e falso é o que os homens dizem; e na linguagem os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida”. WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. op. cit., § 241, p. 98.

75 Lembra a cientista política: “Onde dois princípios que não podem ser reconciliados realmente se encontram, cada homem declara o outro um tolo e um herético. Eu disse que ‘combateria’ o outro homem – mas não lhe daria razões? Certamente; mas quão longe iriam? Ao fim das razões, vem a persuasão”. MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. op. cit., p. 18 – grifo nosso.

76 “O livro Da Certeza é um conjunto de comentários que está organizado em entradas numeradas, com uma estrutura claramente dialógica – não como os diálogos de Platão em que cada turno da conversa é marcado por um personagem: Sócrates, Fedro, Diotima, Ménon, Agátón... O diálogo, no Da Certeza, pressupõe um interlocutor de maneira não tão explícita. Às vezes, o interlocutor se manifesta no próprio monólogo de Wittgenstein [...] Muitas vezes, no texto de Wittgenstein, o cético, o idealista, o filósofo, um de cada vez vem à cena para, como no diálogo platônico, ter a sua fala des-

qualificada, de modo que, nesse tecido dialógico que é o Da Certeza, parece haver uma personagem equivalente ao Sócrates de Platão, a qual atravessa o texto, apontando aos seus parceiros de conversação as proposições gramaticais. Assim, a cada movimento do adversário, uma espécie de regra é lembrada, para que ele perceba que seu lance é defeitivo”. Segundo Haroldo Cajazeiro Alves, a intenção de Wittgenstein é “descrever o jogo de linguagem que envolve o termo saber”. ALVES, Haroldo Cazareiro. O trabalho filosófico no Da Certeza de Ludwig Wittgenstein. 2003. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia. Disponível em: [http://www.ppgf.ufba.br/dissertacoes/Haroldo\\_Cajazeira\\_Alves.pdf](http://www.ppgf.ufba.br/dissertacoes/Haroldo_Cajazeira_Alves.pdf). Acesso em: 22 mai. 2017.

77 MOUFFE, Chantal. Wittgenstein, political theory and democracy. op. cit.

78 Livre Tradução para “para la concepción del pluralismo agonístico inspirado en Wittgenstein [...], reconocer la diversidad de modos en los cuales el juego democrático puede ser jugado”. GIACAGLIA, Mirta A. Ch. Mouffe y E. Laclau. op. cit., p. 07.

79 Chantal Mouffe observa o político como a “dimensão do antagonismo que é inerente a todas as sociedades humanas”. MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. op. cit., p. 15. Já Hannah Arendt, na Condição Humana, observa a distinção entre as esferas pública e privada e dá como espaço do político as primeiras. Ou seja, a ideia de político é, antes, dependente, para essa autora, da separação entre propriedade – de linguagens privadas e verticalizadas – e governo – necessariamente associado a uma linguagem pública para seu edifício. Ver, nesse sentido, especificamente o capítulo II – As esferas pública e privada. ARENDT, Hannah. A condição humana. op. cit.

80 MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. op. cit., p. 15.

81 Embora Mouffe não faça essa associação entre político e jogos de linguagem, e, de outro lado, política e linguagem pública, a cientista política belga assinala diferenças entre político e política. Como já se viu, recorda-se que, segundo ela, por político deve-se compreender a “dimensão do antagonismo que é inerente a todas as sociedades humanas”. Já por política, o “conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre potencialmente conflituosas, porque afetadas pela dimensão do ‘político’”. MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. op. cit., p. 15.

82 “Concordo com aqueles que afirmam que uma democracia pluralista exige um certo volume de consenso e que ela requer a lealdade aos valores que constituem seus ‘princípios ético-políticos’”. MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. op. cit., p. 21.

83 WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. op. cit., § 202, p. 93.

