

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA

ÍTALO DA SILVA ALVES

**DISSENSO E NORMATIVIDADE NA ESFERA PÚBLICA**

Porto Alegre  
2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

Ítalo da Silva Alves

DISSENSO E NORMATIVIDADE NA ESFERA PÚBLICA

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber

Porto Alegre

2018

A474d    Alves, Ítalo da Silva

        Dissenso e normatividade na esfera pública / Ítalo da Silva  
Alves . – 2018.

        89 f.

        Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia, PUCRS

        Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber

        1. Normatividade. 2. Dissenso. 3. Filosofia Política. 4. Sociedade.  
5. Habermas. I. Weber, Thadeu. II. Título

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo autor.

Bibliotecário responsável: Marcelo Votto Teixeira CRB-10/1974

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Thadeu Weber, meu orientador já há meia década, pela orientação detida na pesquisa que resultou neste trabalho e por todos os projetos e empreitadas para com cujo apoio pude contar durante esse tempo. Agradeço também aos avaliadores desta dissertação, Emil Sobottka e Fabricio Pontin, e aos responsáveis pelas avaliações anônimas dos trabalhos submetidos para apresentação e publicação durante o período de pesquisa, bem como aos amigos que leram e comentaram suas versões anteriores, pelo trabalho essencial que desenvolveram.

Agradeço igualmente ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e aos colegas, professores e funcionários com quem tive o privilégio de trabalhar diretamente nos últimos dois anos e a quem agradeço pelas diversas formas em que afetaram o meu trabalho, especialmente Agemir Bavaresco, André Neiva, Andréa Simioni, Eduardo Lara, Émerson Pirola, Fabio Caprio, Fábio Caires, Fabricio Pontin, Federico Orsini, Guido Alt, Marcos Messerschmidt, Norman Madarasz, Renata Floriano, Renata Guadagnin, Ricardo Timm e Tatiane Marks. Estendo os agradecimentos aos colegas do grupo de leitura Reconhecimento: Axel Honneth e a Tradição Crítica, Federico Orsini, Gustavo de Oliveira, Vagner Vargas, Kassius Kirsten e Sarah Weimer, pelo excelente ambiente de estudos que foram responsáveis por criar e manter.

Agradeço aos colegas, professores e funcionários dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e do Instituto de Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por proverem espaços em que pude me sentir intelectualmente “em casa”. Agradeço em especial a Emil Sobottka, Berenice Rojas, Daniela Kern e Eduardo Veras, assim como aos membros do Grupo de Estudos vc estuda no brisolo de Memes de Internet, Asafe do Carmo, Guilherme Saez, Iuri Lang, Leonardo da Rosa, Manoela Wolff e Marina Jeckel.

Devo agradecimentos também ao Departamento de Filosofia da *Université de Montréal*, através de David Piché, pela recepção durante o período de redação deste trabalho, bem como a Iain Macdonald, pela orientação, e a William Ross, Maxime Fortin-Archambault, Karl Racette e demais membros do *Groupe de Recherche en Objectivité(s) Sociale(s)*, pela acolhida e pelas discussões que tivemos do verão boreal de 2017 ao inverno de 2018. Também agradeço aos funcionários e funcionárias da *Bibliothèque de lettres et sciences humaines* da *Université de Montréal*, especialmente do setor de empréstimo interinstitucional,

e da *Bibliothèque et Archives nationales du Québec*, por possibilitarem condições ideais para a pesquisa e redação.

Agradeço à Escola de Administração e Políticas Públicas da *Carleton University*, em especial a Alexandra Mallett, Lisa Mills e Graeme Auld, por me oferecerem o privilégio e o desafio de participar de um projeto de pesquisa de grande porte e com o apoio de um departamento de excelência.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Brasil e ao Departamento de Assuntos Estrangeiros do Canadá, pelo financiamento da pesquisa. Reconheço também a importância dos projetos *Library Genesis* e *Sci-Hub*, pelo papel na difusão e democratização do acesso à produção intelectual. Este trabalho também foi possível a despeito da Biblioteca Central da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Também sou grato aos amigos e familiares, por fornecerem as condições materiais, intelectuais e emocionais suficientes e necessárias para o bom andamento da minha vida, em geral, e do meu trabalho, em específico; em especial, além dos já mencionados, a Claudete Schäfer, João Carlos Alves, Airton Gregório, Alice Faé, Ana Julia Odorize, Betina Vier, Daniel Barreto, Edla Eggert, Eduarda Onzi, Emanuela Bachi, Gabriela João, Glaucia Campregher, Julio Vogt, Osmar Belusso, Thaís Oliveira, Vanessa Nicola e Vitória Ortiz. Faço questão de salientar a importância de Émerson Pirola e Guido Alt durante o período de pesquisa e de redação deste trabalho, que foi influenciado em grande parte – em forma e conteúdo – pelos dois. Quaisquer erros e omissões que possam ser encontrados no texto, portanto, são culpa deles.

Versões preliminares do projeto que conduziu a este trabalho foram apresentadas em uma edição da série Encontros de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e no seminário Estado e Teorias da Justiça do mesmo Programa. Agradeço a Thadeu Weber, Guido Alt, Marcus Mattos e João Engelmann pelos comentários recebidos nessas ocasiões. No capítulo 1, agradeço pela ajuda de Anny Konrath quanto a datas de episódios históricos. Uma versão preliminar do capítulo 2 foi parcialmente apresentada na XVI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, em 2016, ocasião em que recebi comentários dos colegas José Henrique Assai, Jéverton dos Santos e Émerson Pirola, a quem agradeço pela discussão. Alguns argumentos do capítulo 4 foram apresentados na XVII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, em 2017. Agradeço aos colegas de mesa, Graziella Mazzei, Odair Camati e Émerson Pirola, que servia de moderador, pela discussão e comentários. Agradeço também a Iain Macdonald pelas

sugestões em relação ao uso de um conceito de Lyotard e a Sabrina Ruggeri pela ajuda com a tradução de um conceito de Heidegger. Sou grato também a Silvana Rodrigues, Manoela Wolff e Jessica Lusía pelas referências sobre performance, e a Laura Cull Ó Maoilearca, pelos comentários e sugestões feitas a um texto paralelo cujos argumentos foram parcialmente incorporados na conclusão deste trabalho e que espero desenvolver no futuro.

## RESUMO

Neste trabalho, questiono qual é a capacidade normativa do dissenso em uma teoria da normatividade social. Para tanto, investigo os elementos fundamentais de uma teoria deliberativa da normatividade social estabelecidos por Jürgen Habermas e sustento que, em um projeto deliberativo de justificação normativa, não apenas o consenso, mas também o dissenso possui capacidade normativa. Apresento uma formulação mínima do projeto normativo de Habermas, que envolve os conceitos de discurso, consenso e esfera pública, e faço uma distinção entre três âmbitos diferentes presentes em uma teoria deliberativa da normatividade social – a política, o político e a disputa pela politicidade –, abordando a natureza e o papel do dissenso em cada um deles. Defendo que (a) a política é um âmbito das instituições da democracia liberal, onde o dissenso toma a forma de conflito entre grupos e modelos de esferas públicas e tem o papel de manter a esfera pública múltipla e inclusiva; (b) o político é o âmbito da interação de discursos sobre o imperativo da coexistência humana no mundo, onde o dissenso toma a forma de adversariedade e tem o papel de manter o desacordo necessário ao pluralismo; e (c) a disputa pela politicidade é o âmbito pré-discursivo onde têm lugar as reivindicações pela capacidade de emitir demandas normativas, onde o dissenso tem o papel de apontar a parcialidade injustificada do gênero discursivo como único capaz de comportar interações sociais com potencial normativo.

Palavras-chave: normatividade, dissenso, filosofia política, sociedade, Habermas.

## ABSTRACT

In this work, I ask what is the normative capacity of dissensus in a theory of social normativity. I investigate the fundamental elements of a deliberative theory of social normativity set forth by Jürgen Habermas and argue that, in a project of deliberative normative justification, not only consensus but also dissensus has normative capacity. I present a minimal formulation of Habermas' normative project, which encompasses the concepts of discourse, consensus and public sphere, and then proceed to distinguish three different realms in a deliberative theory of social normativity – politics, the political, and the dispute for politicity – approaching the nature and the role of dissensus in each one. I argue that (a) politics is a realm of the institutions of liberal democracy, where dissensus takes the form of conflict among groups and models of public spheres, having the role of keeping the public sphere multiple and inclusive; (b) the political is the realm of interaction of discourses about the imperative of human coexistence in the world, where dissensus takes the form of adversariness and has the role of maintaining the disagreement necessary for pluralism; and (c) the dispute for politicity is the pre-discursive realm where struggles for the capacity to issue political claims take place, where dissensus has the role of pointing out the unjustified partiality of the discursive genre as the only one capable of conveying social interactions with normative potential.

Title: Dissensus and normativity in the public sphere

Keywords: normativity, dissensus, political philosophy, society, Habermas.



## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1</b>	<b>FUNDAMENTOS .....</b>	<b>15</b>
1.1	CONSENSO .....	15
1.2	ESFERA PÚBLICA .....	22
<b>2</b>	<b>POLÍTICA .....</b>	<b>32</b>
2.1	UNIVERSALISMO E PARTICULARIDADE.....	35
2.2	UM PÚBLICO ÚNICO .....	37
2.3	DELIBERAÇÃO E O BEM COMUM .....	39
2.4	PRIVADO, PÚBLICO E ESTATAL .....	43
<b>3</b>	<b>O POLÍTICO .....</b>	<b>48</b>
3.1	UM CONSENSO INJUSTIFICADO .....	53
3.2	PLURALISMO CONTRA PLURALISMO.....	57
3.3	DISSENSO COMO AGONISMO.....	62
<b>4</b>	<b>POLITICIDADE .....</b>	<b>67</b>
4.1	LINGUAGEM E DIFERENDOS.....	68
4.2	DISPUTAS ESTÉTICAS SOBRE A POLITICIDADE .....	75
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>81</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>86</b>

## INTRODUÇÃO

A virada do século parece ter trazido, talvez apenas explicitando uma tendência já implícita no século XX, o questionamento radical das estruturas e dos modos de operação do Estado moderno e da política liberal. Se desde os anos 1980 já se falava em um “fim da história”, culminado na queda do muro de Berlim e discutido no arrasto das teses sobre o “fim das grandes narrativas” e o conseqüente e suposto triunfo do liberalismo, nos últimos anos tem crescido, por outro lado, a desconfiança nas estruturas da democracia liberal ocidental. Na nossa história política recente, nunca se falou tanto em crise de representatividade quanto agora. Do movimento *Occupy* até as jornadas de junho de 2013 no Brasil, os eventos políticos recentes no mínimo acendem uma dúvida, e por vezes provocam uma crítica direta à forma através das quais democracias liberais concebem a natureza e o modelo da participação na formação da vontade coletiva. De outro lado, temos assistido a uma disparada de movimentos nacionalistas e manifestações de xenofobia mundo afora, que corroboram teses de um esfacelamento democrático equiparável aos eventos que se sucederam na Europa nos anos 1930.

Os parlamentos se tornaram instituições rígidas, inacessíveis e auto-interessadas, quando não abertamente delinquentes, e os processos políticos institucionais de modo geral, sejam administrativos ou normativos, parecem ter se afastado de modo irreversível de seu fundamento democrático. Alguns falam em uma *desmoralização* das instituições: por razões diversas, as instituições políticas agora padeceriam de uma falta da autoridade moral necessária para seu funcionamento adequado. Seja através de uma gramática moral ou propriamente política, o que vemos é talvez uma quebra na hegemonia discursiva do modo liberal-democrático de organização do social.

Wendy Brown, em *Undoing the Demos* (2015), encontra na racionalidade neoliberal a causa de algumas transformações profundas nas instituições da democracia liberal. O modo de operação neoliberal seria responsável por transformar toda a racionalidade em uma racionalidade econômica, expressa em termos de investimento, retorno, *input* e *output*, gestão e risco. Essa lógica teria ganhado força a partir dos anos 1980 e passado a se aplicar em diversos campos – educação, cultura, direito e, o que talvez seja mais relevante aqui, a esfera pública. O neoliberalismo teria tomado de assalto a esfera da formação democrática de vontade e passado a operá-la também segundo uma lógica economicista. O Presidente de um Estado passaria a ser visto como um *CEO*, o povo como população, mera soma de indivíduos

auto-interessados, e a atividade de governo como o desafio de identificar as estratégias que contribuirão para o maior *retorno sobre investimento* para os cidadãos-acionistas do Estado.

Num cenário como esse, não é ilegítimo perguntar qual o papel da teoria e da filosofia política, principalmente em sua função de justificação de modelos democráticos e normas de ação. Se o controle antes democrático do *público* é cada vez mais privatizado, tratado como a tarefa de identificar práticas economicamente racionais, passando ao largo de qualquer ideia de construção democrática, como preencher o limbo que se cria em relação a uma teoria política normativa? E que tipo de teoria política normativa queremos?

O estado atual da filosofia política tem visto certa polarização entre propostas de abordagem *moral* e *ética* do problema da normatividade social. As primeiras, que buscam um núcleo moral rígido que seja passível de acordo por uma maioria, porém, têm dificuldade de lidar a contento com as divergências e extremismos sociais contemporâneos, de modo que o núcleo passível de consenso se torne cada vez menor e mais abstrato. As segundas, que buscam resolver o problema apostando na defesa de formas de vida particulares capazes de avançar ideais emancipatórios ou democráticos, não conseguem lidar suficientemente com o imperativo político da necessária convivência entre diferentes, e acabam por não conseguir formar um “nós” democrático. A melhor saída talvez não seja uma filosofia política moral nem uma filosofia política ética, mas uma filosofia política *política*: os âmbitos, os sujeitos e as dinâmicas envolvidos na constituição de diferentes ordens de normatividade social devem ser considerados em sua capacidade *efetiva* de envolvimento com, e movimentação de, discursos e práticas sobre a normatividade social.

Decorrente desse movimento de “politização” da filosofia política – isto é, de aproximação da filosofia política à dinâmica de emissão, recepção e observação de práticas, discursivas ou não, concernentes à normatividade social – está a segunda questão que informa este trabalho: a necessária aproximação da filosofia política às ciências sociais. Compreende-se aqui que discursos filosóficos sobre o político e o social podem, ou talvez devam, estar munidos de conhecimentos sobre a natureza científica de seu objeto – neste caso, a ordem política, a sociedade, a esfera pública etc. –, o que não impede, de forma alguma, que esses mesmos conhecimentos sejam tematizados e problematizados filosoficamente, mas força a filosofia política no sentido da *reconstrução* normativa, muito mais do que de sua *construção*, por todas as questões que esse modo de se proceder levantam, e que serão tematizadas no decorrer do trabalho.

O objetivo desta monografia é modesto. Levando essas questões em conta, pretendo delinear uma compreensão comum na filosofia política moderna e contemporânea – a de que

o consenso tem capacidade normativa em contextos políticos de formação ou justificação normativa – e investigar algumas situações em que talvez este não seja o caso. “Não ser o caso”, aqui, pode significar tanto que o consenso não tem capacidade normativa (hipótese forte) quanto que o consenso não encerra toda capacidade normativa de contextos políticos de formação ou justificação normativa (hipótese fraca). É sobre a hipótese fraca que me concentrarei. Buscarei defender a tese de que o dissenso na esfera pública possui também capacidade normativa. Com isso, quero dizer que não apenas o consenso entre sujeitos sobre o conteúdo, a aplicação e as possíveis consequências de uma norma é capaz servir como fundamento para a normatividade social, mas também o dissenso sobre tais aspectos, pelo menos parcialmente. A investigação está delimitada a um projeto reconstrutivo de fundamentação da normatividade social, ou seja, um projeto que busque na própria objetividade social os critérios normativos a serem aplicados à sociedade.

É eleita a proposta teórica de Habermas como representante dessa forma de se conceber a filosofia política. Para Habermas, sujeitos em interação discursiva, ao utilizarem a linguagem em sua função comunicativa, fazem pressuposições transcendentais. Desse campo de pressuposições, deduz-se que a interação discursiva tem o objetivo de atingir consenso. Esse modelo de fundamentação normativa é, de certa forma, o que fundamenta a instituição social da esfera pública em democracias liberais modernas e contemporâneas. Habermas foi um teórico conhecido pelo debate desses dois pontos, intimamente relacionados. De um lado, a ideia de uma justificação normativa pelo consenso e, de outro, de uma esfera pública com fins políticos e normativos. Por esse motivo, servirá de pano de fundo para a investigação. Por entender que a obra de um autor não é apenas seu trabalho autoral escrito, mas também aquilo que provoca, este trabalho, embora tome Habermas como autor de fundo, não será de exegese direta de sua produção teórica, senão de sua leitura a partir de seus críticos.

Como busquei apresentar alhures, em um estudo sobre a *Filosofia do Direito* de Hegel (Alves, 2015), Hegel demonstra como formas aparentemente diversas de normatividade social – por exemplo, uma regra contratual que me obriga a pagar uma quantia por um bem que comprei, uma regra moral que diz que não devo infligir dor a alguém sem motivo, e uma regra administrativa que determina que devo pagar multa por estacionar no lugar errado – estão intimamente conectadas e fazem parte de um todo comum, são todas parte de uma mesma *objetividade social*. Para Hegel, essa objetividade social consiste em um movimento contínuo de reflexão sobre os constrangimentos impostos para a efetivação da liberdade. Em hegelês: conforme o espírito vai se libertando de suas limitações, através de uma auto-tematização, passa progressivamente a momentos de maior determinação, ao mesmo tempo em que

conserva os momentos anteriores. Hegel concebe essa estrutura de formação normativa de forma tripartida: do direito abstrato, à moralidade, à eticidade, cada um desses momentos com suas estruturas e instituições próprias. O que ele nos mostra, vale lembrar, é que ao chegarmos ao último momento, de determinação máxima do espírito, quando se atingiu a maior liberdade – no Estado – as determinações desde o primeiro momento, o direito abstrato, estão todas mantidas. Com isso podemos dizer, com alguma liberalidade semântica, que a mesma normatividade capaz de estabelecer regras de um contrato é capaz de estabelecer as regras que regerão um Estado. A mesma normatividade que determina o funcionamento da minha família é capaz de determinar normas morais com pretensão universal. E assim por diante.

Este trabalho é informado por essa noção de que a normatividade social é *uma*. As diferentes normas que existem são manifestações de um mesmo fundamento normativo. No caso de Hegel, esse fundamento é uma ideia de reconhecimento recíproco: a interação intersubjetiva vai dando lugar, progressivamente, a um substrato normativo objetivo, na medida em que sujeitos em relação reconhecem uns aos outros e a si mesmos. Em Habermas, em um esforço de paridade argumentativa, poderíamos dizer que esse fundamento é a comunicação. Através de algum tipo de interação comunicativa, sujeitos são capazes de determinar ou justificar regras de ação, a serem obedecidas em nível subjetivo, intersubjetivo e objetivo. Há, nesse sentido, uma identidade possível entre Hegel e Habermas. Em ambos podemos encontrar, se assim quisermos nomear, uma teoria geral da normatividade social. Habermas não a chama por esse nome, e é discutível se essa teria sido mesmo sua intenção. Mas se não foi, poderíamos dizer, com Hegel, que deveria ter sido. E assim será tomada neste trabalho. A coincidência de discussões sobre ética, direito e política em uma única discussão sobre “normatividade social”, expressão que será adotada ao longo do texto, representa – mais do que uma resposta elegante para a pergunta “do que trata este trabalho?” – uma forma de incorporar críticas aos modelos consensuais de teoria e filosofia política que não partilham de uma gramática que opere segundo essas distinções.

A forma de se abordar o problema, a fim de aferir a adequação da hipótese sobre a capacidade normativa do dissenso, foi a de identificar na filosofia e na teoria política contemporâneas tipos de argumentos que são levantados contra um tal projeto de fundamentação da normatividade social. Foram identificados diversos argumentos contra propostas de fundamentação normativa consensualista, de diversas correntes da filosofia e da teoria política contemporâneas. Tais argumentos levantam críticas que pertencem a âmbitos teóricos diferentes. Isto é, argumentos contrários a uma proposta consensualista de normatividade social, mesmo ao criticarem o mesmo elemento (por exemplo, a pressuposição

da busca pelo consenso), podem se referir a objetos distintos. Um dos resultados da pesquisa foi o de estabelecer uma tipologia simples para distinção entre três desses âmbitos, delineando-se sua natureza e o tipo de trabalho teórico ao qual dizem respeito. Uma segunda parte dos resultados diz respeito à identificação, dentro desses âmbitos, dos problemas encontrados pelos críticos a um projeto de normatividade pelo consenso e sua discussão em relação aos principais argumentos habermasianos.

Esses três âmbitos teóricos identificados na pesquisa não são apenas âmbitos distintos, mas envolvem um ao outro. Em uma metáfora visual, poderíamos falar de três círculos concêntricos – um de diâmetro menor, outro de diâmetro intermediário, e um terceiro de diâmetro maior, cada um discutido em um capítulo. A exposição dos resultados consiste em apresentar essa distinção e demonstrar a forma de manifestação e a capacidade normativa do dissenso em cada um dos âmbitos. Começamos pelo âmbito menor, de maior concretude e menor escopo, e terminamos com o âmbito maior, de maior abstração e escopo. A passagem de um capítulo consiste em um movimento de “extrapolação” do âmbito do capítulo anterior. O primeiro âmbito é o da *política*, onde discutiremos a esfera pública e apresentaremos uma concepção de dissenso como desacordo, categoria envolvida na discussão sobre o funcionamento e a composição de instituições da democracia liberal. O segundo âmbito é o do *político*, onde falaremos do dissenso como adversariedade, ou instrumento para discussão da formação da vontade democrática. O foco aqui é a formação e a sustentação da democracia – não mais num nível institucional, mas em nível discursivo mais abstrato. O terceiro é o âmbito da *disputa pela politicidade*, onde o dissenso tomará a forma de dissenso em sentido estrito, sendo discutido em sua relação com a parcialidade da eleição de um regime discursivo como o único apto a hospedar discussões sobre a fundamentação da normatividade social.

No capítulo 1, apresento as principais teses habermasianas sobre as quais me debruço no decorrer do trabalho. São, em geral, alguma versão de teses kantianas sobre a necessidade de regras universais, imparciais, etc., e teses hegelianas sobre a necessidade de fundamentação imanente da normatividade social – das quais diversas versões e variações são encontradas no *mainstream* da filosofia e da teoria política contemporânea. Identifico essas teses em especial em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* e *Transformação Estrutural da Esfera Pública*. As posições críticas e teses contrárias que abordarei nos capítulos subsequentes, vale ressaltar, nem sempre estão em diálogo direto com essas duas obras em específico, mas atacam de alguma forma seus pressupostos ou conclusões. As teorias que incorporam de alguma forma o dissenso, o desacordo ou o antagonismo, sobretudo a partir dos anos 1970, desenvolveram-se em geral *contra* Habermas, e estão em diálogo com seu

legado: o lugar-comum formado no imaginário político, teórico e filosófico liberal a respeito de questões sobre a constituição e natureza das instituições políticas, da ação política e da justificação de normas de ação; enfim, uma filosofia política do consenso. O capítulo divide-se em duas seções. A primeira trata do conceito de consenso, e tem como objetivo apresentar a teoria de justificação normativa habermasiana, segundo a qual, em um contexto de engajamento discursivo e inquirição de uma norma de ação hipotética, o consenso possui capacidade normativa. A segunda parte trata do conceito de esfera pública, e tem como objetivo apresentar a teoria da esfera pública de Habermas, identificando o papel que adquiriu historicamente como *locus* da fundamentação da normatividade social via consenso.

As conclusões preliminares do capítulo, que servem principalmente para estabelecer as questões que serão debatidas a seguir, são duas: a primeira é que, para Habermas, reivindicações de validade de normas de ação são justificadas na medida em que obtêm consenso a seu respeito daqueles atingidos por seus efeitos. Para Habermas, a possibilidade de se obter consenso é uma questão de ordem teórica, decorrente de pressuposições tomadas por agentes engajados na discussão de normas de ação. Essa conclusão será posta em cheque nos capítulos 2 (Política) e 3 (O Político); a segunda conclusão preliminar é que, também para Habermas, o espaço historicamente situado em que a atividade política de deliberação sobre normas de ação toma lugar é a esfera pública, que tem como característica principal, além de ser um ambiente de busca pelo consenso, ser um ambiente de engajamento discursivo. Essa conclusão será questionada no capítulo 4 (Politicidade).

O significado de cada um desses âmbitos e a escolha dos termos serão explicados em cada um dos capítulos. O dissenso, como veremos, se manifesta de diferentes formas, e possui capacidade normativa distinta a depender do contexto em que se manifesta. O trabalho se organiza de forma a começar discutindo os âmbitos mais específicos ou determinados e terminar tratando dos âmbitos mais gerais e indeterminados. Em outras palavras, começa por um tipo de dissenso que possui um conteúdo discursivo claro a respeito de um tema definido e termina com um tipo de dissenso generalista, não predicativo, sem conteúdo discursivo.

## 1 FUNDAMENTOS

Neste capítulo, busco apresentar a noção habermasiana de normatividade como resultado de engajamento político conducente ao consenso. Na primeira seção, apresentarei a tese moral de Habermas a respeito, o princípio de universalização, ou Princípio (U), e buscarei demonstrar como o princípio tem o consenso como fim ou consequência de sua aplicação. Na segunda seção, apresentarei a teoria habermasiana da esfera pública e argumentarei que o consenso exigido por (U) tem na esfera pública seu lugar de efetivação concreta. O capítulo culmina em uma formulação mínima que resume os elementos centrais no projeto habermasiano e que será objeto de crítica nos capítulos subsequentes.

### 1.1 CONSENSO

A modernidade trouxe consigo restrições argumentativas para teorias morais. Se antes regras de ação podiam ser justificadas por revelação ou providência divina, com a revolução copernicana de Kant, no que diz respeito à filosofia moral, a razão tornou-se o fulcro da normatividade moral, e novos critérios de justificação passaram a ser introduzidos e exigidos de qualquer teoria que buscasse dar uma resposta para a pergunta “como devemos agir?”. Kant busca estabelecer, então, fundamentos *a priori* para a ação, afastados de interesses, vontades particulares e problemas concretos. Pela primeira vez buscava-se estabelecer princípios de ação que fossem despreocupados com situações particulares, fins últimos ou contextos específicos. A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* buscava estabelecer um princípio supremo e inabalável da moralidade, um princípio geral e abstrato capaz de valer de forma universal, a todas as pessoas e a qualquer tempo.

Kant foi um dos responsáveis por essa virada racionalista na filosofia moral moderna. Sua novidade pode ser resumida pelo seu imperativo categórico, em sua primeira formulação: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 1995, p. 59). Com o imperativo categórico, Kant introduz um princípio de universalização como medida de justificação de ações. O núcleo de sua teoria é a ideia da necessidade de comandos que fossem ao mesmo tempo gerais e impessoais. Apenas normas sobre as quais todos os afetados pudessem consentir seriam justificadas. Normas sociais deveriam ser entendidas como a expressão de uma vontade universal. Seguindo o critério de universalização de Kant, qualquer pessoa estaria habilitada, em um exercício individual de questionamento sobre as consequências que adviriam da observância por todos de uma



determinada norma, ou sobre a possibilidade de outra pessoa em uma situação idêntica adotar uma determinada norma, a determinar se a norma adotada estaria justificada ou não. Como explica Paton:

[Kant] está assumindo, como todos nós deveríamos, que há, ou pelo menos deveriam haver, outros agentes racionais além de nós mesmos, e está dizendo que o princípio da ação moral deve ser o mesmo para todo agente racional. Nenhum agente racional tem o direito de abrir exceções arbitrárias à lei moral em favor de si ou mesmo de seus amigos. Dizer que a lei moral última deve ser universal é dizer que cada lei moral particular deve ser objetiva e impessoal, que ela não pode ser determinada apenas pelos meus desejos, e que ela deve ser imparcial na relação de uma pessoa com outra (Paton, 1946, p. 135).<sup>1</sup>

A proposta habermasiana de justificação de normas morais parte deste ponto. Habermas entende que a intuição de Kant a respeito da universalização de máximas como forma de torná-las representação de uma vontade geral está fundamentalmente correta. A justificação de regras de ação, afinal, deve ser o produto de uma vontade objetiva, supraindividual. A discordância em relação a Kant surge quanto à forma de se atingir essa universalização. Habermas entende que Kant se vale de um experimento do pensamento, o que torna o procedimento, por definição, individualista, e, como consequência, coloca a perspectiva da pessoa que se vale da fórmula de universalização em vantagem em relação a todas as outras pessoas possivelmente afetadas pela regra. Isto é, se o imperativo categórico exige que minha ação seja balizada por uma máxima que *eu* possa querer que se torne lei universal, isso significa que a única pessoa envolvida na testagem da minha máxima sou *eu*. A verdadeira universalização, por outro lado, requereria que *todos* os afetados ou possivelmente afetados pela aplicação de uma determinada norma adotassem a posição de todos os outros e considerem seus interesses. Não apenas universal, a justificação de normas deve também ser intersubjetiva. A “verdadeira imparcialidade”, diz Habermas, “pertence apenas àquele ponto de vista a partir do qual pode-se generalizar precisamente aquelas normas que podem contar com assentimento universal porque evidentemente incorporam um interesse comum a todos os afetados. São essas normas que merecem reconhecimento intersubjetivo” (Habermas, 1990, p. 65).

Buscando responder a esse problema, Habermas introduz um princípio de acordo com o qual normas podem então ser avaliadas e validadas à medida que preenchem a necessidade

---

<sup>1</sup> A tradução dos trechos citados em língua estrangeira, exceto se expressamente mencionado em contrário, são de minha responsabilidade.

de justificação intersubjetiva. Ele o chama de Princípio (U). De acordo com Habermas, normas são válidas se:

(U) Todos os afetados podem aceitar as consequências e efeitos colaterais [*side effects*] que se pode antecipar ter sua observância geral para a satisfação dos interesses de todos (e essas consequências são preferíveis àquelas de possibilidades alternativas de regulação) (Habermas, 1990, p. 65).

O Princípio (U) é um artifício transcendental-pragmático desenhado de modo a se evitar a aplicação monológica do princípio kantiano de universalização. A intuição original, de que normas de ação são justificadas na medida em que são universalizáveis, é mantida, e neste sentido o princípio é transcendental. A mudança aqui é de procedimento. Não mais um experimento do pensamento, o procedimento agora deve levar em conta a posição de sujeitos reais engajados em ação comunicativa, e neste sentido o princípio é pragmático. Muito embora (U) não nos ofereça um procedimento detalhado, apresenta as linhas gerais de como uma norma de ação pode ser considerada correta ou, na terminologia habermasiana, válida: uma norma hipotética deve ser considerada; devem ser levados em conta as consequências e efeitos colaterais de sua aplicação, bem como a existência de sujeitos afetados por ela; prevendo a observância geral da norma hipotética, todos os sujeitos afetados devem considerar os interesses de todos os demais; se as consequências forem, ao mesmo tempo, preferíveis às consequências de possibilidades alternativas de regulação e aceitas por todos os envolvidos, a norma é válida.

O Princípio (U) se difere, neste respeito, de outros princípios de universalização também influenciados por (ou, neste caso, diretamente baseados no) imperativo categórico de Kant, como a ideia da posição original de John Rawls (Rawls, 1999). Para Rawls, qualquer pessoa racional e razoável é capaz de determinar se sujeitos igualmente racionais e razoáveis, em uma posição original hipotética, concordariam a respeito de dada série de princípios de justiça a serem aplicados à estrutura básica da sociedade da qual fariam parte, desconhecendo suas posições sociais específicas. É por isso que, para Habermas, o procedimento de Rawls é ainda monológico, e cai na mesma crítica feita contra Kant: falha em ser pragmático. O sujeito que aplica o experimento do pensamento põe-se em uma posição de vantagem em relação a todos os outros afetados pelo princípio sob escrutínio, e portanto não se obtém uma verdadeira universalização. Quem aplica o procedimento de universalização de Rawls é *qualquer pessoa* racional e razoável, e não sujeitos reais em um contexto argumentativo prático. Daí a necessidade de (U). McCarthy resume a inovação de Habermas na sua reformulação própria do imperativo categórico:

Em vez de considerar válida toda máxima que posso querer que seja uma lei universal, devo submeter minha máxima a todos os outros para fins de testar discursivamente sua pretensão de validade. A ênfase muda de o que cada um pode querer, sem contradição, que seja lei universal, para o que todos podem querer de acordo com uma norma universal (McCarthy, 1978, p. 326).

Habermas está informado pela teoria dos performativos de Austin, que distingue atos ilocucionários entre constatativos e performativos – estes, através de sua própria ilocução, capazes não apenas de descrever coisas no mundo, mas de *realizar* coisas. (Ver Austin, 1970). A partir disso, entende que, numa situação de engajamento comunicativo, podemos distinguir dois tipos de afirmação ou reivindicação. De um lado, afirmações assertóricas, que são usadas em discurso constatativo, relacionam-se com fatos e dizem respeito a reivindicações de verdade. De outro, afirmações normativas, usadas em discursos regulativos e que dizem respeito a reivindicações de validade normativa. Reivindicações de validade normativa, segundo Habermas, estão intimamente relacionadas com a realidade social. E sujeitos em interação comunicativa, ao “coordenarem seus planos de ação consensualmente, com o acordo atingido em qualquer ponto sendo avaliado em termos do reconhecimento intersubjetivo de reivindicações de validade,” estão automaticamente fazendo reivindicações de validade normativa (de verdade, correção e veracidade, cf. Habermas, 1990, p. 58). Em suma, o argumento de Habermas, neste momento, baseia-se na ideia de que, através de atos de fala em situação de engajamento comunicativo, sujeitos apresentam demandas normativas implícitas. É dessa posição transcendental de reivindicações normativas que Habermas deduz a necessidade de universalização de normas de ação através de sua testagem num contexto comunicativo, portanto necessariamente intersubjetivo.

O Princípio (U) nos esclarece a necessidade de universalização de regras morais e evita uma aplicação monológica de regras de ação. A forma própria em que essa universalização se dará, entretanto, está no âmbito do que Habermas chama de princípio da ética do discurso, ou Princípio (D), que é introduzido logo em seguida. Segundo (D), “Somente podem reivindicar validade as normas aprovadas (ou passíveis de aprovação) por todos afetados em sua capacidade como participantes de um *discurso* prático” (Habermas, 1990, p. 66, grifo nosso). Quando entramos no âmbito da argumentação propriamente moral, passamos a falar, segundo Habermas, de um tipo de interação propriamente discursiva. Discurso é um tipo específico de ação comunicativa, cuja particularidade é a reflexividade. Através do discurso, participantes supõem a possibilidade de atingir-se consenso. A argumentação moral teria como fim esse atingimento ou restituição de um consenso original que tenha sido perdido ou quebrado. Ela “serve para resolver conflitos de ação por *meios*

*consensuais*” (Habermas, 1990, p. 67, grifo nosso). O Princípio (D) teria, portanto, a função de determinar o procedimento através do qual o princípio de universalização (U) deve ser levado a cabo. E esse procedimento é o engajamento em um tipo específico de comunicação: o discurso. O campo semântico com o qual estamos lidando aqui é o do discurso e do consenso. Através do discurso, um tipo reflexivo de ação comunicativa, sujeitos buscariam resolver conflitos de ação tendo como fim e restituição de um consenso originário. Esse fim consensual é dado por uma justificação transcendental: trata-se de uma pressuposição implícita no uso comunicativo da linguagem.

A diferença entre (U) e (D) é sutil e controversa. Segundo Abizadeh (2005, p. 200), (U) é responsável por determinar no que consiste a validade normativa – o assentimento, por todos afetados pela aplicação de uma norma, das consequências possíveis de sua observância geral. (D), por outro lado, é responsável por informar o procedimento através do qual essa validade normativa deve ser encontrada – a testagem prática através da aprovação de participantes em interação discursiva. (D) nos interessa aqui principalmente porque responde de forma principiológica e normativa a mesma pergunta que a teoria habermasiana da esfera pública responde de forma histórica e descritiva. O procedimento de testagem de universalização de regras de ação toma a forma de um engajamento discursivo. E esse engajamento discursivo se manifesta historicamente na instituição da esfera pública. Falaremos dela a seguir.

Seyla Benhabib, diferentemente de Abizadeh, entende que a diferença entre (U) e (D) é que o primeiro apenas insere o elemento consequencialista à formulação do segundo. Isto é, (U), enquanto critério de validade para normas de ação, importa-se fundamentalmente com o resultado do processo argumentativo no qual é verificado. O que deve ser aceito por todos os afetados pela norma sob escrutínio, diz o princípio, são as consequências e efeitos colaterais antecipáveis da aplicação da norma. (U) sustenta-se sobre o acordo factual, de sujeitos em interação discursiva, sobre um conteúdo moral determinado. A consequência principal de (U), seu principal elemento de distinção, segundo Benhabib, é o de “garantir o consenso” (Benhabib 1992, p. 47). A autora, que concorda com Habermas até aqui, enxerga nesta orientação principiológica ao consenso um elemento problemático. O problema de teorias do consenso, segundo ela, “é tão velho quanto o dito de Rousseau: ‘*On les forcera d’être libre*’. O consenso, sozinho, não pode servir de critério para nada; nem para verdade, nem para validade moral” (Benhabib, 1992, p. 47).

Benhabib entende que a demanda universalista de Kant, apresentada como consenso discursivo em Habermas, é útil para pensarmos alguns casos de justificação normativa, mas

não todos. São dados dois exemplos ilustrativos. Por um lado, e como ponto positivo, o consenso pode ter potencial crítico e reflexivo em relação a práticas ou estruturas sociais já cristalizadas ou reificadas. Poderíamos imaginar, por exemplo, que nem todos os sujeitos engajados discursivamente na nossa esfera pública contemporânea consentiriam com a existência da propriedade privada, o que a tornaria inválida como norma social e abriria espaço para pensarmos configurações e arranjos alternativos da relação pessoa–coisa. Por outro lado, como ponto negativo, poderíamos imaginar que estivesse em questão a norma moral de não causar sofrimento desnecessário a outra pessoa, e que, entre os sujeitos engajados na discussão, houvesse masoquistas, que buscam precisamente a aflição de sofrimento desnecessário a outra pessoa. Isso invalidaria a regra moral, já que não seriam mais *todos* os indivíduos que poderiam consentir com ela, mas somente alguns? “O que parece ser a virtude de (U) no exemplo da propriedade, isto é, sua indeterminação, é sua fraqueza no segundo caso” (Benhabib, 1992, p. 45).

A alternativa apresentada por Benhabib é a adoção do consenso como critério exclusivamente procedimental, não substancial, nem consequencialista (Benhabib 1992, p. 47). O fulcro da crítica de Benhabib é a distinção kantiana entre deveres negativos e positivos. Segundo a autora, a ética comunicativa de Habermas passa ao largo dessa distinção. O Princípio (U) insere um elemento consequencialista, caindo, com isso, no problema da tematização de deveres positivos, de questões substanciais sobre a vida boa. Por esse motivo, deve ser abandonado em prol do Princípio (D). Enquanto Habermas privilegiaria o consenso como resultado, Benhabib pensa-o como tematização progressiva de acordos parciais, ou seja, como *procedimento*. A ideia de universalização passa do resultado da discussão moral para a discussão em si, dizendo respeito às próprias condições de engajamento discursivo.

A questão, porém, é controversa. Maeve Cooke entende que a proposta de Benhabib de uma ética comunicativa sem o consenso consequencialista de (U) é problemática, pois atentaria contra uma das premissas centrais da teoria habermasiana: o cognitivismo ético – a ideia de que há verdades morais que podemos conhecer. Segundo Cooke,

Podemos cortar a ligação interna afirmada por Habermas entre justiça e consenso apenas se abandonarmos a pretensão de percepção moral da qual se vale [sua] teoria. A tentativa de elaborar um modelo dialógico de ética que mantenha o entendimento universalista de justiça de Habermas enquanto abandona a ideia de justiça como consenso obtido discursivamente só terá sucesso se abandonar a ideia de verdade moral; o custo é um enfraquecimento considerável de seu poder cognitivo (Cooke, 1993, p. 259).

Além disso, o foco no consenso enquanto procedimento, não como resultado, implicaria uma perda considerável no potencial crítico de uma teoria discursiva da normatividade. Enquanto Habermas nos forneceria condições de criticar, ao mesmo tempo, a forma em que é feita uma decisão em matéria moral e os fundamentos sobre os quais ela se baseia, a alternativa de Benhabib seria capaz apenas da primeira. “O preço pago [por Benhabib] é um agnosticismo em relação à validade dos fundamentos sobre os quais reivindicações morais são assentadas, e um enfraquecimento subsequente do poder crítico da teoria, já que ela não é mais capaz de dizer coisa alguma a respeito da validade do conhecimento incorporado pelas normas e princípios morais” (Cooke, 1993, p. 261).

A forma como Cooke aborda o consenso em Habermas é tomando-o como elemento com múltiplas significações, aparecendo principalmente sob duas formas. A primeira é a aceção de consenso como “idealização forte que é pressuposição necessária da prática linguística cotidiana” – a ideia de que, se algo é válido, todos devem concordar que esse algo é válido. Tal aplicação se daria a toda forma de argumentação. A segunda é a ideia de consenso como “idealização forte que é pressuposição necessária da argumentação”. Esta, por sua vez, é a ideia de que, se algo é válido, todos devem concordar que esse algo é válido *para todos*. Aplica-se apenas a algumas formas de argumentação, notadamente a moral, e obviamente levanta controvérsias (Cooke 1993, p. 250).

Habermas não está dizendo que consenso sempre é possível a respeito de questões envolvendo normas de ação. Está dizendo, porém, que a discussão sobre regras de ação envolve pressuposições transcendentais, e que entre essas pressuposições transcendentais está a ideia de que discussões sobre normas de ação possuem em si a possibilidade de consenso – de que, dado tempo suficiente, eventualmente os sujeitos da discussão chegariam a um acordo. Mas ao mesmo tempo que Habermas lança a sujeitos reais em interação discursiva a tarefa de justificar normas de ação, o fulcro justificativo permanece um argumento transcendental. Aqui surge uma tensão: de um lado, dois princípios que convergem na sua prescrição de uma justificação propriamente *prática-política*; de outro, um fundamento superior que resta num plano *teórico-linguístico*. Pelo menos três questões surgem deste ponto – sobre a necessidade, sobre a utilidade e sobre o registro do consenso num tal projeto de fundamentação normativa.

A primeira, ventilada por Cooke (1993, p. 156): o consenso é *necessário*? Qual a necessidade do consenso numa teoria de validação normativa? É possível argumentar em defesa de uma teoria comunicativa da moralidade sem nos valermos do consenso como objetivo central? O que seria de uma interação discursiva que tematizasse normas de ação se

abandonássemos a ideia de uma busca transcendental pelo consenso? A segunda: o consenso é *útil*? O modelo de justificação de Habermas exige que *todas* as pessoas acordem sobre a norma. Considerando, porém, um regime político radicalmente pluralista, em que pessoas discordam não apenas sobre fins substanciais e concepções de vida boa, mas sobre modos de engajamento discursivo – ou discordam mesmo de forma não predicativa – o consenso, se possível, não teria um escopo muito reduzido, e portanto de pouca ou nenhuma utilidade numa teoria de fundamentação da normatividade social? E a terceira: em qual *registro* se situaria o consenso? Se, após análise das duas questões anteriores, ainda assim julgarmos *necessário e útil* para uma teoria de fundamentação da normatividade social um apelo ao consenso, é lícito pensarmos tratar-se o consenso de uma questão própria de outro registro, ou modo de argumentação, que não o transcendental? Seria possível tratarmos a possibilidade de consenso como questão prática, isto é, a ser verificada historicamente e em contextos determinados?

As questões postas progridem num movimento de apresentação de limitações da teoria habermasiana, e ao mesmo tempo pressupõem e dão ensejo a críticas externas, ou indiretas. Essas críticas serão explicitadas e discutidas nos capítulos seguintes. Por ora, na próxima seção deste capítulo, cabe apresentar a teoria de Habermas sobre a esfera pública e incorporar nela as questões aqui levantadas, trazendo-as a um patamar argumentativo superior. No final da segunda seção, as questões serão novamente levantadas, mas naquele momento levarão em conta as novas categorias apresentadas.

## 1.2 ESFERA PÚBLICA

A teoria moral de Habermas e sua teoria da esfera pública não se confundem, embora partilhem de concepções sobre a formação da normatividade. Diferem principalmente em relação ao seu âmbito. Sua teoria moral busca responder à questão sobre a possibilidade de fundamentação de normas de ação. Sua teoria da esfera pública, por outro lado, busca responder à questão sobre a possibilidade de formação de vontade democrática. Os motivos para estudo conjunto das duas teorias neste trabalho são principalmente três, intimamente relacionados:

Primeiro, há pontos de confluência entre as duas, que podem ser resumidos, grosseiramente, nos conceitos de discurso e consenso. Ambos são elementos que aparecem nos dois momentos da obra de Habermas e os contornos que assumem são frequentemente os mesmos, respeitadas as diferenças de âmbito. Como nota McCarthy, tradutor de Habermas ao

inglês, “não é possível entender a teoria jurídica e política de Habermas sem também examinar sua teoria moral [...]. Elas são, de fato, interconectadas tão proximamente que poderíamos dizer, com alguma justificação, que sua teoria moral é uma teoria de ‘moralidade política’ [...] e sua teoria política [é], ao menos em seu núcleo, uma ‘política moral’ (McCarthy, 1992, p. 51).

Segundo, o fulcro da teoria moral de Habermas é um grupo de falantes em engajamento discursivo. Este âmbito, como veremos no capítulo 3, é o âmbito do político – o mesmo âmbito em que têm lugar as discussões e os discursos sobre a política a suas instituições, entre elas a esfera pública. A esfera pública é uma instituição política, na medida em que lida com o imperativo humano de convivência comum, e uma instituição do político, na medida em que trata da interação intrinsecamente conflituosa entre pessoas (ver Mouffe, 2009 e o capítulo 4 deste trabalho, a respeito da distinção entre a política e o político).

Terceiro, e mais importante, as duas lidam com processos e procedimentos de formação e justificação de normatividade social, e compreendem dois aspectos do que poderíamos chamar de teoria geral da normatividade social de Habermas. É oportuno apontar que Habermas operou mudanças em sua teoria da esfera pública em suas obras posteriores, preocupadas com questões de direito, política e moral. Porém, como comenta McCarthy, desde suas primeiras investigações sobre a categoria da esfera pública até seus livros mais recentes, “por mais que tenha havido mudanças em sua concepção das instituições políticas e dos processos apropriados, suas ideias normativas básicas permaneceram largamente constantes” (McCarthy, 1992, p. 51).

Habermas, em 1962, publica *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*, obra paradigmática para a teoria crítica, que conferia à categoria esfera pública centralidade na discussão sobre as dinâmicas de formação da opinião pública e de sua vinculação à normatividade social. Em *Mudança Estrutural*, além de traçar os processos sociais que deram origem à esfera pública como categoria histórica – muito resumidamente: a ascensão, na Europa, a partir do século XVI, de uma burguesia urbana que “discute mediante razões” e que passa a adquirir cada vez mais poder político –, Habermas procede através de uma reconstrução propriamente conceitual da esfera pública enquanto categoria filosófica. “Sua exposição sugere que uma teoria contemporânea da democracia deve tomar conhecimento das mudanças históricas que minaram a esfera pública liberal. A teoria política democrática, em outras palavras, é inseparável da análise social e histórica” (Postone, 1992, p. 166). É o livro em que Habermas melhor expõe uma concepção detalhada da esfera pública. Posteriormente a sua publicação, o conceito viria a tomar



relevância novamente em *Teoria do Agir Comunicativo*. A discussão do conceito de esfera pública em *Teoria* está, porém, submetido a um projeto normativo particular, enquanto, em *Transformação Estrutural*, a preocupação é no desvelamento de uma autocompreensão da esfera pública construída socio-historicamente. É por esse motivo que nos interessa aqui.

O objetivo de Habermas na obra de 1962 é demonstrar como é possível que um público seja capaz de movimentar processos comunicativos que levem à formação de uma normatividade social a partir do próprio substrato social do qual emergem. Habermas elege como objetivo de estudo a estrutura, as funções, a origem e as transformações “do modelo liberal de esfera pública burguesa” (Habermas, 2014, p. 91). O que nos interessará, por ora, é o desenho habermasiano da autoconcepção dessa esfera pública liberal, isto é, o formato e as funções atribuídos de forma imanente à esfera pública a partir do próprio movimento de interação entre discursos normativos. Montesquieu, Rousseau, Locke e Bentham são nomes relevantes na constituição teórica dessa categoria política. Habermas estabelece sua gênese histórica na circulação de mercadorias e notícias trazidos pelo crescimento da burguesia na Europa, e termina o texto analisando o papel das democracias de massa surgidas a partir do século XIX na desconstituição das condições de possibilidade de uma esfera pública em seu modelo liberal – é a tese da transformação estrutural, que dá título à obra.

Nosso interesse na análise de *Transformação Estrutural* é o de sublinhar as formas políticas que assumem as categorias morais estabelecidas por Habermas em *Consciência Moral*. É defendida a tese de uma homologia entre as categorias desta e daquela obra. São ressaltados os elementos principais da autocompreensão liberal da esfera pública, a saber: a formação de um público a partir de pessoas privadas, a orientação ao consenso e a formação discursiva da normatividade. Ao final da seção, serão postas questões que orientarão o decorrer do trabalho.

*Publicidade e Universalidade*. “A esfera pública burguesa pode ser entendida, antes de mais nada, como a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público” (Habermas, 2014, p. 135). Esta é a definição central de esfera pública de Habermas e revela dois elementos cruciais para sua compreensão: a privacidade (pessoas privadas) e a publicidade (um público). Com o crescimento da economia mercantil na Europa, principalmente no século XVII, passa a surgir uma diferenciação entre as autoridades principescas ou majestáticas e a autoridade pública, que até pouco se confundiam. O poder político, de normatização da sociedade, passa a ser disputado pelo estrato social que aflora com a economia moderna, a burguesia, que passa a se organizar de modo a disputar o domínio sobre um “público” que fosse apartado da autoridade reinante. A burguesia, enquanto classe em expansão, tensiona

para si a prerrogativa de decidir sobre a regulação e o andamento de duas instituições centrais, que juntas correspondem ao que compreendemos por sociedade civil: o mercado e o trabalho.

O meio próprio encontrado por esse grupo social de organizar o que poderíamos chamar de *processos decisórios* dessa nova esfera pública era a discussão pública mediante razões. Até então, as negociações políticas entre os estamentos ocorriam sempre através de acertos particulares específicos ao caso, em um jogo de forças entre “as liberdades estamentais e as autoridades principescas ou as majestades” (Habermas, 2014, p. 136). Na disputa pela reivindicação da capacidade de normatização social, via-se a necessidade de universalização de um meio próprio para o qual transpor essa disputa. O objeto desse novo público, o “universal”, que concernia de questões sociais até filosóficas, artísticas e literárias, era até então reservado às autoridades da Igreja e do Estado. O desenvolvimento do capitalismo e crescimento da burguesia, por outro lado, exigiam que essa categoria social fosse determinada não mais pelas autoridades estabelecidas, mas por critérios racionais informados pela novo e crescente processo de circulação de informações (Habermas, 2014, p. 150-151). Os privilégios aristocráticos e os acordos individuais por eles influenciados deveriam dar lugar a uma gramática universal, ao estilo burguês. A discussão pública mediante razões vê então sua razão de ser e sua função própria: servir de *medium* para os processos deliberativos e decisórios da nova esfera pública.

A busca por um meio universal para a interação na esfera pública demonstra como a economia mercantil faz surgir uma lógica nova de poder. Se antes o poder se exercia através da dominação monárquica, em relações de reis e súditos, a disputa pelo poder político empreendida pela burguesia passa ao largo do conceito de dominação. “O princípio de controle que o público burguês lhe opõe [ao poder público estabelecido], isto é, a publicidade, quer mudar a dominação como tal. Se quisesse se impor, a pretensão de poder que se apresenta na discussão pública mediante razões, que *eo ipso* renuncia à forma de uma pretensão de dominação, teria de levar a algo mais do que uma mudança na base de legitimação de uma dominação que, em princípio, se mantém” (Habermas, 2014, p. 137).

Surgido como interesse propriamente político, o princípio da publicidade tomará a forma de exigência teórica com Kant, onde assumirá papel central como método do Esclarecimento, expresso em um léxico principalmente moral. Segundo Kant, o Esclarecimento, capaz de libertar da “menoridade intelectual”, é mais facilmente atingido por um *público* do que por um indivíduo sozinho. O uso público da razão, terminologia kantiana para a ideia iluminista de pensar por conta própria, coaduna-se com uma ideia de pensar “em voz alta”, ou publicamente: “por ‘uso público de sua razão’”, diz Kant, “eu entendo o uso que

um homem, como instruído, faz perante o público letrado. Chamo de ‘uso privado’ aquele uso que um homem faz de sua razão de um cargo civil que a ele tenha sido confiado. [...] O homem instruído que fala para seu próprio público (o mundo) através de seus escritos, no uso público de sua razão, goza de liberdade ilimitada para usar sua razão e falar por si mesmo (Kant, 2017).

É interessante e necessário notar que essa pretensão de publicidade da esfera pública está em uma relação de tensão com a extensão limitada que a instituição toma. Isto é, a subjetividade pública que surge com o fortalecimento da esfera pública é identificada ao sujeito histórico que a incorpora, e este sujeito é o homem burguês, proprietário e pai de família. Habermas nota que, interessantemente, a publicidade da esfera pública se organiza em oposição à privacidade da família e, ao mesmo tempo, espelhando sua estrutura de poder. “O *status* de um homem privado combina o papel de possuidor de mercadorias com o de pai de família; o do proprietário com o de ‘ser humano’ *per se*” (Habermas, 2014, p. 138). O estatuto universal do “homem público”, que interage num campo livre e aberto, é sustentado pela dominação do homem privado no ambiente doméstico.

O princípio da publicidade, segundo o qual o ambiente próprio de normatização da sociedade civil deveria ser composto por sujeitos privados que se juntam como um *público*, vem acompanhado de um segundo princípio, o da universalidade, segundo o qual essa normatização deveria ser produto de leis válidas a *todos*, não dos desígnios individuais do príncipe. O argumento surge implicitamente em Hobbes e explicitamente em Montesquieu e Locke, que representam no âmbito político o que Kant representaria no âmbito moral. Diz Montesquieu, na primeira frase do Livro 1 de *O Espírito das Leis*: “As leis, em seu significado mais geral, são as relações necessárias que surgem da natureza das coisas” (Montesquieu, 1989, p. 47). E Locke: “Quem quer que detenha o poder legislativo, ou supremo, de uma sociedade política [*commonwealth*], deve governar em virtude de leis estabelecidas e permanentes, promulgadas e conhecidas do povo, e não em decorrência de decretos extemporâneos” (Locke, 1988, p. 182).

Os dois caracteres principais da esfera pública, a publicidade e a universalidade, espelhados na ideia de discussão pública mediante razões, imbricam-se mutuamente. O princípio da universalidade, teorizado enquanto categoria política por Montesquieu e Locke, determina que o poder de normatização deva advir tão-somente da lei, um instrumento ao qual todos tenham acesso e do qual sejam produtores. O princípio da publicidade, por outro lado, que assume roupagem moral na filosofia de Kant, enquanto elemento de ligação do moral ao

político, assegura que a lei seja baseada exclusivamente na razão, excluindo de pronto qualquer interesse particular como seu possível fundamento.

*Consenso.* Com o surgimento e fortalecimento dos modelos parlamentaristas, a função normativa da esfera pública fica mais evidente. É no parlamento que os debates públicos mediante razões, sobre os assuntos de interesse comum a respeito do funcionamento da sociedade civil (e, progressivamente, do poder público) têm lugar. À medida que os parlamentos passam a ser reconhecidos como fonte legislativa em sentido forte, na Europa, fica mais clara a ideia da normatividade social como o produto de um acordo – neste caso, acordos pragmáticos entre representantes populares e estamentais.

Os parlamentos, ao explicitarem essa função normativa da esfera pública, também trazem à tona uma tensão latente na ideia de produção da normatividade a partir do acordo. De um lado, a lei deveria ser universal – aplicável a todos e fruto de uma vontade oriunda do âmbito do social como tal, e de nenhuma forma limitada a uma vontade particular principesca ou estamental. De outro lado, deveria ser também racional, tendo como fundamento alguma ideia de verdade e razão, e não meros interesses particulares negociados *in casu*. Nas palavras de Habermas, essa tensão culminava numa compreensão de que a esfera pública com função política normativa deveria “conduzir a *voluntas* a uma *ratio* que se produz na concorrência pública de argumentos privados como o consenso sobre o que é, na prática, necessário no interesse geral” (Habermas, 2014, p. 227). Em outras palavras, a autocompreensão da esfera pública em sua função normativa determinava que, de um lado, o fulcro da lei deveria ser uma vontade originada na “concorrência pública de argumentos privados”. Por outro lado, esses argumentos privados deveriam ser conduzidos em direção à razão, expressa na forma de consenso.

A “concorrência pública de argumentos privados” é a forma de interação da instituição social que viria a ser conhecida como “opinião pública”. O conceito é disputado. Rousseau, um de seus primeiros teóricos, a define como algo que chamaríamos de opinião “privada”. Os hábitos, *mores* e costumes sempre-já presentes no âmbito da vida privada, destituídos de uma mediação propriamente política. “A *volonté generale*”, diz Habermas, a respeito do conceito rousseauiano que denomina a confluência das *opinions* de um povo, “é antes um consenso dos corações do que dos argumentos” (Habermas, 2014, p. 254). O conceito propriamente político da opinião pública, em sua função “regulativa” e fiscalizadora da normatividade social, é melhor articulado, segundo Habermas, por não por Rousseau, mas por Bentham:

A totalidade do público forma um tribunal que vale mais do que todos os tribunais reunidos. Pode-se querer enfrentar suas pretensões, ou representá-las como opiniões flutuantes e divergentes que se neutralizam e destroem mutuamente; contudo, todos sentem que esse tribunal, embora esteja sujeito a errar, é incorruptível, que busca continuamente se esclarecer, que contém em si toda a sabedoria e justiça de um povo, que sempre decide sobre o destino dos homens de Estado e que as penas que inflige são inevitáveis” (Bentham, [s.d.], p. 11 *apud* Habermas, 2014, p. 258).

Fica claro com Bentham uma ideia que já estava em Kant. A opinião pública se estrutura na forma de um acordo ou consenso, por mais precário e perecível que seja. O conteúdo da lei, em específico, e da normatividade social, em geral, deve ser o produto de um acordo público. Diz Habermas em comentário à *Metafísica dos Costumes*: “A própria legislação se deve à ‘vontade do povo oriunda da razão’, pois as leis se originam, do ponto de vista empírico, da ‘concordância pública’ do público que discute mediante razões” (Habermas, 2014, p. 271).

Segundo Kant, a respeito da opinião pública, “a pedra de toque para decidir se a crença é convicção ou simples persuasão será, portanto, externamente, a possibilidade de comunicá-la e considerá-la válida para a razão de todo ser humano” (Kant, [s.d.] *apud* Habermas, 2014, p. 272-273). Habermas chama esse instrumento ao qual Kant atribui a função de controle da verdade de “consenso público” (Habermas, 2014, p. 272). Este trecho de Kant é representativo de dois traços fundamentais da autocompreensão liberal da esfera pública como um todo. Há um elemento universalista, de garantia do consenso – o pano de fundo é a razão de “todo ser humano”, que deve estar de acordo consigo mesma – e um elemento comunicativo-discursivo – a opinião pública (que Kant chama de convicção) deve poder ser “comunicada”.

*Discurso.* A esfera pública, antes de adquirir funções políticas, era substancialmente literária. Na França do século XVII, o “público” era uma designação aplicável aos consumidores de arte e literatura – a corte e partes da aristocracia e da alta burguesia, os que dispunham de assentos nos camarotes do teatro. Com a virada do século XVIII, as funções culturais da sociedade vão se deslocando paulatinamente da corte à cidade. Ganham relevância nesse período os *cafés* e *salons*. Esses espaços funcionam como ambientes de circulação de ideias, produtos literários e opiniões políticas entre um público culto aristocrata e a intelectualidade burguesa, com o tempo se estendendo a estratos mais baixos da sociedade. A discussão mediante razões, que se consolidaria como meio próprio de interação comunicativa da esfera pública em sua função política, tem como objeto, em sua origem, obras de arte e literatura.

Os *cafés* e *salons*, à medida que deslocavam para si a função e a denominação de “esfera pública”, se afirmavam como espaços de troca e discussão livre das “opiniões”, e o formato que essas opiniões assumiam era o de *discursos*. Enquanto os textos escritos eram vistos como capazes de atingir a parcela culta dos cidadãos, os discursos orais eram capazes de atingir a todas. “Difícilmente”, diz Habermas, “haveria algum grande escritor do século XVIII que não tenha apresentado primeiramente suas ideias essenciais para debate em tais discursos” (Habermas, 2014, p. 147).

O discurso se sedimenta, dessa forma, como o veículo dessas opiniões, e desvincula-se do modelo oral para assumir, de forma ampla, o conceito de manifestação comunicativa de cunho reflexivo. A esfera pública, inicialmente em suas funções literárias e artísticas e mais tarde assumindo suas funções políticas, tem no discurso o veículo próprio da transmissão de ideias políticas e proposições normativas. A esfera pública burguesa em seu modelo liberal se define, finalmente, como o espaço no qual pessoas privadas reunidas em um público chegam a um acordo por meio de discursos (Habermas, 2014, p. 299).

Essa formulação é importante, porque concentra de forma clara e concisa os grandes elementos da autocompreensão da esfera pública liberal. Enquanto o Princípio (U) determinava que uma norma moral é válida, abstratamente, se “todos os afetados podem aceitar as consequências e efeitos colaterais que se pode antecipar ter sua observância geral para a satisfação dos interesses de todos (e essas consequências são preferíveis àquelas de possibilidades alternativas de regulação)” (Habermas, 1990, p. 65), a autocompreensão da esfera pública determina que normas serão válidas se as pessoas privadas reunidas em um público e envolvidas em trocas discursivas chegarem a um acordo. A esfera pública funciona, dessa forma, na sua autocompreensão liberal, como a instituição concreta que leva a cabo o imperativo daquele princípio moral abstrato. Nesse sentido, podemos identificar uma homologia entre as categorias morais e políticas de formação e justificação normativa.

Podemos considerar, metodologicamente, uma concepção mínima que dê conta da incorporação de (U) e (D), princípios morais abstratos, e, ao mesmo tempo, da autocompreensão da função política da esfera pública. A formulação resultante, que resume a proposta normativa em tela, é a seguinte:

- (a) pessoas privadas reunidas em um público/afetadas pela observância geral da aplicação de uma norma hipotética (b) chegam a um acordo/consenso (c) por meio de discursos.

Esta será, doravante, a concepção assumida pelo trabalho, que entendo dar conta das linhas gerais disso que chamei de teoria geral da normatividade em Habermas. Minha hipótese é de que essa concepção é problemática, pois, como defenderei nos capítulos subsequentes, (a) é *estanque* e idealizada, cristalizando e universalizando de forma ideológica um modelo particular de esfera pública; (b) é *insuficiente* como fundamento de toda normatividade social, à medida que toma como fim único da interação política o consenso; e (c) é *parcial*, porque desconsidera o potencial normativo presente fora do discurso.

A abordagem dessas hipóteses proposta aqui passa por uma diferenciação analítica entre três âmbitos normativos, parcialmente baseada na proposta de Chantal Mouffe (2015, capítulo 4): (a) o âmbito da *política*, próprio às instituições sociais cujo fim é a administração da vida em comum na sociedade, em que será tematizada a esfera pública; (b) o âmbito do *político*, que diz respeito à interação humana enquanto tal, em que será tematizado o consenso; e (c) o âmbito de disputa pela *politicidade*, esfera política não discursiva, ou pré-discursiva, de interação, em que será tematizado o discurso. A tarefa é de demonstrar o papel do consenso em cada um deles.

No capítulo 2, tratarei do problema da rigidez do modelo da esfera pública. O objetivo é demonstrar que a concepção da esfera pública como *una* é incorreta teoricamente, e apresento uma concepção alternativa, de esferas públicas em conflito. Chamo este âmbito de *a política*, e defendo a tese de que o dissenso está presente no âmbito da política na forma de conflito, e possui capacidade normativa à medida que é capaz, através de sua própria manifestação, de demonstrar a insuficiência das condições de possibilidade do modelo liberal da esfera pública.

No capítulo 3, tratarei do problema da insuficiência do consenso como fundamento para a normatividade social. O objetivo é demonstrar que o acordo ou o consenso não encerram toda capacidade normativa da interação política, e que essa concepção, a meu ver incorreta, é decorrente de uma má compreensão do que chamo do âmbito do *político*. Defendo a tese de que o dissenso está presente aqui na forma de adversariedade.

No capítulo 4, tratarei do problema da parcialidade da adoção do discurso como único meio capaz de transmissão de reivindicações normativas. O objetivo é demonstrar que existem potenciais normativos na interação comunicativa não discursiva, que Habermas desconsidera em sua formulação dos critérios de fundamentação da normatividade social. Este é um âmbito de *disputa pela politicidade*, ou seja, pela capacidade de propor e receber reivindicações normativas. Defendo a tese de que o dissenso está presente aqui na forma de

desacordo não predicativo, e que é capaz de demonstrar um escopo demasiadamente reduzido da concepção normativa em discussão.



## 2 POLÍTICA: ESFERAS PÚBLICAS EM CONFLITO

Estabelecida no capítulo anterior uma formulação de formação de normatividade social na esfera pública, a partir da teoria moral e da reconstituição socio-histórica da esfera pública de Habermas, o trabalho neste e nos capítulos subsequentes será de comentário e crítica a essa formulação. Retomando-a: (a) pessoas privadas reunidas em um público/afetadas pela observância geral da aplicação de uma norma hipotética (b) chegam a um acordo/consenso (c) por meio de discursos. Neste capítulo, lidaremos com o ponto (a): pessoas privadas reunidas em um público/afetadas pela observância geral da aplicação de uma norma hipotética. Esse ponto é o que diz respeito a um dos três conceitos centrais em discussão, a esfera pública. Trataremos aqui da posição segundo a qual a esfera pública é *una* – de que há um quadro institucional que de alguma forma concentra ou abrange todo o complexo de interação, posição, recepção e contraposição de discursos normativos –, da formação dessa unidade e dos processos sistêmicos de exclusão que ela engendra. O objetivo será de apresentar formas de manifestação do dissenso no âmbito institucional da política, salientando seu papel normativo no que se refere à demonstração da parcialidade de uma certa abordagem do consenso social. O pano de fundo será a crítica a Habermas posta por Nancy Fraser.<sup>1</sup>

Na ocasião da publicação de *Transformação Estrutural* pela primeira vez nos Estados Unidos, em 1989, foi organizada uma conferência na University of North Carolina, com a presença de Habermas e de comentadores. O objetivo era de refletir sobre a relevância da obra e dar-lhe atualização crítica. Entre os críticos presentes estava Nancy Fraser, que publicou, na coletânea de artigos organizada por Craig Calhoun em função da conferência, o texto *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*. Este texto formará a espinha dorsal do presente capítulo. Das críticas que Fraser elabora à concepção habermasiana de esfera pública, um elemento subjacente é a crítica à ideia de consenso, ou de normatividade como produto do acordo social, que pretendo salientar. Buscarei investigar como as propostas de reformulação do conceito levantadas por Fraser apontam para a ideia de que a interação intersubjetiva na esfera pública não é e não precisa ser compreendida como consensual, e é melhor explicada se concebermos a esfera pública como espaço de conflito e dissenso.

O motivo inicial da retomada por Fraser do conceito de esfera pública é sua percepção sobre a centralidade ainda atual do conceito para a reflexão sobre os fundamentos normativos

---

<sup>1</sup> Este capítulo se vale largamente do texto publicado em Alves, 2016.

das democracias reais: “Entendo que nenhuma tentativa de compreender os limites da democracia capitalista tardia real pode funcionar sem, de uma forma ou de outra, fazer uso [da ideia de esfera pública]” (Fraser, 1990, p. 57). A distinção entre o aparato estatal e uma arena discursiva não estatal, importante para Fraser, não havia sido corretamente tematizada pelas correntes marxistas dominantes, o que é feito por Habermas em sua análise da esfera pública liberal. A investigação de *Transformação Estrutural*, segundo Habermas, limita-se à estrutura e à função do modelo liberal de esfera pública burguesa, à sua origem e à sua transformação, ou seja, refere-se aos traços de uma forma histórica que se tornou dominante e desconsidera as variantes representadas, por exemplo, por uma esfera pública plebeia, que foi como que reprimida no processo histórico.

Se o mérito de Habermas é o de ter tematizado o modelo liberal, hegemônico, de esfera pública, sua deficiência é exatamente, segundo Fraser, limitar-se apenas à análise desse modelo. Ao sugerir que a forma possível de esfera pública é uma só (notadamente, a liberal), a conclusão de Habermas não poderia ser diferente: sob as condições sociais e tecnológicas trazidas pelas democracias de massa a partir de meados do século XIX (a “mudança estrutural”), a esfera pública entra em declínio, por perda de suas condições de possibilidade.

A transformação estrutural identificada por Habermas envolve alguns pontos principais; trago aqui os que mais interessam à crítica de Fraser. O primeiro deles é a perda progressiva da distinção entre os domínios público e privado, trazida pela modernidade em oposição à amalgamação do *ancien régime* e constitutiva da base da esfera pública burguesa. A expansão do intervencionismo estatal na Europa no século XIX teria feito surgir uma dialética de “socialização do estado” e “estatização da sociedade”. Os domínios público e privado, até então claramente divididos, teriam perdido sua distinção clara, o que minaria a própria definição de esfera pública como espaço em que “pessoas privadas se reúnem como público” para discutir, mediante razões, assuntos de interesse público, na definição clássica de Habermas. Materialmente, isso se traduziria numa crescente concentração de poder político/administrativo no âmbito econômico privado e em estamentos que passariam a ocupar posições mais elevadas no mercado. E, na medida em que o modelo liberal acaba por equacionar seu sujeito, o cidadão, com o proprietário, surge um problema para a proposta de acessibilidade universal sobre a qual se fundamenta a esfera pública, já que as camadas pauperizadas estariam excluídas dela.

Ao mesmo tempo em que o campo privado passaria a ficar menos distinto do público, atribuições tradicionais à instituição familiar, portanto à intimidade privada, passam a adquirir caráter público. O trabalho, por exemplo, passa a adquirir a função que a propriedade

tradicional tinha para a família burguesa; a formação cultural, da mesma forma, passa a ser exercida pela instituição pública da escola. Na esteira desse processo, a dinâmica de discussão da cultura por um público formado por pessoas privadas acaba dando espaço para pessoas privadas que *consomem* a cultura. Se o caráter de inclusão era prejudicado com a crescente indistinção do limite público–privado, a passagem da discussão pública da cultura para o consumo privado ameaça o princípio da publicidade. “A comunicação do público que discute a cultura mediante razões permanece dependente da leitura que é feita no recolhimento da esfera privada doméstica. As ocupações do público que consome cultura no tempo livre, ao contrário, ocorrem elas mesmas em um clima social, sem que precisem encontrar uma continuação em uma discussão” (Habermas, 2014, p. 363).

Habermas, com isso, identifica momento e causas de declínio de um modelo específico de esfera pública, mas passa longe de conseguir fornecer alternativas ou possibilidades de atualização do conceito para o momento presente, apesar de não abandonar a confiança em seu potencial crítico. “*Mudança Estrutural* não apresenta nenhuma solução forte ou sistematicamente elaborada e não há nela nenhuma procura por algum agente apto a levar adiante o projeto incompleto de uma esfera pública” (Johnson, 2006, p. 30). Como resultado, diz Fraser, “somos deixados, ao fim de *Mudança Estrutural*, sem uma concepção de esfera pública suficientemente distinta da concepção burguesa que possa servir às necessidades da teoria crítica hoje” (Fraser, 1990, p. 58). Uma recuperação crítica do conceito por Fraser passa, antes, pela crítica à própria forma como ele é concebido por Habermas. Fraser a descreve como “um mecanismo institucional para ‘racionalizar’ a dominação política tornando Estados responsáveis perante (parte de) os cidadãos; [...] Interesses meramente privados deveriam ser inadmissíveis; desigualdades de status deveriam ser postas em suspensão; e os participantes deveriam deliberar como pares. O resultado dessa discussão seria uma ‘opinião pública’ no sentido forte de um consenso sobre o bem comum” (Fraser, 1990, p. 59).

Baseando-se em historiografia revisionista da época, Fraser entende que a descrição de Habermas sobre o processo de formação e estabelecimento da esfera pública na Europa é demasiadamente idealista. Não apenas em decorrência das mudanças que as democracias de massa trouxeram, a esfera pública liberal nunca teria tido um momento de pleno preenchimento de suas próprias condições, tendo sido, desde seu começo, constituída sobre uma série de exclusões sistêmicas baseadas em gênero, raça etc. O discurso sobre a abertura e inclusão, como formas de autolegitimação, eram essencialmente ideológicos, pois punham o homem burguês chefe de família como o indivíduo universal – a pessoa privada que podia

juntar-se a outras e formar um público. A esfera pública liberal, funcionando de uma forma circular – afirmando-se como universal, fonte de normatividade política que implique a todos, mas, ao mesmo tempo, sendo composta por um sujeito particular, o homem burguês – acaba servindo, segundo Fraser, como o principal espaço de legitimação da dominação de uma classe então emergente na Europa.

Frente a esse cenário, surge a pergunta: quais as alternativas? Condenar totalmente o conceito de esfera pública porque é intrinsecamente parcial e ideológico? Ou, alternativamente, conceder que o projeto da esfera pública não foi totalmente realizado, mas mantém um potencial emancipatório? Os dois caminhos, segundo a autora, são extremados. Seu intento é o de pensar o conceito criticamente a partir do questionamento de quatro acepções de Habermas: a de que seja necessário e, conseqüentemente, possível “suspender” características particulares, como classe, em prol de uma discussão num ambiente discursivo “neutro”; a de que uma concepção de público e de esfera pública seja preferível à ideia de múltiplos públicos; a de que apenas assuntos sobre o bem comum servem para deliberação na esfera pública, e que interesses (estritamente) privados são indesejáveis; e a de que seja preferível uma divisão clara entre a esfera pública e o Estado. Abordarei cada uma delas, cotejando-as com a formulação habermasiana com a qual estamos trabalhando.

## 2.1 UNIVERSALISMO E PARTICULARIDADE

Habermas exige que, no teste de universalização de (U), todos os sujeitos afetados considerem as conseqüências possíveis da aplicação da norma sob escrutínio não apenas para si, mas para todos os demais possivelmente afetados. Além disso, exige que o façam *a partir* dos pontos de vista desses outros sujeitos, movimento que é atingido comunicativamente. Não apenas as conseqüências aos outros devem entrar em jogo, mas cada sujeito afetado deve ter condições de acessar os meios interpretativos de todos os outros sujeitos. Como aponta McCarthy, as conseqüências fáticas da aplicação geral de uma norma hipotética serão largamente diferentes de uma pessoa a outra. E é por esse motivo que Habermas entende que devemos nos afastar das conseqüências diretas e pessoais, e considerá-las a partir de um ponto de vista menos diretamente interessado, um ponto de vista “imparcial”, sob a ótica de um interesse geral. “Temos que considerar sobre quais interesses gerais aqueles envolvidos concordariam se adotassem o ponto de vista moral da imparcialidade, considerando todos os interessados afetados” (Habermas, 2003, p. 94).

O primeiro alvo de crítica de Fraser à concepção apresentada por Habermas diz respeito a essa aceção do campo discursivo como esfera neutra, livre de vieses e interesses particulares e ideológicos. Isso se traduz em dois pontos distintos, mas relacionados. Primeiro: não só da historiografia revisionista, mas de Habermas mesmo emerge que a proposta da esfera pública de ser aberta e de amplo acesso nunca se realizou plenamente, se baseando em exclusões históricas sistemáticas. Independentemente disso, supondo que a esfera pública tivesse atingido uma forma de ampla participação de seu público afetado, os constrangimentos discursivos impunham que as diferenças materiais – novamente, seguindo o exemplo, de classe, raça e gênero – deveriam ser “suspensas” em prol de um discurso neutro. Essas características materiais, segundo Fraser, nunca foram passíveis de suspensão. Seu exemplo, tomando por base a pesquisa de Jane Mansbridge, é o caso de mulheres em um ambiente de deliberação:

Aqui estamos falando de impedimentos informais à paridade de participação que podem persistir mesmo depois de todos estarem formal e legalmente habilitados a participar. Que eles constituem um desafio mais sério para a concepção burguesa da esfera pública pode ser visto em um exemplo contemporânea familiar. Pesquisa feminista documenta uma síndrome que muitas de nós observamos em reuniões de professores e outros corpos deliberativos de gênero misto: homens tendem a interromper mulheres mais do que mulheres interrompem homens; homens também tendem a falar mais do que mulheres, falando mais vezes e por mais tempo; e intervenções de mulheres são mais frequentemente ignoradas ou não respondidas do que as de homens. Em resposta a esse tipo de experiência documentadas nessa pesquisa [de Mansbridge], uma parte importante da teoria política feminista tem argumentado que a deliberação pode servir para mascarar dominação (Fraser, 1990, p. 64).

Isso significa que, para além das condições formais de neutralidade, há condições materiais que, se seguíssemos o ideal do modelo liberal de esfera pública, deveríamos suprir. No exemplo de Fraser, o próprio ambiente de deliberação, pretensamente neutro, mostra-se enviesado e reprodutor de dinâmicas de relação atadas a atributos concretos. A suspensão dos caracteres materiais em favor de uma neutralidade discursiva, afinal, talvez nunca seja possível concretamente, nem desejáveis em teoria. As desigualdades materiais serão sempre refletidas no discurso. E “uma vez admitido que certas construções obrigatórias da autonomia privada vinculam-se às normas de interação que subjazem a esfera pública burguesa, a fraudulência de sua professada abertura não [pode] mais ser ignorada” (Johnson, 2006, p. 25). Como Fraser sugere, “na maior parte dos casos seria mais apropriado ‘desenclausurar’ [*unbracket*] desigualdades no sentido de explicitamente tematizá-las” (Fraser, 1990, p. 64).

O legado kantiano, de que está tanto em Habermas quanto em Rawls, por exemplo, compreende o âmbito do “político” de forma a deixar de fora, via de regra, tanto

determinações materiais dos sujeitos envolvidos, quanto éticas, concernentes à concepções de vida boa: o âmbito das relações familiares, questões econômicas etc., ficam de fora do campo político, e dele devem ser afastadas. O desafio da teoria crítica, na visão de Fraser, é o de “tornar visíveis as formas em que a desigualdade social afeta esferas públicas formalmente inclusivas e macula a interação discursiva dentro delas” (Fraser, 1990, p. 65). Com isso, busca-se demonstrar a parcialidade (Fraser dirá, ideológica) do primeiro elemento em discussão. O consenso produzido por uma esfera pública parcial e excludente já começa a demonstrar sua fragilidade enquanto único fundamento normativo.

## 2.2 UM PÚBLICO ÚNICO

A esfera pública burguesa, segundo Habermas, pretendia-se universal. O fruto da deliberação mediante razões, por ser originário de um espaço pretensamente abrangente, aberto, inclusivo e neutro, deveria ser vinculativo do poder administrativo. Decorria disso que, em razão de seu caráter pretensamente universal e inclusivo, a esfera pública devesse ser uma só, e manter-se como tal. A dispersão ou criação de públicos diversos poria em risco uma produção concisa da deliberação sobre a coisa pública e sua posterior manifestação na categoria de “opinião pública”. Segundo Fraser, porém, a existência de uma esfera pública única acaba por ofuscar grupos minoritários, sobretudo aqueles em condições de subjugação social. Ao formar um “nós” que, como já vimos, não é materialmente neutro, acaba-se por criar um discurso hegemônico que será sempre o discurso de um estamento dominante, ou majoritário. Em sociedades estratificadas, relações de dominação são apenas reforçadas pela subsunção de vários “eus” e um “nós” pretensamente homogêneo e unívoco. A crítica se insere na alternativa mais ampla de questionamento da universalidade trazida na esteira do Iluminismo. Como resume Postone, em comentário a Fraser:

Deve ser notado, ademais, que vários movimentos sociais contemporâneos, como o feminismo, têm começado a questionar a própria noção iluminista de universalidade. Fazem-no não apenas porque sua aplicação prática tem sido excludente, mas também porque a natureza dessa universalidade é tal que nega a diferença. São críticas a uma determinada forma de universalidade, não à universalidade *per se*. Sugerem que os valores do iluminismo devem ser entendidos dentro do quadro de uma oposição entre uma posição universalista abstrata, que busca abolir a hierarquia através da negação da diferença, e posições que reconhecem a diferença mas a concebem hierarquicamente. Os novos movimentos sociais levantaram o problema de se é ou não possível ir além dessa antinomia iluminista. Em vez de procurar concretizar a forma da universalidade abstrata, que é apenas um dos polos dessa antinomia, apontam para uma forma mais nova de universalidade que possa abranger a diferença. Ao fazê-lo, mostram implicitamente que a antinomia do iluminismo é historicamente determinada e socialmente constituída, e que tem

historicamente relativizado a concepção de emancipação dos primeiros socialistas, portanto sugerindo uma teoria política de democracia mais consistentemente histórica (Postone, 1992, p. 168).

Em atenção a essa crítica, Fraser propõe que a noção de unidade e universalidade da esfera pública seja matizada em favor de uma concepção alternativa, crítica à universalização do modelo burguês e apta a receptionar conflitos em seu interior:

Membros de grupos sociais subordinados – mulheres, trabalhadores, pessoas não brancas [*peoples of color*], e gays e lésbicas – têm achado vantajoso constituir públicos alternativos. Eu proponho chamá-los de contrapúblicos subalternos [*subaltern counterpublics*] para sinalar que são arenas discursivas paralelas nas quais membros de grupos sociais subordinados criam e fazem circular contradiscursos, o que por sua vez lhes permite formular interpretações alternativas [*oppositional interpretations*] de suas identidades, interesses e necessidades (Fraser, 1990, p. 67).

Fraser argumenta que a proliferação de contrapúblicos subalternos significa uma “ampliação da contestação discursiva”, por acabar criando, no fim das contas, mais espaços de deliberação, em que membros de grupos minoritários podem juntar-se como público subalterno e entrar em deliberação sem que o processo ou a opinião pública subalterna, se for possível usarmos esse termo, sejam subsumidos num “nós” totalizante e não representativo. Ao sugerir uma mudança de foco de uma esfera pública una e homogênea para uma concepção que abarque a existência de esferas públicas múltiplas, através do conceito de contrapúblicos subalternos, Fraser alarga a própria concepção de esfera pública, que passa a ser compreendida não como o ambiente em que “pessoas privadas se reúnem em um público”, mas, como sugere Geoff Eley, como “o ambiente estruturado em que disputas ou negociações culturais e ideológicas entre uma variedade de públicos têm lugar” (Eley, 1992, p. 306).

Esse movimento de Fraser de afastamento de uma noção *una* de esfera pública para uma noção de *múltiplas* esferas públicas em competição, porém, dá margem a críticas como a de Postone (1992, p. 173): ao conceber uma multiplicidade de públicos, Fraser não acabaria com a noção unitária que critica; o que faria é subsumir essa multiplicidade a um quadro referencial e institucional comum. Os públicos em competição e conflito, segundo Postone, estariam ainda dentro de um *metapúblico*, o que poria em questão, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma concepção de público alternativa à unitária, como a de Habermas, e a utilidade crítica do modelo conflitivo proposto por Fraser. Essa subsunção de uma multiplicidade de públicos a uma estrutura comum é operada por Habermas posteriormente, em *Teoria da Ação Comunicativa*, onde a esfera pública passa a ser concebida como um emaranhado de públicos enquanto associações, não mais de forma monolítica, mas ainda

assim *unitária*. A necessidade e a possibilidade de uma operação dessas, porém, exigiria a existência de uma medida comum, submetida ou não às dinâmicas discursivas, segundo a qual os públicos distintos pudessem ser comparados e julgados a partir de um juízo externo. Como veremos no Capítulo 4, há constrangimentos epistemológicos que colocam em dúvida a possibilidade de um juízo desse tipo.

### 2.3 DELIBERAÇÃO E O BEM COMUM

Uma proposição do modelo liberal da esfera pública estabelece que a deliberação que nela tenha lugar deva ser sobre o bem comum, ou sobre assuntos de ordem comum, ou pública. O interesse estritamente privado, individual, é, de pronto, rechaçado. O ponto de Fraser, porém, e de grande parte da teoria crítica, é que o próprio conceito de público e a subsunção de objetos sob a categoria é produto de uma construção discursiva. É o próprio público, de certa forma, que define o que é o público e o interesse público, através de processos de deliberação. Esse ponto Fraser argumenta como sendo em geral negligenciado pelo debate. Há uma confusão aparente na relação entre bem comum e deliberação. Ao contrário da maioria dos argumentos liberais, que prescrevem que a deliberação deva ser sobre o bem comum, seria preciso perceber que é a deliberação que define o conceito de bem comum.

Em menção a Mansbridge novamente, Fraser salienta que, ao excluir interesses individuais da deliberação *a priori* pode-se criar um contexto de abstração de características particulares que prejudicam grupos minoritários, sobretudo os que têm sua própria identidade como instrumento de autoafirmação:

Em geral, não há como saber de antemão se o resultado de um processo deliberativo será a descoberta de um bem comum em que conflitos de interesse evaporem por serem meras aparências ou, pelo contrário, a descoberta de que conflitos de interesse são reais e que o bem comum é [na verdade] uma quimera. Mas, se a existência de um bem comum não pode ser presumida de antemão, não há, então, justificativa para impor qualquer restrição sobre que tipo de assuntos, interesses e visões são admissíveis na deliberação (Fraser, 1990, p. 72).

Se admitirmos como fato que há algum nível de injustiça social – ou até mesmo algum tipo de estratificação social nas sociedades que discutimos – é ingênuo, Fraser sugere, pensar que seja possível uma constituição “comum”, una, de um bem público, que não seja um mero reflexo de uma sobrepujança de estratos ou classes dominantes, em detrimento de grupos minoritários. “Qualquer consenso que pretenda representar o bem comum nesse contexto social [de estratificação] deve ser visto com suspeita, já que o consenso terá sido atingido



através de processos deliberativos minados pelos efeitos da dominação e da subordinação” (Fraser, 1990, p. 72).

Habermas expõe uma concepção de esfera pública que limita o objeto da deliberação pública a alguma ideia de assuntos de interesse comum, público, compartilhado. Com isso, como mostra Fraser, acaba universalizando uma visão parcial e baseada na exclusão sistêmica de grupos de discursos. A esfera pública, em sua autocompreensão liberal, determina limites para a aceitabilidade dos discursos quanto ao seu tema. Essa limitação apresenta-se como racional: são aceitos aqueles discursos que dizem respeito a algo que concerne a todos os envolvidos por ele, que tenham como tema o comum. Ao limitar através de um argumento *racionalista* o escopo de discursos admissíveis, acaba-se por remover o caráter irracional, patológico do *político* na constituição desse limite. Ora, não haveria por que pensarmos que esse limite não se submeteria ele mesmo às dinâmicas políticas de interação discursiva. O próprio limite pode ser alvo de dissenso e oposição, como de fato é o caso. E a própria existência de desacordo em relação a ele demonstra o papel do dissenso em expor sua precariedade.

Um movimento histórico de oposição a esse limite estanque é representado pelo slogan dos movimentos feminista e estudantil do final dos anos 1960: “o pessoal é político”, popularizado de certa forma pelo ensaio de Carol Hanisch (2006). A ideia de que o âmbito privado, ou pessoal, é também político significa que está submetido a dinâmicas de poder político e relaciona-se às instituições de produção e circulação de discursos normativos sobre o social. Excluir o âmbito pessoal da esfera pública, portanto, não se justifica racionalmente, e constitui, por outro lado, uma forma de opressão.<sup>2</sup> Hanisch discorre, em introdução ao ensaio publicado originalmente em 1969, sobre o significado do pessoal ser político:

Eles até admitiam que mulheres eram oprimidas (mas apenas pelo ‘sistema’) e diziam que deveríamos ter salários iguais para trabalhos iguais, assim como outros ‘direitos’. Mas nos diminuía por tentarmos trazer nossos assim chamados ‘problemas pessoais’ para dentro da arena pública – especialmente ‘todas aquelas questões do corpo’, como sexo, aparência e aborto. Nossas demandas de que homens dividissem o trabalho doméstico e o cuidado dos filhos eram igualmente considerados um problema pessoal entre uma mulher e um homem individuais. A oposição dizia que se as mulheres apenas ‘falassem por si mesmas’ e adquirissem mais responsabilidade pelas suas vidas, não precisariam de um movimento independente pela liberação das mulheres. O que a iniciativa pessoal não solucionasse, diziam, seria resolvido pela ‘revolução’ se pelo menos calássemos

<sup>2</sup> O conceito de opressão, segundo Iris Young, em seu uso a partir dos anos 1960 e 1970, designa a desvantagem e injustiça estruturais que algum grupo social sofre “não porque algum poder tirânico os coage, mas pelas próprias práticas cotidianas de uma sociedade liberal bem-intencionada (1990, p. 41), isto é, sem um *opressor* claro, e decorrente das próprias dinâmicas da sociedade.

nossas bocas e fizéssemos nossa parte. Deus me livre se disséssemos que os homens se beneficiam da opressão às mulheres (Hanisch, 2006).

Neste caso concreto, a consequência foi de certo alargamento do âmbito de discursos admissíveis como discursos “públicos”, ou “políticos”, como aponta Kimberle Crenshaw, e de associação do argumento às lutas identitárias de forma geral, como de negros, homossexuais e minorias étnicas. A experiência pessoal, de certa forma, foi reivindicada como pertencente ao político:

Valendo-se da força da experiência compartilhada, mulheres reconheceram que as demandas políticas de milhões falam mais alto do que os pedidos de algumas vozes isoladas. Essa politização, por sua vez, transformou a forma como entendemos a violência contra mulheres. Por exemplo, espancamento e estupro, uma vez vistos como privados (problemas de família) e aberrativos, são agora reconhecidos largamente como parte de um sistema amplo de dominação que afeta mulheres como classe. Esse processo de reconhecer como social e sistêmico o que era anteriormente percebido como isolado e individual também caracterizou a política identitária de afro-americanos, outras minorias étnicas [*people of color*], e gays e lésbicas, entre outros. Para todos esses grupos, políticas baseadas em identidade tem sido uma fonte de força, comunidade e desenvolvimento intelectual (Crenshaw, 1991, p. 1241-1242).

Segundo McCarthy, parte do problema do bem comum deve-se ao fato de Habermas limitar a interação possível na esfera pública a, de um lado, o consenso atingido através da argumentação discursiva e, de outro, o compromisso estratégico motivado por interesses – reflexos, de modo geral, do que Habermas chama de ação comunicativa e ação estratégica. McCarthy sustenta haver inúmeras possibilidades intermediárias, mais nuançadas, entre esses dois extremos, e faz menção a duas delas:

Na primeira, participantes bem intencionados do processo de deliberação sobre uma norma hipotética discordam sobre uma questão ético-política, o bem comum para sua comunidade – por exemplo, num empasse entre progresso econômico e proteção a modos de vida tradicionais. Neste caso, a disputa pode não ser propriamente entre uma posição contra a outra, mas sobre o que constituiria de fato o interesse geral. Habermas assume que esses sujeitos teriam que buscar convencer os demais de sua posição discursivamente e com boas razões. Esses sujeitos poderiam duvidar, entretanto, da possibilidade de um consenso e perceberem, após conduzida a discussão por algum período, que ele de fato é inatingível. Neste caso, como não querem decidir o caso através de uma mera contagem individual de opiniões, na forma de voto, optam por um compromisso comum – não como sujeitos auto-interessados tentando maximizar seus interesses individuais, mas, por exemplo, como cidadãos comprometidos com a resolução harmônica de conflitos. Segundo McCarthy, isso

mostra que mesmo uma ação que tem como *fim* o atingimento de consenso, pode ter como *meio* o estabelecimento de compromissos “estratégicos”, na linguagem habermasiana. Elementos não estritamente comunicativos – no sentido de não terem como fim e pressuposto o entendimento e o consenso –, como poder, influência, negociação, podem servir como meios para um fim propriamente “consensual” (McCarthy, 1992, p. 66).

Na segunda, esses participantes discordam sobre uma norma que pelo menos um dos envolvidos entende ser uma norma moral, enquanto outros entendem não sê-la. Um exemplo é o aborto – enquanto alguns sujeitos a entendem como uma questão moral, universalmente vinculante, outros a compreendem como uma questão pragmática, de políticas públicas ou escolha individual. Enquanto um participante entende uma questão como moral, outros participantes podem entendê-la como uma questão ética, pragmática, ou como uma questão moral de outro tipo. Podem ainda concordar sobre o tipo de questão moral mas discordarem da resposta moral correta. O que está em jogo nesta crítica é que concepções éticas não afetam apenas opiniões e interpretações de questões éticas, mas também de questões morais, se considerarmos útil ainda essa divisão. “Se nem filósofos morais tem conseguido concordar sobre a natureza e o escopo da moralidade, qualquer conceptualização realista da esfera pública democrática terá que permitir também o desacordo a esse respeito” (McCarthy, 1992, p. 67).

A crítica posta por McCarthy pressupõe a distinção habermasiana entre moral e questões de justiça, de um lado, e ética e questões de vida boa, de outro. Aquelas, mais gerais e universalmente vinculantes; estas, mais particulares. Mesmo não explorando esse aspecto – que, pelo próprio argumento de McCarthy, parece menos relevante para compreendermos o problema – sua crítica é suficiente para identificarmos um limitador na teoria habermasiana, que explica, mesmo que parcialmente, sua preferência por um “universalismo” temático na deliberação pública sobre questões morais. O ponto em que Fraser e McCarthy convergem em suas críticas é que o estabelecimento de um limite temático rígido sobre o tipo de questões admissíveis para deliberação na esfera pública não é justificado – é, nas palavras de Fraser, “ideológico” (Fraser, 1990, p. 73). A alternativa a essa cristalização parcial e ideológica de um quadro pretensamente neutro sob o qual discursos poderiam existir é a consideração da disputa política existente não apenas sobre *questões* normativas, mas sobre os próprios quadros e escopos que limitam essas questões. A interação entre discursos normativos é essencialmente conflituosa, e não teria por que não ser assim em relação aos “meta-discursos” que os organizam institucionalmente. Expandir o âmbito do dissenso e do desacordo, dessa forma, passa por admitir a natureza política dos quadros e meios institucionais de

arregimentação de discursos, o que, por sua vez, passa por compreender a natureza conflituosa do âmbito do *político*. Demonstrar esse aspecto será o objetivo do próximo capítulo.

## 2.4 PRIVADO, PÚBLICO E ESTATAL

A quarta pressuposição explicitada e criticada por Fraser em relação à forma de esfera pública liberal apresentada por Habermas tem a ver com a necessidade da separação rígida entre a esfera pública, como espaço de deliberação e formação da opinião pública, e o Estado, como âmbito responsável pela implementação do produto da deliberação por força de seu poder administrativo. Fraser chama o público engendrado pela opinião pública, na esfera pública, de um “público fraco”. O discurso fruto da deliberação não forma diretamente a base de ação do poder executivo, ou administrativo, mas sim a opinião pública. A opinião pública não vincula o poder administrativo do Estado, e dele é por vezes crítica. A opinião pública é, como o próprio nome sugere, opinativa, não decisória.

A ênfase de Habermas na descrição da esfera pública como “pessoas privadas que se reúnem em um público” faz entender que o público formado é composto não de funcionários públicos ou agentes políticos, isto é, pessoas que ocupam cargos executivos – ou pelo menos enquanto ocupantes de cargos executivos. Casas legislativas, por exemplo, apesar de terem como membros pessoas que se reúnem em um público, os tem enquanto pessoas públicas, à medida que o produto de sua deliberação é vinculante. A esfera pública, ao contrário, manteria com o âmbito legislativo um distanciamento crítico, e esse distanciamento seria responsável por garantir certa isonomia e legitimidade à opinião pública.

Fraser propõe-se a investigar a questão, porém, justamente com o exemplo de casas legislativas, a partir do fenômeno da soberania parlamentar. Com espaços deliberativos vinculantes, a autora argumenta, “o poder da opinião pública é fortalecido”, já que conta com um corpo responsável pela “tradução” da opinião pública para a forma de decisões administrativas. A questão principal, segundo Fraser, exige investigar quais “arranjos institucionais melhor garantem a responsabilidade [*accountability*] de corpos decisórios democráticos (públicos fortes) para com seus públicos (externos, fracos, ou, dada a possibilidade de casos híbridos, mais fracos)” (Fraser, 1990, p. 75).

Devemos pensar no parlamento central como um superpúblico forte com soberania discursiva autorizativa sobre regras sociais básicas e arranjos de coordenação? Se sim, isso requer a presunção de que um superpúblico único e externo (somando-se, não em oposição, a

vários outros públicos menores)? Concebendo, a partir do que a autora desenvolve com a crítica à unicidade do conceito de esfera pública, que múltiplos públicos são possíveis e, segundo uma perspectiva crítica, preferíveis, Fraser argumenta que o avanço da ideia de contrapúblicos subalternos nos ajuda a pensar formas de organização social que sejam ao mesmo tempo deliberativas e decisórias, no sentido de vincularem o poder administrativo de algum órgão – seja uma associação de bairro, um partido político, um grupo de advocacia pelos direitos humanos etc. O que é preciso, diz Fraser, é “uma concepção pós-burguesa que nos permita visionar um papel maior para esferas públicas do que a mera formação autônoma de opinião afastada de um processo decisório autorizativo” (Fraser, 1990, p. 76).

Em seu trabalho, Fraser concebe a interação/disputa própria da esfera pública como sendo entre grupos. As unidades subjetivas da interação não são indivíduos, e a interação entre demandas e reivindicações normativas, da mesma forma, não acontece interindividualmente, mas entre grupos sociais. Essa opção de conceptualização, porém, está sujeita a uma crítica de viés marxista, como a apresentada por Moishe Postone: “O argumento de Fraser de que a teoria liberal enclausura a dimensão social é muito bem posto. Entretanto, porque lida com essa dimensão apenas em termos de grupos sociais e suas interações, sem considerar a estruturação de seus contextos históricos, a abordagem que desenha não toca em uma série de problemas importantes levantados pela sua própria discussão” (Postone, 1992, p. 172-173). A ideia subjacente a essa crítica é a de que o conceito de classe é mais adequado para o fim do que o de grupo. Enquanto o primeiro é concebido como um complexo de relações sociais, o segundo seria uma forma individualista e voluntarista de compreender a objetividade social. Essa crítica, porém, só se aplica se concebermos grupos sociais como mera agregação ou associação entre indivíduos. Como mostra Iris Young, há outras formas de conceber o conceito de grupo. Segundo Young, grupos não são definidos apenas pela agregação de sujeitos com atributos externos idênticos, nem pela associação livre de indivíduos a partir de interesses comuns – não que esses elementos não estejam envolvidos na formação de grupos, mas eles não são suficientes sozinhos. Grupos são relacionais – não existem por si, mas em relação a outros grupos. A diferenciação entre eles é “múltipla, transversal [*cross-cutting*], fluida e alternante” (Young, 1990, p. 48). Um grupo social é um “coletivo de pessoas diferenciado de pelo menos um outro grupo por formas culturais, práticas ou modos de vida” (Young, 1990, p. 43). Em sociedades complexas, vale mencionar, a participação individual em grupos é naturalmente complexa: “todas as pessoas possuem múltiplas identificações de grupo” (Young, 1990, p. 48). Uma tal concepção de grupo é capaz de dar conta de marcadores sociais transversais (diferentemente de concepção limitada de

classe) sem cair em mera identificação cultural individual (diferentemente da concepção de grupo como agregação ou associação). É capaz de compreender como grupos diferentes – por exemplo, homens operários, mulheres negras, gays capitalistas – se misturam e se sobrepõem em suas demandas normativas.

Conceber grupos dessa forma dinâmica nos permite justificar a segunda parte da concepção de interação na esfera pública que adotamos a partir de Fraser – a de que ela é constituída por demandas e reivindicações. É uma compreensão partilhada largamente pela filosofia política pós-Habermas. A diferença entre Habermas, Fraser e Honneth, por exemplo, diz respeito apenas ao objeto dessas demandas ou reivindicações – de forma geral, validade, redistribuição ou reconhecimento, respectivamente. Ernesto Laclau, que possui uma relação geralmente crítica à herança habermasiana, partilha dessa concepção, e explica: “a unidade mínima em nossa análise social é a categoria de ‘demanda’. Ela pressupõe que o grupo social não é um referente homogêneo em última instância, mas que sua unidade deve ser concebida como uma articulação de demandas heterogêneas” (Laclau, 2014, p. 148). Menciono Laclau porque ele apresenta uma gramática genérica que nos ajuda a compreender a diferença de âmbitos entre diferentes tipos de demanda – o que nos auxilia na tarefa de apresentar o papel do dissenso em cada um desses âmbitos – em uma estrutura que espelha grosseiramente a tripartição adotada neste trabalho entre os âmbitos da política, do político e da disputa pela politicidade. Segundo Laclau, demanda é um termo genérico que abrange solicitações (*requests*) e reivindicações (*claims*). Solicitações são veiculadas *dentro* de instituições, enquanto reivindicações são direcionadas *a* instituições ou *contra* a ordem institucional:

Toda demanda começa como *solicitação* [*request*]: é solicitado a instituições do poder local, por exemplo, que respondam às queixas das pessoas em uma área particular – moradia, por exemplo. [...] A frustração de uma demanda *individual* transforma a solicitação em uma reivindicação [*claim*] à medida que as pessoas veem a si mesmas como portadoras de direitos que não são reconhecidos [...] Uma vez passado avançado além de certo ponto, aquilo que era reivindicado *nas* instituições se transforma em reivindicações endereçadas *a* instituições, e em determinado ponto viram então reivindicações *contra* a ordem institucional (Laclau, 2014, p. 149).

A classificação proposta por Laclau, que abrange desde um âmbito mais institucionalizado até um âmbito que poderíamos chamar de extra-institucional, visa a dar conta da crítica de Žižek, segundo a qual a concepção da ação política como a interação entre *demandas* não é capaz de conceber ações políticas radicais/revolucionárias, de superação da ordem institucional. Segundo Laclau, enquanto solicitações operam no nível intra-institucional, reivindicações operam em níveis inter- e extra-institucionais. Reivindicações são

capazes de tensionar demandas em relação àquilo que a ordem institucional como tal é capaz de suportar. E, finalmente, “quando as relações de equivalência entre uma pluralidade de demandas ultrapassam um certo ponto, temos amplas mobilizações contra a ordem institucional como um todo” (Laclau, 2014, p. 151). A distinção entre demandas que estabelecemos aqui – entre solicitações *em* instituições, reivindicações *a* instituições e reivindicações *contra* a ordem institucional – será observada nos capítulos seguintes.

O trabalho de Habermas de exposição da gênese histórica e dos desdobramentos conceituais do modelo liberal da esfera pública burguesa segue sendo seminal para a análise e para a crítica dessa categoria social. A crítica que Nancy Fraser apresenta não é tanto a Habermas quanto a essa concepção apresentada por ele. O projeto de Fraser está preocupado com uma inquirição a respeito da relevância e da centralidade da categoria para o pensamento crítico atual. A atualização pretendida do conceito é levada a cabo a partir de críticas pontuais que estão ancoradas em uma crítica mais sistêmica a diversos pressupostos liberais a respeito do escopo do âmbito político, das dinâmicas de interação social e das formas de lastrear a normatividade política no consenso.

Habermas, como já dito, termina a *Mudança Estrutural* sem de fato apresentar alguma alternativa crítica concreta. As tentativas mais sistemáticas de Habermas de fornecer alternativas de fundamentação normativa levando em conta sua concepção de esfera pública surgirão posteriormente, em *Teoria do Agir Comunicativo*. Fraser reconhece, em artigo mais recente, que tanto Habermas quanto a maioria de seus críticos contemporâneos à publicação da tradução inglesa de *Mudança Estrutural*, estavam de certa forma limitados conceitualmente por pressuporem o funcionamento da esfera pública, ou de esferas públicas, dentro de um modelo westfaliano de constituição de soberanias nacionais (Fraser; Nash, 2014). A pressuposição de que a opinião pública devesse ser sobre assuntos de um povo constricto por um território sobre o qual um poder exerce soberania, por exemplo, não se encaixa à realidade de um mundo globalizado e hiperconectado (especialmente nos meios de comunicação), motivo pelo qual o conceito e sua aplicação necessitam de revisão crítica se algum tipo de projeto de reabilitação da categoria for empreendido.

Fraser levanta outras questões interessantes, tanto em sua crítica mais substancial, de 1989, quanto em sua atualização recente a respeito da questão internacional, que não pude abordar. A questão da normatividade me parece um dos pontos a serem superados em Habermas e mesmo em seus críticos. Fraser e a última geração da Escola de Frankfurt têm nos oferecido concepções a respeito da interação social e da justificação da normatividade – baseadas, sobretudo, na teoria do reconhecimento hegeliana – que podem servir de base para

futuros projetos de reabilitação da esfera pública. Um desafio à teoria crítica, ainda, é de apreender as críticas oferecidas por Fraser e incorporá-las a um modelo que dê conta de pensar o surgimento da normatividade tomando como base a esfera pública em democracias reais. Creio que os conceitos de múltiplos públicos e de públicos em conflito, se compreendidos segundo os modelos de interação social propostos pela teoria do reconhecimento, podem servir ao propósito de uma fundamentação da normatividade social que fuja à ideia do consenso e do acordo, pautando-se pela interação conflituosa e tomando o dissenso como elemento central.

Fraser ajuda a demonstrar que o dissenso, à medida que é internalizado à própria esfera pública e suas instituições (grupos, opinião pública etc.) ganha caráter normativo. O dissenso na esfera pública é o elemento capaz de demonstrar que as pretensões de abertura, publicidade e universalidade do modelo liberal são, na melhor das hipóteses, uma proposta teórica não concretizável nem concretizada historicamente. O dissenso como conflito, entre discursos particulares e entre esferas públicas em si, aponta que o modelo habermasiano, mesmo anteriormente à transformação estrutural, não podia ter suas condições de possibilidade efetivamente presentes. Um projeto de fundamentação da normatividade que se valha da ideia da interação intersubjetiva como forma de justificação normativa deve considerar a crítica apresentada.



### 3 O POLÍTICO: PLURALISMO COMO AGONISMO

Abordado o âmbito da *política* no capítulo anterior, passamos agora para um âmbito mais amplo, que envolve o anterior, e que chamamos de *o político*. Discutiremos aqui o âmbito da interação humana conflituosa, onde são trocados discursos sobre a forma de tratar o imperativo político da convivência entre diferentes. Estamos agora não mais em um âmbito propriamente institucional, de estruturas da democracia liberal, mas um âmbito de discursos, do qual o modelo da democracia liberal é apenas um tipo. O objetivo aqui será de explorar o papel normativo do dissenso nesse âmbito conflituoso da ação humana, com vistas a resolver da melhor forma a questão sobre a formação e sustentação de um *demos*. Retomando a formulação que delineamos no capítulo 1 – (a) pessoas privadas reunidas em um público/afetadas pela observância geral da aplicação de uma norma hipotética (b) chegam a um acordo/consenso (c) por meio de discursos – trataremos aqui do ponto “b”, a natureza e a extensão do consenso em uma teoria política democrática. Para tanto, nos valeremos primariamente do trabalho de Chantal Mouffe.

Mouffe, em *The Democratic Paradox*, trata do problema que dá título ao livro: o paradoxo irreconciliável entre dois conceitos centrais da democracia liberal, a democracia e a liberdade. Mouffe entende que a democracia liberal, seu objeto de estudo, é um regime político, o que a difere, por exemplo, do capitalismo democrático, entendido como um regime principalmente econômico. A democracia liberal resultaria na articulação e tensão entre essas duas lógicas, opostas e incompatíveis, a democracia/igualdade, de um lado, e a liberdade, de outro (Mouffe, 2009, p. 5). A teoria política, segundo Mouffe, deve compreender que essa tensão é irreconciliável. Os pontos de estabilidade na articulação dos dois princípios não passam de contingências temporárias.

Seu objetivo, no livro publicado originalmente em 2005, e que acompanha sua obra de modo geral, é tanto político quanto teórico. O pano de fundo político são os governos da “terceira via”, que buscaram reconciliar os dois polos opostos da democracia, tendo como objetivo um “consenso no centro” (Mouffe, 2009, p. 7). É o caso dos governos Blair, no Reino Unido, Schröder, na Alemanha, e Clinton, nos Estados Unidos. Segundo a autora, os grupos que denunciavam a parcialidade de tais projetos centristas – enquanto dominação política por uma lógica gerencial neoliberal, segundo a qual a inviolabilidade dos direitos de propriedade e a prioridade do mercado na regulação da vida social são alguns dos dogmas inquestionáveis – acabaram sendo ignorados ou tomados por não razoáveis ou irracionais:

A situação política descrita, caracterizada pela celebração dos valores de uma política consensual do centro, é o que informa meu questionamento teórico. É por isso que concedo uma ênfase especial às consequências negativas de conceber o ideal de democracia como a realização de um ‘consenso racional’ e à ilusão concomitante de que esquerda e direita teriam deixado de ser categorias pertinentes para a política democrática (Mouffe, 2009, p. 7).

Partindo da teoria política de Carl Schmitt, Mouffe entende que a lógica democrática exige uma separação entre um “nós” e um “eles”. A criação do *demos* da democracia é essa própria distinção (Schmitt, 2007). Essa necessidade democrática estaria em tensão com o tipo de igualdade universalista exigida pelo liberalismo, impressa na ideia de direitos humanos. A concepção liberal de direitos humanos implica uma limitação no âmbito possível de abertura à formação de vontade democrática. Ou seja, o liberalismo imporá limites ao exercício da democracia liberal na medida em que entende que direitos humanos são questão inegociável, indisponível ao processo democrático. Segundo Mouffe, a interpretação do que significa direitos humanos é sempre dependente de uma hegemonia variável e historicamente delimitada. “O que não é contestável numa democracia liberal é a ideia de que é legítimo estabelecer limites à soberania popular em nome da liberdade. Daí sua natureza paradoxal” (Mouffe, 2009, p. 4).

A tensão entre esses dois princípios – democracia e liberdade – não é resolvível teoricamente. A resolução possível é sempre política, através de acordos, concessões, correlações de forças e negociações pragmáticas. Recentemente, essa tensão tem se cristalizado na forma do neoliberalismo, enquanto “grande narrativa” que determina quais são os tipos de direitos disponíveis e negociáveis e qual o limite da participação democrática na formulação da normatividade social – no caso do neoliberalismo, a concessão de um espaço amplo para liberdades econômicas e a limitação do âmbito da vontade democrática a questões menores de “gestão” da riqueza estatal.

O espelhamento teórico do “consenso ao centro” dos projetos políticos da terceira via seria representado, segundo Mouffe, pelos projetos de Rawls e Habermas. Tais autores buscariam resolver as contradições sociais através do apelo ao uso da razão, desconsiderando o elemento patológico, irracional, conflituoso do campo político. Rawls e Habermas estariam fazendo não uma filosofia política, mas uma “filosofia moral aplicada”, como chamou David Miller (2016, p. 155). Tanto o modelo consensual de normatividade social habermasiano quanto sua versão na política consensual da terceira via seriam incapazes de compreender a democracia moderna em suas dinâmicas internas. Rawls, assim como Habermas, também pecaria por privilegiar um dos lados da tensão entre liberalismo e democracia, ou entre

liberdade e igualdade. Segundo Mouffe, a saída do impasse não pode ser o refúgio em um dos polos, mas a compreensão dessa natureza paradoxal enquanto um “confronto agonístico” entre interpretações conflitantes dos valores constitutivos da democracia liberal.

É necessário esclarecer que, embora Mouffe diga se opor a abordagens deste problema através de uma *filosofia moral*, estratégia que atribui a Rawls e Habermas, o problema que identifica parece estar mais próximo de um tipo específico de filosofia moral, a saber, racionalista. Isto é, não é a filosofia moral como um todo que se mostra como obstáculo de um projeto propriamente “político” de pensar a normatividade social, mas especificamente sua abordagem racionalista. Da mesma forma, poderíamos dizer que não é toda abordagem racionalista que é desafiada por Mouffe (isto é, uma abordagem que julga possível justificar normas de ação através de razões), mas uma abordagem racionalista *moral* (em que o tipo de razão considerada para fins normativos é de ordem moral).

Uma abordagem racionalista da democracia liberal, diz Mouffe, está fadada a uma “cegueira em relação ao político em suas dimensões de antagonismo”. Tal cegueira teria consequências negativas. A partir de quando o dissenso, ou o conflito, é entendido como um momento a ser superado, em oposição a um momento *constitutivo* do político, como é o caso em Rawls e Habermas, em sua preferência pela justificação da normatividade mediante o acordo, as opiniões dissidentes – que sempre existirão em qualquer processo de deliberação política – acabam sendo suprimidas. A importância do dissenso seria diminuída. “Em outras palavras, é a incapacidade de teóricos e políticos de reconhecerem o paradoxo do qual a política liberal-democrática é a expressão que está na origem de sua ênfase errônea no consenso, e que sustenta suas crenças de que o antagonismo pode ser erradicado” (Mouffe, 2009, p. 8). A elaboração de um modelo adequado do político, segundo Mouffe, deve responder a essa falha.

A pretensão deste capítulo é explicar um pouco, investigando em alguma profundidade, a natureza do político. Isso importa na nossa investigação porque o âmbito do político é, afinal, aquele no qual as discussões sobre a normatividade social acontece em uma teoria deliberativa como a de Habermas. Uma teoria que se valha do âmbito político como meio de justificação normativa deve, necessariamente, explicar seu funcionamento não apenas enquanto recurso teórico, mas também enquanto âmbito prático-histórico. O objetivo deste capítulo será de explorar um tanto este âmbito prático do político, principalmente no que diz respeito à interação intersubjetiva essencialmente conflituosa que o constitui.

Esta análise é informada pela distinção proposta por Mouffe entre dois âmbitos: o político (*the political*) e a política (*politics*). O político é definido como a “dimensão de

antagonismo inerente às relações humanas” (2009, p. 101). Este é o ponto de vista a partir do qual a análise de Mouffe é feita. O antagonismo é o conceito central do político, e pode se manifestar de diversas formas em diferentes relações sociais. Apesar de Mouffe não ter articulado a distinção muito além de uma ou duas frases, podemos dizer, a partir do conjunto de sua análise, que o político caracteriza-se por ser um âmbito comunicativo e predominantemente discursivo. Comunicativo, aqui, não no sentido habermasiano, segundo o qual a ação propriamente comunicativa é racionalmente orientada, em oposição à ação estratégica, que é orientada ao êxito, não necessariamente através do uso da razão. O político é comunicativo no sentido de que tem a linguagem em sua função de intercâmbio de sentido como mediador. É, também por isso, um âmbito intersubjetivo: a interação acontece entre sujeitos distintos. É, por fim, conflituoso: a ação empreendida por esses sujeitos em interação comunicativa só tem uma razão de ser pelo fato de que há discordância, dissenso, conflito de concepções e opiniões, sobretudo a respeito do que nos interessa aqui: normas de ação. Se estivéssemos falando, por exemplo, de uma sociedade em que não houvesse divergência de opiniões sobre normas de ação, não teríamos por que falar em âmbito propriamente político – o político não seria uma questão. Político e conflito, por isso, se imbricam.

A política, por outro lado, é “o conjunto de práticas, discursos e instituições que buscam estabelecer certa ordem e organizar a coexistência humana” (Mouffe, 2009, p. 101). A política é parte do político, e está sujeita ao conflito que a ele é inerente. No entanto, possui um fim mais específico: organizar institucionalmente a coexistência humana. É no âmbito da política que se situam as instituições que identificamos, por exemplo, à democracia liberal: uma esfera pública em sua função política, o parlamento, o Estado. Cabe à política, segundo Mouffe, organizar ou “domesticar” a hostilidade inerente ao político. A política compartilha com o político suas características constitutivas – a comunicabilidade, a intersubjetividade e o dissenso –, ao mesmo tempo em que possui suas próprias, que podem ser resumidas pela noção de um fim específico, a organização da multiplicidade e da diferença, uma possível orientação à coesão.

É importante salientar que Mouffe se vale de um conceito de político distinto daquele utilizado por Rawls ou Habermas. Enquanto estes autores concebem o político de forma racionalista, Mouffe o usa de forma mais aberta à irracionalidade, capaz de envolver paixões, desejos e afetos não racionalmente conceptualizados ou conceptualizáveis. A concepção racionalista do político talvez possa ser descrita como um modelo da “política”, isto é, um modelo específico de configuração simbólica do social. Os âmbitos do político, em cada um dos casos, são distintos – para Rawls, diz respeito às *instituições básicas* da sociedade,

notadamente a constituição, cujo princípio orientador deve ser definido através de seu procedimento racional. E se estamos falando em instituições, Mouffe diria que estamos no âmbito da política, não do político. O político extrapolaria a política, ou o institucional, e se definiria como âmbito essencialmente conflituoso. Habermas partilha com Rawls de uma concepção racionalista, compreendendo o político como um campo formal de reconstrução do “estado de direito” liberal (Ergul, 2006, p. 57). Mouffe aponta uma espécie de *déficit político* nas concepções racionalistas de Rawls e Habermas, que se situariam em um nível teórico apriorístico. Por dissociarem este âmbito de uma efetividade histórica, seriam incapazes de pensar o papel do dissenso em toda sua extensão.

O político, para Mouffe, está num campo semântico mais próximo do prático, histórico, efetivo, ou *a posteriori*. Está informado pela realidade social em toda sua extensão. Mouffe sustenta sua definição, contra a alternativa racionalista, argumentando que, dado que o dissenso sempre estará presente no âmbito político – se não em ato, poderíamos dizer, em potência – teorias políticas que busquem constituir ou fundamentar a normatividade social a despeito dele arriscariam entrar em uma espécie de repressão freudiana, fazendo com o dissenso reprimido posteriormente se irrompesse de maneira incontrollável – se não compreenderem o dissenso como intrínseco ao político e a toda normatividade dele advinda, poderiam não dar conta de pensá-lo propriamente e por isso dariam margem à sua manifestação prática de forma radical, como nacionalismos ou fascismos. A fim de acordo semântico, exceto se informado o contrário, empregaremos no decorrer do trabalho o conceito de político da forma utilizada por Mouffe.

A discussão do capítulo anterior situava-se no âmbito da política. Tratava de analisar as dinâmicas e estruturas de uma de suas instituições mais relevantes no recorte que propomos neste trabalho: a esfera pública. A esfera pública constituiu-se historicamente como um dos campos disponíveis à interrelação entre concepções normativas distintas e potencialmente opostas na busca por resoluções que servissem ao processo constante de organização da multiplicidade social. A autoconcepção liberal da esfera pública nos apresentava, como vimos, uma limitação temática: as demandas normativas admissíveis estavam restritas àquelas que tocavam uma normatividade social que se propunha pública e geral. Desde então, como vimos, o dissenso está presente na constituição e no funcionamento dessas instituições, e por esse motivo possui papel normativo: determina certa forma que a esfera pública deve tomar para que não ruia em decorrência do não cumprimento de suas condições de possibilidade. No presente capítulo, por outro lado, nos afastamos desta limitação temática e finalística imposta pela *política*. Veremos o funcionamento da interação humana essencialmente conflituosa

como tal, não necessariamente dentro de um quadro institucional. Estamos no âmbito do *político*. Essa análise nos permite explorar uma hipótese importante: a de que o dissenso, que se manifesta no âmbito da política como conflito e oposição entre modelos institucionais, se manifesta no âmbito do político enquanto *antagonismo* ou *agonismo* discursivo. As demandas normativas que acontecem no âmbito do político passam de solicitações a reivindicações. A interação intersubjetiva é regida, portanto, por um regime sensivelmente distinto.

Nosso trabalho, aqui, será de pôr em cheque a possibilidade das teorias deliberativas de um consenso social sem exclusão injustificada. Analisaremos a questão do consenso com vistas a questioná-lo em sua capacidade normativa e no âmbito em que deve ser identificado e teorizado. Abordarei, aqui, a crítica de Mouffe à forma como as teorias liberais e deliberativas compreendem o pluralismo e apresentarei seu modelo alternativo. O objetivo é apresentar uma alternativa teórica em que o dissenso não seja um fator a ser superado, mas ativamente buscado pelo processo de formação e justificação normativa.

### 3.1 UM CONSENSO INJUSTIFICADO

Como aponta Cooke (1993, p. 251-253), a proposta comunicativa de normatividade de Habermas admite duas concepções de consenso. Uma mais fraca, enquanto pressuposto necessário de *toda* forma de argumentação, com o sentido de que, se algo é válido, todos devem concordar que ele é válido. A segunda é mais forte, um pressuposto necessário do tipo de argumentação propriamente moral, ou *normativa*, segundo a qual, se algo é válido, todos devem concordar que ele é válido *para todos*. A primeira questão oponível a uma proposta consensual de fundamentação normativa diz respeito ao pluralismo – se e como seria possível que todos concordassem que algo é válido para todos em um ambiente de disputa em que há uma pluralidade de formas de interpretação do mundo. Mesmo entendendo o pluralismo como fato, em oposição a princípio axiológico, como propõe Mouffe, é necessário que os defensores do argumento consensualista expliquem como é possível que consenso e pluralismo sejam simultaneamente possíveis. A resposta habermasiana a esta questão é a distinção entre, de um lado, questões morais, de ordem geral e universalizável e, de outro, questões éticas, de ordem particular e a respeito da vida boa. A ênfase no acordo universal, para Habermas, limita-se apenas a um desses tipos: as questões morais. O consenso, dessa forma, não seria incompatível com o pluralismo, pois falaríamos de âmbitos distintos. Enquanto questões morais seriam passíveis de um acordo universal, um desacordo radical seria ainda possível sobre questões éticas. A validade buscada pelos sujeitos em interação

comunicativa não seria sobre suas escolhas de vida pessoais, e estariam situadas em um nível maior de abstração. Dessa forma, o desacordo e a diferença de opiniões permaneceriam possíveis simultaneamente.

Markell (1997, p. 390) explica a necessidade do consenso habermasiano de forma negativa, a partir de sua definição de “orientação ao acordo” em *Teoria da Ação Comunicativa*, e considerando a distinção de J.L. Austin entre atos ilocucionários e perlocucionários – os primeiros, portando alguma força de convencimento *através* de si, como informar, alertar etc.; os segundos, possuindo força de convencimento *por* si mesmos, como persuadir, coagir etc. (Austin, 1970, p. 108-109). O consenso, segundo essa interpretação, seria apenas o afastamento de atos perlocucionários de fala em prol de atos ilocucionários – afastamento da busca por efeitos externos ao sentido do que está sendo dito, como fins estratégicos, em prol de uma atitude estritamente comunicativa, que tem como fim apenas o entendimento. A distinção entre esses dois tipos de atitude deve ser compreendida como a distinção entre um engajamento livre de coerção, no caso ilocucionário, e uma relação coercitiva, pelo menos parcialmente, no caso perlocucionário. “O que é importante é o fato de que um acordo autêntico, se existir, só pode surgir de um procedimento discursivo livre de coerção, em que os participantes [*speakers*] sejam livres para desafiar e contestar as reivindicações de validade levantadas por diversos atos de fala” (Markell, 1997, p. 390).

A orientação ao consenso se mostra, em Habermas, como uma questão de ordem racional, ou teórica, em oposição a prática. Se trouxermos a questão novamente para o âmbito político de interações desses discursos normativos, veremos que não está em jogo se sujeitos, em suas demandas normativas, de fato e historicamente expressam expectativas de acordo ou consenso. A ideia de acordo, como resume Cooke, “está embutida nas discussões sobre [...] questões avaliativas como uma *pressuposição necessária* da participação (Cooke, 1993, p. 253, grifo nosso). Interações reais são aqui menos importantes. A identificação de um objetivo consensualista é dada racionalmente. Markell chega a afirmar que “não somos nem capazes de imaginar uma discussão [*argument*] em que os participantes não esperem chegar a algum tipo de acordo” (Markell, 1997, p. 391).

A afirmação de Markell resume um dos problemas com essa concepção de consenso: a ideia dúplice de que o consenso deve ser identificado racionalmente no uso da linguagem e de que é impossível conceber que na interação entre discursos normativos as demandas apresentadas não busquem algum tipo de consenso. Em contraposição a esse entendimento é que se insurge a crítica de Mouffe, que entende que, se o político e a esfera pública forem concebidos como orientados ao consenso, aqueles discursos especialmente dedicados a

criticar concepções majoritárias, reintroduzir uma pluralidade de opiniões e dar voz a perspectivas minoritárias e contra-hegemônicas não seriam propriamente aceitos pelas regras do discurso, restando, portanto, deslegitimados ou desencorajados.

O que os teóricos da democracia deliberativa falham em entender, segundo Mouffe, que fala a partir de Schmitt, é que o político tem uma natureza essencialmente conflituosa. Agir politicamente significa, em primeiro lugar, distinguir um “nós” de um “eles”. A democracia é a constituição de um mesmo em oposição a um outro. Há sempre um processo de diferenciação quando está em jogo o fenômeno político. A ideia de uma deliberação pública livre e sem coerção fere essa ideia de um político enquanto essencialmente conflituoso. Segundo Habermas e os habermasianos, a situação ideal de consenso esbarra em problemas práticos que envolvem o pluralismo. Esses problemas, porém, são entendidos como uma questão menor e pragmática, que não afetaria a situação ideal de discurso – na qual participantes têm a possibilidade de atingir consenso – enquanto ideal normativo. Essa tensão, entre uma análise prática do fenômeno político enquanto essencialmente conflituoso e uma tentativa de estabelecer um fundamento normativo ideal, mostra como o argumento deliberativo acaba por não dar conta de tematizar como o consenso, em democracias liberais, acaba sendo, segundo Mouffe, “a expressão de uma hegemonia e a cristalização de relações de poder” (Mouffe, 2009, p. 49).

Estabelecer o fundamento normativo de uma sociedade com um ideal apartado da realidade social é passar por cima do fato de que problemas de legitimidade da normatividade social, se quisermos levar o pluralismo de opiniões a sério, são questões eminentemente políticas, e necessariamente contestáveis. Não podem ser fechadas e decididas *a priori*. O movimento que se espera de um projeto de fundamentação da normatividade social que se valha da própria realidade social para extrair seus fundamentos (a ideia central da crítica imanente, princípio que é claro em toda a história da teoria crítica frankfurtiana e aceito por Habermas) é o reconhecimento do caráter *político* do limite entre o legítimo e o ilegítimo, o consensual e o não consensual, o normativo e o não normativo. Afirmar, por exemplo, que o consenso – afinal, o fundamento da normatividade social – é uma questão essencialmente apriorística significa dizer que o dissenso, o conflito, o desacordo, enfim, o pluralismo da esfera pública ou não importa ou, o que talvez seja pior, deve ser aniquilado.

As dificuldades da separação entre um âmbito do social no qual seja possível o consenso e outro no qual reina o dissenso, ou seja, entre um âmbito moral de um lado e um ético de outro, é talvez melhor explicitada pela distinção equivalente empreendida por John Rawls. Rawls distingue entre dois âmbitos: de um lado, o âmbito privado de concepções



abrangentes, onde reina o pluralismo – Rawls as chama de morais, quando na verdade são éticas (Weber, 2014, p. 403) –; de outro lado, o âmbito público, onde seria possível consenso sobre uma concepção de justiça, ou sobre os princípios de justiça que deveriam orientar as instituições básicas de uma determinada sociedade. Como muitos críticos já mostraram, tal distinção entre um âmbito privado onde é possível o dissenso e um âmbito público onde é possível o dissenso é precária e problemática. Principalmente pela dificuldade em reduzir um âmbito político, ou moral – isto é, sobre o qual possa haver amplo consenso – sem pressupor ou esbarrar em questões éticas.

Um dos pontos-chave do tipo de saída proposto por Mouffe pode ser encontrado mais claramente na obra de Ernesto Laclau, com quem Mouffe produziu prolificamente. Segundo Laclau, a relação do ético com o moral, ou, como ele chama, com o *normativo*, é radicalmente distinta daquela concebida por Habermas. Para Laclau, a relação do ético com o normativo é uma relação de investidura, e uma relação essencialmente radical. O ético não determina o normativo, mas *investe-se* nele. Isso significa que não há argumento racional que defina como o ético implica o normativo. A inclusão de uma concepção ética no normativo, ou, pensando pelo outro lado, a absorção deste por aquele, é sempre radical e indissociável de atos de poder, de paixões e afetos. Ou seja, é política. Qualquer proposta normativa que se valha do âmbito político como ferramenta de justificação deve levar esse ponto em conta.

Dizer que o consenso ou o dissenso não são questões teóricas, mas práticas, a serem identificadas politicamente, não implica, como se poderia pensar, a adoção de um niilismo normativo, quer dizer, a ideia de que não existe nenhuma possibilidade de determinar como devem ser as normas de ação e/ou de que a única medida das relações sociais é a força. A solução que nos parece mais apropriada, se é que pode ser chamada de solução, é muito mais modesta. Consiste em mostrar como o dissenso, quando entendido radicalmente em sua efetividade, enquanto elemento do próprio político, demonstra que qualquer tentativa de fechamento conceitual da normatividade social por um argumento apriorístico está fadada a um fracasso por inocuidade. Neste sentido é possível falar em uma normatividade do dissenso no âmbito político – não é empecilho, mas condição de possibilidade do político.

Se aceitarmos o político em sua característica essencialmente conflituosa, como propõe Mouffe, segue-se que qualquer projeto normativo racionalista e apriorístico consiste apenas em uma cristalização momentânea de certa correlação de forças ou de discursos. Neste ponto, podemos retomar uma concepção hegeliana sobre o fundamento da normatividade social: todo juízo sobre ela deverá ser imanente. Isso não significa que a normatividade não exista, ou que seja igual à efetividade, apenas que é informada e dependente da realidade

social. Os juízos sobre a adequabilidade da normatividade social são imanentes – e, poderíamos dizer, acompanhando Mouffe, políticos. O critério do consenso pode, sim, servir como baliza para julgarmos em que medida normas de ação são aceitáveis ou não em determinada sociedade em determinado momento, mas esta é uma baliza dada historicamente, julgada politicamente (por aquilo que Hegel chamaria de *tribunal da história*). Ao contrário do que seus críticos poderiam dizer, tanto a Mouffe quanto a Hegel, isso não faz com que toda normatividade social caia por terra. Ela continua sendo possível; a diferença sendo que o critério de justificação não é mais racional e apriorístico, mas histórico, prático e político.

### 3.2 PLURALISMO CONTRA PLURALISMO

Uma teoria de fundamentação da normatividade social que se valha do político também está se valendo, de alguma forma, de um teoria política – se não tematizando-a diretamente, pressupondo-a. Daí também a necessidade da passagem pela teoria política para a explicação de nosso argumento. Habermas concebe uma multiplicidade de discursos na esfera pública, e compreende que pode haver desacordo entre eles. Em suma, aceita o pluralismo. O que importa investigar é o tipo de pluralismo que é aceito, e quais suas implicações para um projeto de fundamentação normativa.

A democracia liberal é melhor entendida, segundo Mouffe, como um *regime político*, em oposição, por exemplo, a uma forma de governo ou modelo econômico. Um regime político é uma forma de conceber o político, de ordenar simbolicamente suas relações sociais. Difere, neste aspecto, de uma *forma de governo*, que é uma questão posterior, já afetada pelo ordenamento simbólico estabelecido pelo regime político. A forma de governo, poderíamos dizer, é uma questão da política, enquanto o regime político é uma questão do político. A democracia liberal, para Mouffe, enquanto regime político, é a confluência de duas tradições: o liberalismo político, com instituições como o estado de direito, a separação dos poderes e os direitos individuais, e a tradição democrática da soberania popular (Mouffe, 2009, p. 18).

A novidade da democracia liberal, e um ponto que a difere de outros tipos de democracia, como a grega antiga, é a aceitação do pluralismo. A democracia liberal não sustenta uma concepção substancial de vida boa, e com isso permite que coabitem uma multiplicidade de concepções particulares distintas. Partindo da ideia de que o pluralismo é o principal atributo da democracia liberal, a análise de Mouffe busca explicar como o pluralismo deve ser entendido. O *mainstream* liberal costuma concebê-lo como um *fato* (a exemplo de Rawls, que utiliza a expressão “fato do pluralismo”): a afirmação descritiva de

uma pluralidade fática de concepções de bem. A partir disso, busca-se encontrar procedimentos para se chegar a configurações institucionais que sejam possíveis *a despeito* desse fato. A proposta de Mouffe, pelo contrário, compreende o pluralismo não apenas como fato, mas como princípio axiológico. O pluralismo só poderia ser entendido quando tomado como própria condição de possibilidade da democracia.

Visto de uma perspectiva teórica anti-essencialista, [...] o pluralismo não é meramente um *fato*, algo que devemos tomar com rancor ou tentar reduzir, mas um princípio axiológico. É entendido como constitutivo, *em um nível conceitual*, da própria natureza da democracia moderna e considerado algo que devemos celebrar e aprimorar. É por isso que o tipo de pluralismo que defendo concede um *status* positivo à diferença e questiona o objetivo da unanimidade e homogeneidade, sempre revelados como fictícios e baseados em atos de exclusão (Mouffe, 2009, p. 19).

Ao contrário de Habermas, Mouffe entende que o problema da fundamentação normativa não passa pela criação de situações em que seja possível o consenso, através da eliminação de coerção e dos atos perlocucionários da racionalidade – enfim, do poder –, pois isso significaria negar o caráter inevitavelmente antagonístico das relações democráticas, o que poderia levar, em última instância, a uma incapacidade de reconhecer atos de violência por trás de atos pretensamente racionais. A resposta para como lidar com o pluralismo envolve, por outro lado, questionar quais formas e configurações do poder, de estratégia e de dissenso seriam compatíveis com os valores democráticos.

Vale pontuar que, para Mouffe, “toda objetividade social é constituída por atos de poder” (2009, p. 21). Segundo essa visão, desenvolvida com Laclau em *Hegemonia e Estratégia Socialista* (Laclau; Mouffe, 2001), toda a objetividade social é, em última instância, política. Pretensões de universalismo normativo podem se cristalizar historicamente, como talvez tenha acontecido com a democracia liberal e suas instituições, mas não passariam de configurações hegemônicas mais ou menos contingentes. Habermas é particularmente avesso a essa crítica ao universalismo e à racionalidade iluministas. Um ataque a esta, para ele, seria um ataque à própria democracia. O argumento de Mouffe parece nos mostrar que Habermas está pelo menos parcialmente errado: a crítica à razão iluminista representa no máximo um ataque a um modelo idealizado de democracia liberal, não à democracia como tal. A concepção da objetividade social como inseparável de atos de poder é parcialmente tributária à herança de Foucault. Como resume Villa:

Um foucaultiano, portanto, insistiria que a teoria do âmbito público lida com o caráter normalizador da ação comunicativa. [E diria que] o critério do consenso é um instrumento pouco apto para realizar essa tarefa, já que é incapaz de examinar a

auto-vigilância do cidadão civicamente virtuoso (que já tem internalizada a concepção hegemônica do bem comum) ou do agente comunicativamente racional (que já tem internalizada a concepção hegemônica do que constitui o ‘melhor argumento’) (Villa, 1992, p. 715).

A crítica de Mouffe à herança da racionalidade iluminista se aplica a Habermas no que se refere a sua concepção do político. O ambiente deliberativo que é a esfera pública habermasiana limita, como vimos nos capítulos anteriores, os tipos de discursos e demandas normativas que são cabíveis e apropriados. A política consistiria, então, na tarefa de encontrar a solução racional, através da deliberação livre e aberta, para o conflito entre demandas diferentes e opostas. E só. O político em sua dimensão de antagonismo radical, correlação de forças, acordos pragmáticos, paixões e poder, está ausente. É quase como se fosse chamado de política uma questão principalmente técnica, de identificação da adequação de determinados discursos a um quadro argumentativo preestabelecido. “O que o ‘liberalismo político’ tem dificuldade de eliminar”, diz Mouffe, “é o elemento de ‘indecidibilidade’ presente nas relações humanas. Ele nos oferece um retrato da sociedade bem-ordenada como aquela em que, através do acordo racional [...], antagonismo, violência, poder e repressão desapareceram” (Mouffe, 2009, p. 31). Esse desaparecimento, porém, seria ilusório; estaria apenas escondido atrás de uma distinção insustentável entre estratégia e comunicação, coerção e consenso.

Quando um ponto de vista é excluído [do processo de deliberação], é porque isso é necessário pelo exercício da razão; portanto, as fronteiras entre o que é legítimo e o que não é legítimo aparecem como independentes de relações de poder. Graças a essa prestidigitação, a racionalidade e a moralidade fornecem a chave para resolver o ‘paradoxo do liberalismo’: como eliminar seus adversários mantendo-se neutro (Mouffe, 2009, p. 31).

Mouffe entende que deve ser abandonada a ideia de que poderia haver algum “consenso racional” em matéria política que não fosse baseado em alguma forma de exclusão. “Apresentar as instituições da democracia liberal como o resultado de uma pura racionalidade deliberativa”, segundo ela, “é reificá-las e torná-las impossíveis de transformar. É negar o fato de que, assim como outro regime, a democracia pluralista moderna constitui um sistema de relações de poder, e tornar ilegítimo o questionamento democrático dessas formas de poder. (Mouffe, 2009, p. 32). Qualquer consenso, por mais precário que seja, seria apenas uma ficção se imaginado como solução para conflitos entre demandas normativas. Uma pretensão dessas teria como fim ou horizonte uma sociedade em que o dissenso teria sido “resolvido”, superado. Concebida dessa forma, portanto, “a democracia pluralista se tornaria um ‘ideal

auto-refutável’, já que seu próprio momento de realização coincidiria com sua desintegração” (Mouffe, 2009, p. 32). Daí falarmos novamente, no âmbito do político, em uma função normativa do dissenso. O desacordo e o conflito não podem ser apenas fato, devem ser princípio orientador. Isto é, propostas de justificação ou formação da normatividade social devem ter o dissenso como um de seus fins, não como um elemento a ser superado, sob risco de um “fechamento” apriorístico da democracia. O pluralismo implica aceitarmos que há conflitos não resolvíveis sobre a normatividade social, e que a limitação da tipologia discursiva aceitável na disputa política é e só pode ser dada politicamente. Em suma:

Contrariamente a outros projetos de democracia radical ou participativa informados por um quadro racionalista, a democracia radical e plural [proposta por Mouffe] rejeita a própria possibilidade de uma esfera pública não-exclusiva de argumentos racionais em que um consenso não-coercitivo possa ser atingido. Ao mostrar que tal consenso é uma impossibilidade *conceitual*, ela não põe em perigo o ideal democrático, como poderiam argumentar. Pelo contrário, ela protege a democracia pluralista contra qualquer tentativa de fechamento [*closure*]. Com efeito, tal rejeição constitui uma garantia importante de que as dinâmicas do processo democrático serão mantidas vivas (Mouffe, 2009, p. 33).

Uma vez aceito que o *locus* da identificação do consenso é o âmbito político-democrático, e não teórico-racional, uma pergunta é lícita: não estaríamos regredindo, com isso, a uma concepção do político como mera agregação de interesses pragmáticos, e através disso identificando, no âmbito normativo, o ser com o dever-ser (vale dizer, de forma *não dialética*)? Ora, o modelo agregativo foi a posição popularizada por Joseph Schumpeter em *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, publicado em 1947 (Schumpeter, 2008). O problema com que Schumpeter se ocupou foi o do crescimento das democracias de massa desde o século XIX. O modelo “grego” clássico de democracia, que pressupunha uma participação mais direta de seus cidadãos, não seria mais possível nesse cenário. A alternativa apresentada por ele vinha na ideia da agregação de preferências políticas em blocos, normalmente por meio de partidos políticos, e sua submissão periódica ao voto popular. Noções de “bem comum” ou “vontade geral” deveriam ser abandonadas, porque não funcionariam em sociedades com interesses hiperdivididos e conflitantes. A ordem e a estabilidade institucional viriam de acordos entre grupos políticos, não de um acordo geral sobre o bem comum. A consequência dessa concepção agregativa, segundo Mouffe, foi o desacoplamento da dimensão normativa da política democrática. A política seria vista de um ponto meramente instrumental.

Com a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, em 1971 (Rawls, 1999), John Rawls buscava, de certa forma, questionar e responder aos problemas apresentados pelo modelo

agregativo. A tentativa de Rawls era de criar um núcleo “político” sobre o qual se poderia obter consenso social. Com isso, a democracia liberal adquiriria um fundamento mais sólido do que o mero acerto provisório e pragmático entre grupos de interesses. A *Teoria da Justiça* de Rawls, criando um núcleo de fundamentação moral que respondia tanto ao modelo agregativo no âmbito político quanto ao utilitarismo no âmbito moral, tornou-se e continua sendo a proposta que mais informaria a filosofia política e social desde então. Um dos trunfos do modelo rawlsiano foi o de conceder espaço ao pluralismo. Uma de suas teses centrais é de que é possível, afinal, a existência de concepções éticas particulares absolutamente distintas enquanto, politicamente, haja acordo sobre os procedimentos (ou, diriam alguns, sobre algum conteúdo moral, embora mínimo) para se chegar ao conteúdo normativo de uma sociedade.

Entretanto, como Mouffe já apontou, esse acordo racionalista não é livre de exclusões, e, segundo a autora, seria incapaz de gerar um elemento central para qualquer democracia: um “nós”. Mouffe, mais uma vez baseando-se no conceito de político de Schmitt, entende que a formação desse “nós” (que traduz-se em democracias liberais no conceito de “povo” o ou “cidadão”) deve ser melhor tematizada. A concepção do “nós” político enquanto mero cidadão, ou personalidade jurídica, não seria suficiente para a criação de um “nós” mais substancial, um povo, elemento necessário para a sobrevivência de uma esfera política democrática. A conclusão de Schmitt é que, por esse motivo, o pluralismo não tem espaço em uma comunidade política democrática. A democracia exigiria, segundo ele, um *demos* homogêneo que o modelo liberal não seria capaz de oferecer (Mouffe, 1999, p. 195-208).

Esse dilema schmitteano, que acaba por negar a possibilidade de coexistência do pluralismo com a coesão social com pretensões normativas – e, no fim das contas, com a democracia –, é desafiado por Mouffe: “eu penso que Schmitt está certo ao salientar as deficiências do tipo de pluralismo que nega a especificidade da associação política, e concordo com sua afirmação de que é necessário constituir o povo *politicamente*. Mas não creio que isso deva nos comprometer com a negação da possibilidade de qualquer forma de pluralismo dentro da associação política” (Mouffe, 2009, p. 53). O problema, para Mouffe, se torna o de descobrir como, ao mesmo tempo, satisfazer a necessidade de constituição de um “nós” democrático sem que isso signifique o esmaecimento do papel do dissenso. Como construir o que chama uma “comunalidade” compatível com o pluralismo religioso, moral, cultural e político (Mouffe, 2009, p. 55). E a questão central de sua proposta é como fazer isso *politicamente*. A crítica de Mouffe ao racionalismo político não significa que seu projeto abandone qualquer ideia de racionalidade, apenas que sua concepção de racionalidade deva

ser “plural, construída discursivamente e envolvida em relações de poder” (Mouffe, 1993, p. 7).

Atacar a questão, buscando elementos para uma resposta ao problema, passa por descartar qualquer noção do “povo” ou de grupos sociais como sujeitos prontos, pré-definidos. Para Mouffe, a normatividade social não deve emergir a despeito do dissenso, na forma de pluralismo, mas justamente através dele. O “centro de gravidade” da questão desloca-se, em relação a Habermas, de como obter consenso a respeito de um conteúdo normativo *apesar* de um pluralismo já estabelecido para como construir um *demos* capaz de dar conta da necessidade política de homogeneidade e da necessidade liberal de pluralismo. Passamos, portanto, de um problema moral para um problema político. A questão da normatividade social não pode ser dissociada da questão sobre a constituição política e conflituosa de um grupo que a legitime, escolha ou promulgue:

Sem uma pluralidade de forças em disputa que busquem definir um bem comum e almejem fixar a identidade da comunidade, a articulação política do *demos* não pode ter lugar. Estaríamos ou no campo da agregação de interesses ou de um processo de deliberação que elimina o momento de decisão. Este é – como Schmitt apontou – o campo da economia ou da ética, não da política (Mouffe, 2009, p. 56-57).

### 3.3 DISSENSO COMO AGONISMO

Posto que o dissenso assume um papel central em uma filosofia da normatividade social informada por uma teoria democrática que preza pelo conflito, é preciso algum esforço de delineamento da natureza e do papel desse dissenso. Como vimos, Mouffe abandona o modelo liberal de dissenso como pluralismo fático para uma noção mais robusta de dissenso como princípio axiológico. O conceito toma forma dentro daquilo que a autora chama de uma “teoria agonística da democracia”. Um dos objetivos aqui é pensar uma teoria política que dê conta de tematizar a fidelidade e a adesão a valores democráticos sem desconsiderar o papel das paixões e dos afetos.

Um dos problemas da teoria democrática adotada pelo modelo deliberativo de Habermas é o de pressupor um sujeito político pronto, anterior à sociedade. Esse sujeito seria capaz de discursividade e de racionalidade, embora o processo através do qual isso venha a ser – isto é, os procedimentos e instituições que concedem ou reconhecem essa capacidade discursiva e racional – nunca sejam devidamente tematizados. Os sujeitos racionais da normatividade deliberativa são “abstraídos de relações sociais e de poder, linguagem, cultura e toda a série de práticas que tornam a agência possível” (Mouffe, 2009, p. 95). Esse vão entre

um momento normativamente relevante de engajamento entre sujeitos discursivos e um momento de constituição desses sujeitos deve ser fechado, segundo Mouffe, não por argumentos sobre a “racionalidade incorporada em instituições democrático-liberais”, como aposta Habermas, mas pela busca de uma compatibilização de discursos, paixões e formas de vida com valores democráticos (Mouffe, 2009, p. 96).

Enquanto Habermas limita o campo das práticas sociais portadoras de potencial normativo àquelas de tipo discursivo, Mouffe entende ser necessária uma ampliação desse escopo. No método habermasiano, o objeto são, de fato, práticas sociais. Um modelo baseado em práticas identifica normas a serem consideradas pelo procedimento crítico em práticas sociais da vida quotidiana, sustentando, como já vimos, que estruturas e modos de interação em uma comunidade social contêm potencialidades normativas imanentes. Habermas, porém, considera exclusivamente práticas comunicativas, e, dentro destas, práticas discursivas, como capazes de estabelecer ideais normativos. As normas vinculantes, para Habermas, são aquelas sobre as quais há *entendimento*, que é atingido através da interação comunicativa discursiva.

Este foco estreito adotado por Habermas é também objeto de crítica de Titus Stahl (2013). Segundo Stahl, um modelo puramente discursivo de instituição de normas sociais como o de Habermas já exclui, de pronto, a possibilidade de haver potenciais normativos *fora* do discurso, uma possibilidade sugerida e apontada pelo modelo de Mouffe. Stahl defende a possibilidade das normas adquirirem sua força normativa não apenas pelo modelo tradicionalmente admitido por Habermas – uma justificação discursiva que busca o consenso – mas através de outras formas de atribuição de normatividade. E se é possível fazer isso, quer dizer, olharmos para o mundo e identificarmos formas alternativas de concessão de capacidade normativa, segundo Stahl, isso já aponta para uma limitação da teoria de Habermas. Stahl ataca o cerne discursivo da teoria de Habermas; com isso, porém, não desmonta todo seu aparato teórico, mas chama atenção para seu escopo demasiadamente estreito. Está dizendo: se olharmos apenas para práticas comunicativas discursivas, perdemos de vista uma possível gama muito mais ampla de atribuição de valor normativo a partir de práticas sociais. A crítica de Stahl nos permite manter o método crítico de investigação de práticas sociais ao mesmo tempo que abre a possibilidade de encontrarmos potencial normativo em outras práticas que não estritamente comunicativas ou discursivas (Stahl, 2013; ver também Alves, 2017)

Essa ampliação de escopo não é meramente cosmética. Segundo Mouffe, a busca por condições ideais de discurso enfrenta não apenas obstáculos empíricos ou epistemológicos, mas também ontológicos. A deliberação ampla e pública sobre questões de interesse comum



seria uma impossibilidade conceitual, pois as práticas não discursivas/comunicativas constituintes de formas de vida particulares, que são excluídas do processo deliberativo, seriam suas próprias condições de possibilidade. “Sem elas, nenhuma comunicação ou deliberação jamais teria lugar”. O “ponto de vista moral”, enquanto delimitação do tipo de ação apta à justificação normativa, não seria mais do que um arranjo específico – entre muitos possíveis – de ações comunicativas e não comunicativas da vida quotidiana, não havendo nenhuma justificativa para atribuir a ele um privilégio normativo especial (Mouffe, 2009, p. 98).

Para evitar que a questão recaia em um problema ético, porém – de identificar quais desses arranjos contribuiriam mais para uma noção substancial de vida boa – é necessário um modelo democrático capaz de compreender o político em sua natureza conflituosa. E isso exige pôr no centro a questão do antagonismo e do poder. Segundo o modelo racionalista de Habermas, quanto mais democrática for uma sociedade, menos os processos de formação da normatividade social serão influenciados por atos de poder. Entretanto, se seguirmos o modelo proposto por Mouffe, a existência de atos de poder em processos normativos não se mostra mais necessariamente um problema. A questão não é mais como eliminar o poder das relações, mas como “constituir formas de poder mais compatíveis com valores democráticos” (Mouffe, 2009, p. 100). Isso não significa que o poder tenha que ser legitimado *por ser poder*, mas que devemos reconhecer seu papel justamente para podermos tematizá-lo:

A democracia exige, portanto, que a natureza puramente construída das relações sociais encontre seu complemento nos fundamentos puramente pragmáticos das reivindicações de legitimidade do poder. Isso implica que não haja nenhuma divisão infranqueável entre poder e legitimidade – obviamente não no sentido de que todo poder é automaticamente legítimo, mas no sentido de que (a) se algum poder foi capaz de se impor, é porque foi reconhecido como legítimo por certos grupos; e (b) se a legitimidade não é baseada em um fundamento apriorístico, é porque é baseada em alguma forma de poder bem-sucedido (Mouffe, 2009, p. 100).

O movimento operado por Mouffe – de identificação entre dois elementos a primeira vista distintos e irreconciliáveis para uma teoria deliberativa da normatividade, poder e legitimidade – funciona de maneira muito semelhante ao movimento hegeliano de identificação entre o efetivo e o racional, ou entre ser e dever-ser.<sup>1</sup> Não se trata de estabelecer uma distinção lógica entre um elemento-causa e outro consequência, ou de uma distinção temporal entre um anterior e outro posterior, e então admitir a influência de um sobre outro. O que se busca aqui é reconhecer a simultaneidade e a implicação mútua na estruturação de

---

<sup>1</sup> “O que é racional é efetivo [*wirklich*] e o que é efetivo é racional” (Hegel, 1967, *Preface*)

ambos os elementos. Poder e legitimidade, aqui, são aspectos distintos de um mesmo processo.

Delineados esses elementos, Mouffe é capaz de dar uma forma mais concreta a sua alternativa, que nomeia “pluralismo agonístico”. Seu conceito de pluralismo agonístico visa a fornecer uma alternativa aos modelos liberal e deliberativo de pluralismo. A questão com que se preocupa é a de como criar unidade num contexto de conflito e dissenso sem que, ao mesmo tempo, se almeje uma superação da divisão constitutiva do político, aquela entre o “nós” e “eles”, organizando a divisão de uma forma que seja compatível com a democracia pluralista. A forma como o conflito é concebido em seu projeto determina que a formação de um grupo social, um “nós” democrático, exige o delineamento de um outro grupo adversário exterior ao grupo, um “eles”, daí a inextinguibilidade do dissenso. A maneira adotada por Mouffe para pensar essa divisão é a tematização do “eles”. Segundo a autora, a tarefa passa por conceber o “outro” do político não como inimigo a ser destruído, mas como *adversário*. O dissenso é uma relação que deve se dar entre esses adversários, sujeitos “cujas ideias combatemos, mas cujos direito de defendê-las não questionamos” (Mouffe, 2009, p. 102). Um adversário é um inimigo político, mas um inimigo com o qual compartilha-se a fidelidade aos princípios mais básicos da democracia liberal, sem que, com isso, se desconsidere que a própria interpretação desses princípios básicos está essencialmente aberta à disputa.

Dentro da categoria de adversário, Mouffe divide ainda dois tipos possíveis de antagonismo. O antagonismo em sentido estrito e o agonismo. O primeiro é a disputa entre *inimigos*. O segundo, a disputa entre *adversários*. Pela perspectiva do pluralismo agonístico, em vez da testagem deliberativa de proposições normativas, o objetivo é o de transformar o antagonismo em agonismo, o inimigo em adversário. Nesse processo, não são excluídos paixões e afetos, porque estes constituem, muitas vezes, o próprio motivo de existência de uma pluralidade de práticas, concepções e visões de mundo.

O modelo do pluralismo agonístico respeita, por fim, a especificidade da democracia moderna de recusar-se a extirpar o conflito pela imposição de uma ordem autoritária. Contrapõe-se a uma lógica homogeneizante do social e, por esse próprio movimento, assegura uma eterna abertura e auto-tematização da democracia. Os âmbito de formação e justificação normativa passam a ser considerados um mesmo, com o cuidado de evitar com que essa identidade seja uma mera identificação simples entre elementos preexistentes, e constitua-se, de fato, no reconhecimento da co-originalidade dos dois. O modelo de Mouffe inova em sua busca por uma solução *política* para o tradicional problema do estabelecimento de normas

sociais que orientem a ação humana em conjunto, e faz isso salvaguardando o pluralismo de visões de mundo.

É claro que, na busca política por normas de ação capazes de coordenar a ação humana, é necessário algum nível de consenso. O consenso, aqui, não é extirpado completamente em prol de um eterno desacordo e auto-tematização tendentes ao infinito, numa democracia eternamente “por vir”. Há sempre a formação de consensos particulares sobre princípios éticos e políticos. O respeito à própria disputa democrática entre diferentes opiniões e propostas normativas constitui um desses consensos. Esses momentos particulares, de consenso sobre princípios, estão, de qualquer forma, abertos ainda ao problema de sua interpretação. Por mais que haja consenso sobre a adoção e a fidelidade a princípios, a disputa sobre a interpretação desses princípios estará sempre aberta, mesmo através de meios irracionais.

#### 4 POLITICIDADE: DISPUTAS NÃO DISCURSIVAS

No capítulo 1 deste trabalho, estabelecemos uma formulação que seria alvo de questionamento e crítica nos capítulos subsequentes – (a) pessoas privadas reunidas em um público/afetadas pela observância geral da aplicação de uma norma hipotética (b) chegam a um acordo/consenso (c) por meio de discursos. No capítulo 2, exploramos o ponto “a”, os desenhos institucionais que permitem a existência de um ou vários públicos e a medida em que elementos como a adstrição a um público único e a supressão de assuntos privados mascaram conflitos internos à esfera pública com fins normativos. No capítulo 3, tratamos do ponto “b”. Extrapolamos o âmbito institucional da democracia liberal para discutir a natureza do político, a forma intrinsecamente conflituosa de interação humana comum e a forma discursiva de interação, salientando o papel do dissenso na formação de um *demos* essencial à democracia. Neste capítulo, o objeto será o ponto “c” da formulação – a adstrição da discussão mediante razões ao *discurso*. O movimento será de extrapolação do capítulo 2, na medida em que buscaremos mostrar a existência de dissenso e sua forma de manifestação em um âmbito *além* do político. O político está adstrito a um regime próprio de interação, o discurso. Aqui, pretendo salientar o conflito e o dissenso presentes ainda fora do discurso, especialmente na disputa pela conquista da capacidade política ou discursiva.

Para desenvolver o argumento, me valho de dois conceitos principais – o *diferendo*, de Lyotard, e o *dissenso*, de Rancière. Com Lyotard, pretendemos mostrar como, em um nível exterior ao discurso, existem outros regimes de frases capazes de veiculação de demandas normativas. Esses regimes são incomensuráveis entre si – não há como pôr regimes diferentes no mesmo plano, o que faz com que seja impossível, argumenta Lyotard, a justificação de um modelo único de manifestação de demandas sem uma exclusão injustificada de regimes e gêneros distintos do discurso. O que o político faria é submeter todos esses regimes a uma norma comum, discursiva, orientada para questões de justiça ou validade. A ideia do *diferendo* abre uma porta para explorarmos a existência de algo talvez *protopolítico*, isto é, que diz respeito à interação humana conflituosa, mas que se situa além do discurso; ao mesmo tempo, mostra que esse *algo* é um algo dissensual, conflituoso.

Esse conflito é de definição difícil. Rancière diz que seria uma disputa *estética*. Segundo ele, Habermas estaria muito avançado ao pressupor um sujeito político que faz demandas normativas, quando, antes da existência de um sujeito político “formado”, há uma disputa sobre a própria constituição dessa subjetividade política; ou, colocando de outra forma, a capacidade de propor demandas e reivindicações normativas não pode ser

pressuposta, pois está, ela também, envolta em dinâmicas dissensuais de disputa. Essa disputa, que é uma disputa justamente pela capacidade de emissão de reivindicações normativas no político, portanto discursivas, não pode ser, conceitualmente falando, também discursiva. Uma disputa sobre o discurso é logicamente anterior ao discurso. Por essa razão que Rancière as chama de estéticas – estão ligadas a uma certa sensibilidade que propõe a possibilidade de mundos distintos. O que está em jogo, em sua discussão sobre o dissenso, é constituição de sujeitos políticos, capazes de agir politicamente, propondo e recebendo demandas normativas.

#### 4.1 LINGUAGEM E DIFERENDOS

Farei, aqui, uma apropriação bastante livre do pensamento de Jean-François Lyotard. O objetivo não é abordar diretamente a discussão entre ele e Habermas, ou entre Habermas e os “pós-modernos” franceses, mas investigar com o argumento de Lyotard nos permite vislumbrar uma abertura para discussão de um âmbito de disputa extradiscursivo, em que poderíamos falar, mesmo fora do que chamamos até agora de política e político, em algum tipo de atividade política ou “protopolítica” – um âmbito em que subsiste uma dinâmica de interação intersubjetiva conflituosa, mas cujo conflito se localiza fora do uso comunicativo da linguagem, e fora também do discurso. Neste capítulo, falarei da proposta teórica de Lyotard em *O Diferendo* (1988) e explicitarei os pontos em que sua tese sobre o uso, a natureza e as funções da linguagem oferece constrangimentos argumentativos para uma teoria deliberativa da normatividade social como a que questionamos neste trabalho.

O conceito central do livro homônimo, publicado originalmente em 1983 e considerado o maior trabalho de Lyotard, talvez junto com *O Mal-Estar na Pós-Modernidade*, é o “diferendo”. Com o conceito, o autor busca tematizar um tipo específico de conflito que se passa no âmbito linguístico, entre unidades linguísticas (frases) incomensuráveis entre si, e sobre o qual não há nenhum elemento metaprescritivo que nos permita emitir juízos de valor exteriores ao próprio conflito. E a opção pela valorização de um elemento em detrimento de outro seria essencialmente injustificável. O diferendo, para Lyotard,

Seria um caso de conflito entre (pelo menos) duas partes, que não pode ser equanimemente revolido por falta de uma regra de juízo aplicável a ambos os argumentos. A legitimidade de um dos lados não implica a falta de legitimidade do outro. Entretanto, aplicar uma única regra de julgamento a ambos para resolver seu diferendo como se ele fosse um mero litígio seria cometer uma injustiça [*wrong*] a (pelo menos) um deles (e a ambos se nenhum dos lados admite essa regra) (Lyotard, 1988, p. xi).

Lyotard fala, a título de exemplo, da situação de um demandante perante um tribunal, que oferece uma demanda contra um réu. O réu, após receber a demanda, argumenta que ela é inepta – sustenta que a demanda não faz sentido, e por isso deve ser desconsiderada pelo tribunal. A partir deste momento, e por força desse argumento do réu, a questão volta-se contra o demandante, já que o que está em jogo passa a ser a aptidão de sua demanda. Ao ter sua demanda questionada, o demandante, segundo Lyotard, “perde os meios de argumentar e se torna, por esse motivo, uma vítima” (Lyotard, 1988, p. 9). Se o processo for decidido pelo tribunal – seja entendendo que a demanda é apta e dando razão ao demandante, ou, por outro lado, acatando a acusação do réu de inaptidão da demanda e por isso absolvendo-o – o tribunal tem a questão por resolvida. Segundo Lyotard, a decisão do tribunal neste caso, que representa a “regulação” do conflito e o fim do processo, está adotando não apenas a demanda ou acusação de uma das partes sobre um objeto externo, mas também o próprio idioma em que essa demanda ou acusação é feita. Ora, se o réu acusa a demanda de inabilidade, enquanto o demandante, por outro lado, compreende que ela tem razão de prosperar, considerando que ambos estão expressando crenças autênticas, o conflito é mais do que apenas sobre o objeto do litígio, também é sobre os meios de expressão das demandas.

As duas partes, neste caso, não estão falando o mesmo “idioma”, e o tribunal não encontra forma de resolver o conflito sem adotar o idioma de uma (e apenas uma) das partes. Se concede razão ao demandante, significa que não foi capaz de adotar o idioma do réu, que não apenas discordou da demanda, mas viu nela uma inaptidão; com isso, foi incapaz de conceituar o dano sentido pelo réu. Por outro lado, se dá razão ao réu, significa que negou o idioma do demandante, não sendo capaz, da mesma forma, de compreender o dano sentido pelo demandante. Ao adotar um dos lados, o tribunal ignora não apenas a demanda da parte preterida, mas sua própria forma de manifestação, seu idioma.

Outro exemplo é o da relação entre um trabalhador e seu chefe. De um lado, por exemplo, o trabalhador compreende sua relação com o chefe como de submissão de sua força de trabalho à exploração de um capitalista para extração de mais-valor. De outro, o chefe a compreende como um recurso ao mercado para a contratação de um prestador de serviço para supressão de uma deficiência temporária em seu ciclo de produção. Ignoremos, apenas para fins do argumento, as decorrentes preferências morais e políticas que a história do pensamento atribuiria a cada um dos discursos. Veremos, com isso, que não estão, o trabalhador e seu chefe, falando necessariamente de objetos diferentes. Este não é o caso, poderíamos dizer, de discursos distintos e conflitantes sobre o mundo, mas do próprio conflito entre mundos distintos, sem a existência de um *supermundo* que submetta ambos os mundos a

um critério comum de julgamento, que seja capaz de decidir quais dos mundos esteja certo, afinal. Não há plano comum entre a concepção do trabalhador e aquela de seu chefe, uma não é comensurável à outra, e não há maneira de definir qual delas está fundamentalmente correta. Segundo Lyotard, essa inabilidade de provar a correção de um dos idiomas sobre outro é um traço caracterizante do diferendo (Lyotard, 1988, p. 10).

A tese de Lyotard está sustentada sobre sua concepção própria da linguagem. Diferentemente de Habermas, Lyotard entende que a linguagem não é algo que “usamos”, ou um instrumento do qual nos servimos. A linguagem está sempre-já aí. Ao mesmo tempo, não existe como tal – o que existem são jogos de linguagem.<sup>1</sup> Seu objeto de estudo, em decorrência disso, também não é a enunciação de um sujeito falante (um ato pragmático de fala), mas a frase (uma unidade linguística). A linguagem, para Lyotard, também não é um ambiente homogêneo. Há diferentes regimes de frases, diferentes gêneros, incomensuráveis entre si. O autor questiona o paradigma comunicativo da linguagem, que entende homogeneizante: o modelo habermasiano do consenso seria incapaz de lidar com a linguagem em sua infinidade de jogos, elegendo sem justificativa um regime específico, o discurso, em detrimento de vários outros. Por esse motivo, o modelo é problemático. Para Lyotard, a melhor imagem para representar a linguagem é a do arquipélago. Cada gênero de discurso seria uma ilha, e entre as ilhas nos caberia expedições de apresentação do conteúdo de uma a outra. A condução dessas expedições caberia a diversas faculdades, dentre as quais o entendimento seria apenas uma delas. Cabe à faculdade do entendimento – e aqui está sua crítica à tradição racionalista – apenas “assegurar a passagem entre [um território e outro]” (Lyotard, 1988, p. 131, nota “Kant 3”).

É por essa razão que Lyotard entende uma tentativa de derivar autoridade a partir do uso da linguagem como uma empreitada essencialmente infrutífera. A autoridade, segundo ele, não é “deduzível”. A tentativa de justificá-la, de qualquer forma que seja, resulta em falácias formais: círculo vicioso (tenho autoridade sobre X porque X me autorizou a tê-la), petição de princípio (a autorização autoriza a autoridade), regressão infinita (X é autorizado

---

<sup>1</sup> Lyotard baseia-se no conceito de Wittgenstein de “jogos de linguagem” para falar uma multiplicidade não-totalizante de regimes de frases, da linguagem considerada como atividade. Wittgenstein elucida o conceito no aforisma 23 das *Investigações Filosóficas*: “Mas quantos tipos de sentenças existem? Digamos, asserção, questão e comando? – Há *inúmeros* tipos: inúmeros tipos diferentes de uso do que chamo de ‘símbolos’, ‘palavras’, ‘sentenças’. E essa multiplicidade não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem [*language-games*], como podemos chamá-los, passam a existir, e outros se tornam obsoletos e são esquecidos. [...] Aqui o termo ‘*jogos de linguagem*’ serve para dar prominência ao fato de que o *falar* da linguagem é parte de uma atividade, ou de uma forma de vida”. (Wittgenstein, 1968, §23).

por Y, que é autorizado por Z...) e o “paradoxo dos idioletos” (Deus, a Vida etc. me designaram como portador de autoridade, porém sou a única testemunha dessa revelação) (Lyotard, 1988, p. 142).

A questão da autoridade tem lugar na frase normativa. A norma é o que transforma uma prescrição em uma lei. ‘Você deve executar tal e tal ação’ formula a prescrição. O normativo acrescenta: ‘É uma norma ordenada por x ou y’. Ele põe a frase prescritiva entre aspas. Poderia ser perguntado de onde vem a autoridade de x e y. Ela vem dessa frase, que os situa no lugar do emissor [*addressor*] no universo que autoriza a prescrição. O referente para esse universo é a frase prescritiva, que, entende-se, é autorizada por esse próprio fato. [...] Em sua forma, o normativo implica a citação de um prescritivo. Este prescritivo é autonomizado. O normativo é uma frase sobre uma frase, uma metalinguagem, mas não descritiva (Lyotard, 1988, p. 142-143).

Lyotard é crítico ao paradigma comunicativo de Habermas e à atribuição da função do discurso como a de busca e produção de consenso. Habermas define discurso como uma forma de ação comunicativa pós-convencional em que participantes necessariamente pressupõem em princípio a possibilidade de um consenso racional e universal a respeito de uma reivindicação de validade hipotética (Cooke, 1993, p. 25). Este conceito nuclear, como vimos no capítulo anterior, é parcialmente questionado por Mouffe, que argumenta que no âmbito político o consenso é fundamentalmente ilusório, que mascara um conflito discursivo mais profundo. O âmbito de Mouffe ainda é, porém, o discurso. O político, para ela, é um ambiente essencialmente discursivo. O problema de Lyotard, por outro lado, envolve uma crítica ao consenso através da crítica ao próprio discurso como meio próprio de resolução de conflitos, e opera uma “desconstrução da estrutura comunicativa” como tal. É claro que há dissenso entre discursos distintos sobre um mesmo objeto, mas há também conflito entre o discurso e outros regimes de frases não discursivas.

Em *A Condição Pós-Moderna*, Lyotard afirma diretamente que o princípio do consenso como critério de validação é insuficiente, pois reside sobre uma narrativa (*récit*) que se tornou obsoleta e contestável. Para Lyotard, a ideia elaborada e defendida por Habermas de um acordo entre homens como inteligências crescentes e vontades livres, condicionado pela prática do diálogo entre argumentos, reside também sobre o ideal de emancipação. Supor que os locutores possam e devam entrar em acordo é dizer que a finalidade do diálogo é o consenso – é isso que contesta Lyotard, argumentando que o consenso não é um fim, mas um estado local em relação à heteromorfia dos jogos de linguagem (Pagès, 2011, p. 312).

Para Lyotard, não há como a legitimidade ou validade ser oriunda do consenso. O consenso causa violência à multiplicidade de jogos de linguagem, ao esperar que todas as



posições confluem em uma única, em detrimento de todas as outras. A legitimidade, diz Lyotard, vem antes de uma situação de dissentimento, onde as múltiplas manifestações linguísticas particulares têm a possibilidade de se manifestar. O problema da linguagem, *contra* Habermas, não é o do consenso, mas o da incomensurabilidade entre frases. O regime discursivo é apenas um dos modelos possíveis: “o discurso, com efeito, tem como protagonista as frases articuladas, com um locutor, um destinatário, uma mensagem etc. O modelo argumentativo, discursivo, que é o de Habermas [...], faria com que todas as outras frases fossem reconduzidas a esse único modelo” (Pagès, 2011, p. 311).

A ideia de que o discurso seria um *metamodelo* de engajamento linguístico, aquele capaz de servir como fonte de autorização da normatividade social, não teria, portanto, justificativa. O discurso pretenderia regular todos os enunciados, mas não tem essa capacidade, já que está preso a um regime específico do uso da linguagem, incomensurável com outros diversos regimes possíveis. A ideia de um debate aberto mediante razões, que pressupõe uma ideia de comunicação como intercâmbio de informações, não daria conta, por esse motivo, da multiplicidade de formas de frases e gêneros – denotativo, prescritivo, avaliativo, performativo etc.

A crítica de Lyotard não chega a invalidar o Princípio de Universalização (U) de Habermas. Como vimos no capítulo 1, (U) estabelece a necessidade de universalização de regras morais, de modo a se evitar uma aplicação monológica de regras de ação. O que estabelece a *forma discursiva* como a apropriada para o procedimento, porém, é o Princípio (D). A crítica de Lyotard se mostra mais agressiva, portanto, contra (D), à medida que aponta a parcialidade da eleição do discurso como regime próprio e único da interação linguística capaz de tomar parte na fundamentação de normas de ação.

Em razão da derrocada do discurso como regime privilegiado, Lyotard também ataca um dos pontos centrais da teoria habermasiana: a possibilidade de que um participante em um procedimento deliberativo tenha acesso às capacidades interpretativas de outro participante. Ou seja, que seja capaz de saber que aquilo que está sendo dito por alguém e compreendido de determinada forma por ele também esteja sendo compreendido da mesma forma por outro. Lyotard sugere que não há forma de sabê-lo. A comunicação é eivada desta característica de intraduzibilidade radical. No fim das contas, não tenho como saber se aquilo que digo está sendo entendido pelo meu interlocutor da mesma forma que o entendo. E se aceitarmos esse argumento, a ideia de um procedimento deliberativo que se baseia em colocar-se na posição de outrem para avaliar as possíveis consequências para eles da aplicação de uma norma hipotética não é viável, pois a linguagem impede essa possibilidade. O “*ideal role-taking*”

habermasiano cai por terra. Em consequência disso, as relações sociais deveriam ser pensadas não através de um critério ilusório de consenso (porque impossível), mas de um critério agonístico de linguagem. Não é preciso apenas uma teoria da comunicação, mas uma teoria dos jogos de linguagem “como uma agonística” (Lyotard, 1984, p. 10).

A crítica epistemológica levantada por Lyotard a Habermas, em suma, é a de que é impossível acessar os meios interpretativos de outro sujeito em engajamento discursivo. Quando um sujeito pensa que o faz, está apenas pressupondo que o outro está entendendo o mesmo que ele, que estão, digamos, falando a mesma língua, mas não tem condições de assegurar-se disso. Um dos constrangimentos argumentativos de Habermas, ou de qualquer teoria da racionalidade comunicativa, é o de provar que a racionalidade é universal, ou seja, que seu acesso é garantido de forma ampla. O argumento procedimentalista é de que, na medida em que existem critérios de racionalidade implícitos na linguagem, temos condições de distinguir um consenso verdadeiro (aquele de acordo com a racionalidade linguística) de um falso, e, portanto, poderemos distinguir razão de coerção, validade de força (Villa, 1992, p. 716). Lyotard, por outro lado, argumenta que ideia de discurso não pode ser sustentada como critério metaprescritivo de validade independente de contexto – isto é, como regra que define universalmente como devem ser os movimentos de jogos de linguagem para que sejam admissíveis, neste caso, para fins normativos. Isso porque os jogos de linguagem são essencialmente incomensuráveis entre si. Habermas concebe o problema da legitimidade como o da busca pelo consenso universal e, por esse motivo, pressuporia erroneamente que fosse “possível para todos os falantes chegar a um acordo sobre quais regras ou metaprescrições são universalmente válidas para jogos de linguagem” (Lyotard, 1984, p. 47). Ao fazer isso, Habermas estaria violentando a heterogenia de jogos de linguagem:

A ideia de que um gênero supremo envolvendo tudo que está em jogo poderia fornecer uma resposta suprema às perguntas-chave dos vários gêneros colapsa sobre a aporia de Russell. Ou este gênero é parte do conjunto de gêneros, o que faz dele apenas um entre outros, e portanto sua resposta não é suprema. Ou então ele não é parte do conjunto de gêneros, e portanto não envolve a si mesmo [e sua resposta, por consequência, também não é suprema]. O gênero especulativo tem essa pretensão. [...] O princípio da vitória absoluta de um gênero sobre outro não faz sentido (Lyotard, 1988, p. 82).

Uma teoria dos jogos de linguagem *como uma agonística*, como proposta por Lyotard, nos remete, novamente, ao projeto de Mouffe de orientação da normatividade social a partir do conflito, a teoria agonística da democracia. Lyotard, porém, aponta para um âmbito ainda mais amplo do que o do político. Enquanto Mouffe fala em uma construção *política* (portanto,

conceitualmente falando, discursiva) de um *demos* capaz de dar conta do conflito inerente às relações humanas, Lyotard aponta para um âmbito que é, também, conflituoso, de disputa, mas que está ainda fora do discurso. Um âmbito em que o discurso é um entre vários regimes possíveis. Não está mais em jogo a disputa sobre modelos institucionais (da política), nem sobre formas discursivas de ordenação simbólica do âmbito conflituoso de interação humana (o político), mas uma disputa mais ampla, que abarca todas as anteriores, sobre a possibilidade de manifestação de algo, de concepção do mundo. E para Lyotard, esse âmbito é linguístico. A interação é entre frases, que se ligam umas às outras e formam regimes; que em sua interação formam gêneros. Todas essas unidades são, no fim das contas, incomensuráveis umas com as outras. Cada uma representa um mundo à parte. Não há filosofia possível (política ou qualquer outra) que não leve em conta essa natureza da linguagem. E o papel da filosofia (também da literatura e da política) é testemunhar tais diferendos e encontrar idiomas em que possam ser expressos sem que sejam dissolvidos por um regime hegemônico único.

Em suma, Lyotard mostra que tratar a deliberação mediante razões como meio e o consenso como fim significa cristalizar um único regime de frases como apto a um procedimento de formação ou justificação normativa. E há pelo menos dois problemas com isso. O primeiro é o de que a opção por privilegiar um gênero ou regime de frases em detrimento de outros excluiria, de pronto, a possibilidade de identificarmos potencial normativo presente em regimes e gêneros que não se prestariam, à primeira vista, à deliberação mediante razões – poderíamos pensar, por exemplo, em interjeições, piadas, comentários sarcásticos, gestos corporais; todos esses potencialmente capazes de demonstrar, embora de forma não necessariamente racional, propositiva, e muitas vezes nem discursiva, críticas a estados de ação, a expectativas de comportamento e, de certa forma, demandas normativas (ver, por exemplo Goffman, 1956 e Butler, 1997).

O argumento de Lyotard nos sensibiliza a admitir, até mesmo por um critério de “justiça linguística” – isto é, de consideração equitativa de diferentes regimes de frases –, que demandas normativas possam vir na forma de regimes não discursivos. Utilizando a distinção tipológica de demandas que adotamos no fim do capítulo 2, entre (a) solicitações, (b) reivindicações *a* instituições e (c) reivindicações *contra* a ordem institucional, podemos dizer que o âmbito que Lyotard discute é próprio do terceiro tipo de demanda, *contra* a ordem institucional, por um motivo que ficará claro no próximo item do capítulo. A reivindicação, aqui, por não ser necessariamente discursiva, pode tomar a forma de dissenso até mesmo não-predicativo – isto é, um tipo de reivindicação que, por não ser articulada racionalmente na

forma de discurso, pode pôr-se enquanto “negação abstrata”. Um mero “não”, dessa forma, pode servir como veículo do dissenso, apresentando uma forma de demanda normativa.

O segundo problema para o qual Lyotard chama atenção é o de que a limitação de escopo da deliberação mediante razões pressupõe um tipo muito específico de sujeitos participantes. Os agentes engajados em deliberação devem discutir orientados por critérios racionais. Com isso, pressupõe-se que esteja superada a discussão sobre a natureza e o escopo do regime deliberativo do uso da linguagem, sobre quais são os critérios de razão capazes de orientar a discussão. A concordância sobre esses pontos (explícita ou não) limita de antemão o procedimento a um grupo de agentes que compartilham de uma mesma concepção de mundo, um mesmo senso de história, de política, de instituições. O desacordo permitido pelo procedimento pressuporia, por fim, que todos os *diferendos* culturais já estivessem resolvidos. Só poderia haver desacordo entre aqueles que já estivessem muito próximos de um acordo (Déotte, 2004, p. 89). O caminho adequado seria o oposto: reconhecer que a hegemonia de determinados gêneros é também histórica e aberta a disputa:

A Revolução Industrial concedeu o privilégio de julgar ao gênero técnico, cuja aposta era na maximização do desempenho, isto é, em obter a melhor relação de entrada e saída [*input/output*] no dispositivo [*arraisonnement*], como Heidegger diria, do referente, seja qual for ele (o social incluso) pela vontade (ou prazer) do *self*. Há, portanto, hegemonia de gêneros, que são como figuras da política. Elas lutam por modos de ligação [entre frases] (Lyotard, 1984, p. 141).

Lyotard nos mostra, em *O Diferendo*, que existe um âmbito social de disputa que se situa ainda fora do âmbito do que temos chamado de político. Ao observarmos a dinâmica desse âmbito (ou dessa *questão*, se preferirmos), somos levados a uma compreensão expandida das formas que o dissenso pode assumir: não necessariamente uma solicitação *em* uma instituição, nem uma reivindicação *a* uma instituição, mas manifestações *contra* a própria ordem institucional que abrange as dinâmicas anteriores.

Esse território extra-político, segundo nossa definição até aqui, será tema mais detido de Rancière, em sua discussão sobre o dissenso e os aspectos estéticos da política. Para Rancière, esse âmbito proto-político é, na verdade, o âmbito próprio da política. A disputa política própria é aquela sobre a capacidade de ser e agir politicamente.

#### 4.2 DISPUTAS ESTÉTICAS SOBRE A POLITICIDADE

Jacques Rancière, assim como Lyotard, está interessado na articulação entre política e estética. Seu livro *Dissensus*, tradução do francês *mésentente*, tem como subtítulo “Sobre

política e estética”. A escolha pela tradução do francês *mésentente* para o inglês *dissensus* é justificada por Rancière em *La méthode de l'égalité*, entrevista publicada em livro. Nesta obra, Rancière explica que *mésentente* está no campo semântico de *entendre* (perceber, entender, concordar), o que representa a dimensão “sensível e conflituosa da comunidade política”. Como essa conotação é perdida na tradução para outras línguas (talvez menos no português *desentendimento* do que no inglês *disagreement*), a escolha foi por substituir o termo por *dissensus*, no português *dissenso* – uma palavra latinada que não é originária do latim, e que portanto adquire um significado funcional. Segundo Devin Shaw, *dissenso*

dá nome ao que a política e a estética compartilham no que se diz respeito a desafiar, interromper e transformar relações entre discursos, práticas e afetos. A ‘definição funcional’ salienta mais uma dimensão crucial do uso de *dissenso* por Rancière: que as práticas de desacordo político e igualdade estética não podem ser definidas de antemão, o que significa que os momentos de dissenso abrem a possibilidade de uma emancipação social, estética e política imprevista (Shaw, 2017, p. 10).

O principal alvo de crítica de Rancière é a democracia consensualista e os elementos teóricos que ela pressupõe e propõe. O que a democracia do consenso defenderia é “que a experiência da ordem social é comum e não-litigiosa. Uma visão consensual da política sempre envolve uma tentativa de definir as precondições que determinam a escolha política como objetivas e unívocas” (Rancière, 2010, p. 5). O dissenso é a marca que mostra o caráter ilusório dessa escolha consensual, segundo Rancière. É o veículo próprio da disputa política. O verdadeiro momento político, aqui, é semelhante àquele do diferendo – um âmbito social fora do campo discursivo da política – o momento da reivindicação daquilo ou daqueles que não podem acessar os meios discursivos tradicionalmente aceitos como políticos – aqueles que dissentem, e por isso não são reconhecidos como capazes de agir politicamente. A disputa política por excelência é a disputa pela capacidade de falar, ou, em outras palavras, pela capacidade de se inserir e agir no político, de propor demandas e reivindicações normativas.

O dissenso de Rancière e o diferendo de Lyotard estão próximos, mas não se confundem. Uma situação de dissenso compreende a existência de pelo menos dois sujeitos (falantes) que usam as mesmas palavras, mas com sentidos distintos, ou que com as mesmas palavras buscam designar referentes distintos. O dissenso mais radical, porém, acontece quando um dos sujeitos da interação não é capaz de entender aquilo que é emitido pelo segundo como uma linguagem articulada, um discurso, um *logos* organizado pela linguagem, e identifica no parceiro de interação apenas um *ruído*, uma voz inarticulada, que Rancière chama, a partir de Aristóteles, de *phôné*. “Essa voz, que, segundo Aristóteles, os humanos têm em comum com os animais, só pode expressar sensações, prazer ou dor, na forma de um grito

[cry], contentamento ou ódio, e de aplausos ou vaias no caso de um grupo. Se algumas pessoas não conseguem considerar outras como falantes, é simplesmente porque não as veem, porque não têm a mesma parte política na divisão do sensível” (Déotte, 2004, p. 79). O que Rancière está dizendo é que há demandas que não são nem computadas, entendidas como demandas, pois a forma que assumem não é a de articulação racional em discurso. Como não são esperadas, não são entendidas, ou então são recebidas como mero ruído ou barulho inarticulado. A especificidade do dissenso, diz Rancière, é apontar para esse momento “anterior” ao discurso. O dissenso tem o papel de demonstrar um “mundo possível” em que seja concedido à *phôné* o reconhecimento de sua politicidade, sua capacidade de também propor, receber ou se relacionar com demandas e reivindicações de normatividade.

Esse é o motivo pelo qual o modelo comunicativo do político seria essencialmente problemático: ao eleger como *locus* da legitimidade normativa aquele de sujeitos em interação discursiva, o modelo pressupõe a existência de participantes já constituídos como sujeitos capazes de discursividade, ou seja, capazes de externar demandas e reivindicações normativas em forma de discurso. Segundo Rancière, este já é um passo muito avançado – é necessário tematizar, antes, como essa discursividade é concedida e disputada. Se partirmos de sujeitos já constituídos política e discursivamente, não conseguimos de dar conta das disputas que envolvem a própria capacidade de emissão de discursos políticos.

Habermas não explica como os que não contam ganharão acesso ao fórum público onde o debate acontece, como conflitos além da litigância provável podem aparecer, como o improvável pode acontecer – o improvável sendo portanto uma forma de aparecer capaz de produzir um evento. Para Rancière, se há pessoas invisíveis, anônimas e marginalizadas [*disenfranchised*], é porque elas não participam da vida pública (política) da cidade (os mecanismos para dividir partes legítimas, a polícia etc.); é porque, embora elas tenham um lugar reconhecido na sociedade, isto é, um lugar visto como útil, e são identificadas como tal pela sociologia hoje, elas mesmo assim são excluídas da legitimidade de falarem por si (Déotte, 2004, p. 80).

O campo discursivo limita a participação àqueles considerados capazes de discursividade. A capacidade de realizar demandas e reivindicações normativas está condicionada à emissão de um discurso. De forma semelhante a Lyotard, Rancière se questiona: como saber que aquilo que alguém está falando é um discurso?

Como ter certeza de que o animal humano fazendo um barulho na sua frente está de fato articulando um discurso, e não apenas expressando um estado de ser? Se há alguém que você não quer reconhecer como ser político, você começa por não vê-lo como portador dos sinais de politicidade, por não entender o que ele diz, por não ouvir o que sai de sua boca como discurso (Rancière, 2010, p. 38).

Para compreender a crítica de Rancière, é importante ter em mente sua definição própria da “política”. Rancière opera com dois conceitos centrais e opostos, o da política e o da “polícia”. Os âmbitos que chamamos, com Fraser, de “política” e, com Mouffe, de “o político”, de interação entre demandas e discursos de grupos, são identificados por Rancière como o âmbito da polícia. Como exprime nas teses 7 e 8 do capítulo *Dez teses sobre política*, a polícia compreende os âmbitos de formação de instituições ou de coordenação da ação humana no mundo. É o âmbito da “contagem das partes”.<sup>2</sup> Um âmbito em que as posições sociais já estão, de certa forma, dadas; em que a disputa está encerrada e “foraclusa”. Aquilo que Rancière chama de política, por outro lado, está fora desse mundo já partido (*partagé*): o conflito político não é entre grupos com diferentes interesses. A política “forma uma oposição entre lógicas que contam as parcelas e partes [*parties and parts*] da comunidade de formas diferentes” (Rancière, 2010, p. 35). A política, além de envolver o âmbito da polícia, também dá conta de recepcionar aqueles que não têm parte no âmbito “policial” discursivo, mostra que há um âmbito de conflito e oposição, do que o autor chama de dissenso, ainda fora do que até aqui chamamos de política e político

O problema de Rancière é o da constituição de um sujeito capaz de agir no campo do que chamamos até aqui de político – em outras palavras, o processo pelo qual um ruído passa a ser entendido como discurso, ou um ato de fala, se quisermos, passa a ser entendido como demanda normativa. Habermas estaria pressupondo muita coisa quando fala em um procedimento através do qual uma norma hipotética é posta em jogo para que sujeitos em interação comunicativa a escrutinizem com a apresentação de discursos e contradiscursos. Contra Habermas, Rancière defende que o discurso político próprio “antes de tudo, implica uma disputa sobre a própria qualidade daqueles que falam” (Rancière, 2010, p. 9). Habermas não tematizaria essa disputa pela capacidade política e discursiva – que Rancière chama de *politicidade*, a capacidade de ser e agir politicamente – e por isso restringiria a interação política normativamente relevante apenas à de tipo discursivo. Neste ponto é importante a figura do agitador político – aquele que contrapõe à esfera pública uma questão nova, que reivindica a ela o *status* de questão, e a si o *status* de sujeito. Como exemplifica Déotte:

Os agitadores inventam a si mesmos ao trazerem ao fórum público um objeto de litígio do qual não se ouvira falar – por exemplo, que relações de trabalho não são privadas, ligando um proprietário e um locatário, mas públicas e, portanto, sujeitas à

---

<sup>2</sup> Há um jogo com a palavra grega *damos*, que talvez tenha dado origem ao *demos* de democracia. *Damos* originalmente designaria aqueles que não possuem terras, ou, nos termos de Rancière, não seriam “partes” na divisão/partição (*partage*) do sensível, o âmbito da política e da estética.

lei – daí o reconhecimento do direito à greve, por exemplo. Feministas trouxeram a mulher para fora do círculo familiar de invisibilidade em que foram tanto colocadas quanto legitimadas pela ordem social [...] (Déotte, 2004, p. 85-86).

Essa disputa pela capacidade de emissão de discursos políticos, ou pela politicidade, para Rancière, é uma disputa estética. O processo do que poderíamos chamar de “politização” de sujeitos não acontece com sujeitos previamente constituídos. Pelo contrário, sua politização é simultânea à sua “subjetivação”. Ao entrarem na esfera de interação entre discursos normativos, são reconhecidos como sujeitos (políticos) e por isso adquirem sua subjetividade (política). Esse movimento é simultâneo, e consiste na inscrição de uma manifestação no registro do *logos* articulado. Quando um sujeito disputa sua politicidade, está essencialmente levantando uma demanda contra a ordem institucional. A demanda, por esse motivo, é conflituosa. É uma espécie de demanda por reconhecimento: uma demanda contra a ordem institucional, para que ela reconheça o demandante como sujeito. E é estética, não moral, nem discursiva, porque diz respeito à própria capacidade de reconhecer discursos. Está localizada em um âmbito, como já vimos, anterior ao discurso.

A disputa a qual Rancière se refere é estética porque diz respeito à apresentação ou reivindicação de novos mundos, novos territórios, novas possibilidades de conceituação, enfim, novas sensibilidades – *aisthesis* (Déotte, 2004, p. 85). Esse é um dos motivos que levam Rancière a entender que há uma proximidade entre política e estética. A disputa política é dada em território estético, no que toca à sensibilidade, as paixões etc. Neste aspecto, há uma convergência com Mouffe, que também atribui ao âmbito político uma característica antilógica, ou antirracionalista. Rancière nos mostra que há disputas ocorrendo no âmbito que escapa ao discurso. Com isso, nos colocar o desafio de descobrir ferramentas que deem conta de explorar potencial normativo inscrito em práticas não-comunicativas, não-discursivas e mesmo irracionais.

Com as ferramentas teóricas e filosóficas que nos propiciam Lyotard e Rancière, somos capazes de perceber que o próprio âmbito de interação social entre discursos e reivindicações normativas está situado em um campo de batalha em que está em jogo também a forma de emissão desses discursos e reivindicações. O dissenso, aqui, é o que joga luz sobre a precariedade do sujeito político, no sentido de que sua constituição sustenta-se essencialmente sobre uma competição pela capacidade de emissão de discursos. Neste ponto, retomamos a crítica de Stahl (2013): Habermas limita seu escopo ao discurso como forma própria de interação comunicativa capaz de normatividade. Ao fazê-lo, exclui de pronto toda e qualquer outra manifestação em que há potencial capacidade normativa, ou veiculação de



algum tipo de demanda. Lyotard e Rancière nos mostram que essa capacidade normativa extradiscursiva não é apenas potencial, mas efetiva: está inscrita no próprio uso da linguagem e nas práticas políticas.

Atentar para o papel do dissenso, aqui, demonstra, além da necessidade de incorporação de um momento “protopolítico” na discussão sobre a subjetividade política em uma teoria reconstrutiva da normatividade social, também a necessidade de encontrarmos ferramentas teóricas para considerar essas demandas e reivindicações não-discursivas em um projeto normativo crítico. O desafio posto, dessa forma, é de uma filosofia política normativa que seja capaz de dar conta do potencial normativo inscrito em práticas não apenas discursivas, mas também linguísticas, performativas, ou quaisquer outras que se provarem capazes de demandar e reivindicar.

## CONCLUSÃO

O trabalho feito aqui, uma pequena parte de um projeto contínuo de pesquisa sobre os fundamentos da normatividade social, resultou principalmente na distinção entre três âmbitos teóricos – a política, o político e a disputa pela politicidade. Essa distinção deve um fim duplo: de um lado, como distinção analítica, buscou servir para aprimorar o debate sobre o tema em um projeto de fundamentação da normatividade social, auxiliando a identificar do que falamos quando falamos de dissenso. Naturalmente, na experiência política prática, esses três âmbitos de ação se mesclam e se envolvem. Não é sempre possível distinguir se uma manifestação política apresenta demandas intra-institucionais, contra aspectos específicos de uma configuração da política, ou se insurge-se contra a ordem discursiva de representação da vontade, por exemplo. Muitas vezes todos os âmbitos estão em operação ao mesmo tempo. No entanto, como tentei mostrar, as questões que estão em jogo em cada um desses âmbitos são diferentes. A distinção, portanto, pode ajudar a sanar possíveis confusões conceituais.

O segundo fim possível da distinção, embora secundário, é de servir de orientação para questões de estratégia política. Um conhecimento maior dos âmbitos diferentes que estão em jogo nas dinâmicas de interação social que dizem respeito à normatividade social, de forma geral, pode contribuir para a uma formatação mais efetiva de demandas e reivindicações políticas com fins críticos. Os movimentos ensaiados aqui, de extrapolação de um âmbito de discussão sobre a normatividade social para outro mais amplo, podem servir para mostrar que o campo de intervenção política é vasto – mais do que talvez os grupos que se envolvem na interação estejam cientes e certamente mais do que reconhece parte da teoria e da filosofia política contemporânea – e abrangem desde questões mais óbvias sobre modelos institucionais até o próprio *status* da linguagem e do uso de manifestações simbólicas.

No capítulo 1, *Fundamentos*, foram apresentados os elementos basilares da compreensão que investigamos no decorrer do trabalho, que resumem-se aos conceitos de discurso, consenso e de esfera pública na obra de Habermas. Ao fim do capítulo, deduzimos uma formulação concisa de um modelo comunicativo de fundamentação da normatividade social, resumida em três elementos: (a) pessoas privadas reunidas em um público/afetadas pela observância geral da aplicação de uma norma hipotética (b) chegam a um acordo/consenso (c) por meio de discursos. Os elementos foram isolados a fim de serem discutidos separadamente em cada um dos capítulos subsequentes.

No capítulo 2, *Política*, foi apresentada a crítica de Nancy Fraser ao consenso habermasiano, situando-o em um âmbito de discussão sobre teorias da justiça, em que se

problematizam questões sobre o modelo da esfera pública mais adequado para uma teoria crítica da justiça. Alguns pontos principais podem ser depreendidos da discussão. O primeiro é sobre a impossibilidade de se extirpar a particularidade subjetiva em prol de uma universalidade neutra numa esfera pública. A defesa de uma universalidade avessa à particularidade, como demonstrou Fraser, tem com consequência o mascaramento das desigualdades inerentes à esfera pública – marcadores sociais, como vimos, são condicionantes da recepção de discursos. Grupos sociais têm seus discursos apresentados e recebidos de formas diversas a depender de seu tipo, do formato de seus discursos e dos marcadores que carregam. A alternativa possível é de, em vez de “enclausurar” (*bracket*) determinações particulares, tematizá-las explicitamente, de modo a enfrentá-las comunicativamente através dos próprios instrumentos da esfera pública.

A ideia de esferas públicas em disputa em oposição a uma esfera pública uma também foi objeto de inquirição. A defesa de uma esfera pública única opera, de forma semelhante, uma ofuscação de relações sociais de subjugação e dominação. Ao vetar conceitualmente a possibilidade de que a própria estrutura da esfera pública estivesse em disputa, Habermas não teria dado conta da crítica levantada por Fraser: em sociedades estratificadas, uma esfera pública una acaba por “engolir” e dissolver modelos institucionais alternativos e reivindicações normativas críticas. Da mesma forma, limitar o conteúdo discursivo de demandas a assuntos de ordem pública, ou comum, é um movimento que desconsidera que a própria definição e escopo do que se considera “público” está sujeita às dinâmicas da esfera pública. Isto é, qualquer tentativa de definição estanque de “público” seria, na melhor das hipóteses, a cristalização de um momento histórico muito específico e, na pior, a defesa cega de uma definição de público ultrapassada. Contra uma limitação apriorística dos assuntos passíveis de discussão na esfera pública, defende-se a manutenção de uma definição “aberta” do próprio público, compreendendo-o como submetido às dinâmicas da própria instituição a qual é afim.

No capítulo 3, *O Político*, nos concentramos sobre uma crítica ao modelo consensualista da normatividade social a partir do realismo político de Chantal Mouffe, por sua vez informado por uma apreensão crítica da teoria política schmittiana. O escopo do capítulo foi o de um âmbito predominantemente discursivo, mas não institucional, da interação humana comum no mundo, o que nos permitiu abordar questões sobre a manifestação discursiva do dissenso no âmbito político. Os principais pontos abordados foram os seguintes. Primeiro, o dissenso é elemento intrínseco ao político, e dele não pode ser extirpado. A partir de quando o dissenso, ou o conflito, é entendido como um momento a ser

superado, como seria o caso com o modelo deliberativo de normatividade social, em oposição a um momento *constitutivo* do político, as opiniões dissidentes, que sempre existirão em qualquer processo de interação política, acabam sendo suprimidas ou diminuídas.

Parcialmente decorrente do ponto anterior é uma noção de que o político envolve alguns imperativos, como o da convivência humana comum, de um lado, e a necessidade de formação de um *demos*, em oposição a um “outro”, de outro. Ao contrário das propostas que buscam resolver esse problema por via *moral* ou *ética*, é feita uma oposta pela abordagem do problema de forma *política*. O *demos* da democracia deve ser constituído politicamente – não a despeito de um pluralismo de opiniões e visões de mundo, mas através dele. O papel normativo do dissenso, aqui, é de garantir a própria existência do político contra qualquer fechamento teórico apriorístico. O risco de não se operar dessa forma é conceber uma objetividade social incapaz de lidar a contento com o aspecto essencialmente conflituoso da vida humana em comum.

Habermas apresenta problemas ao conceber o fulcro da normatividade social como a capacidade de atingir-se consenso em contextos de formação de vontade democrática. Uma teoria que determina que o espaço próprio de justificação de regras de ação é uma instituição política – a esfera pública – deve dar conta de todos os tipos de práticas que estão em jogo nesta instituição, ou de pelo menos aqueles relevantes para a formação da normatividade social. Uma filosofia política, em suma, deve ser política. Isso passa por uma necessária mudança metodológica, de uma justificação moral para uma justificação política. Ao deduzir transcendentemente a busca pelo consenso em contextos políticos a partir do uso prático da língua (justificação moral), corre-se o risco de se desconsiderar o papel do consenso (e, como vimos, do dissenso, como elemento político): a busca ou não pelo consenso é, antes de tudo, uma escolha – mais ou menos constrangida, a depender do contexto – feita por sujeitos e grupos políticos na apresentação de suas demandas e reivindicações ou respostas a demandas e reivindicações na esfera pública.

Isso não significa, de forma alguma, que o consenso deve ser abandonado como fundamento da normatividade social – e as hipóteses defendidas nesse trabalho não necessariamente *negam* o potencial normativo do consenso. Significa, porém, que a capacidade do consenso de justificar normas de ação deve ser verificada prática e contextualmente, não teórica e transcendentemente. Quando passamos a proceder dessa forma, identificamos que o consenso não é o único fundamento possível da normatividade social, e deve ser considerado, ao menos, com outro fundamento possível: o dissenso. Uma vez deslocado o núcleo de justificação, da capacidade de universalização para o conteúdo

efetivo das práticas de interação na esfera pública, ou seja, de uma justificação moral para uma justificação política, podemos identificar o dissenso como fundamento possível de justificação de normas de ação.

No capítulo 4, *Politicidade*, foram abordadas críticas ao modelo consensualista apresentadas por Jean-François Lyotard e Jacques Rancière, nomes do pós-estruturalismo francês preocupados, de forma geral, com a interação entre política e estética. O objetivo do capítulo foi de exploração de âmbitos de disputa “protopolítica” que se situam ainda fora do que até então chamamos de *o político*. Com Lyotard, que se ancora em uma concepção wittgensteiniana de linguagem, foi explorado o conceito de *diferendo* linguístico: uma disputa no âmbito da linguagem que se dá entre regimes distintos de frases, e em relação aos quais não há comensurabilidade possível. Com a exploração de um âmbito de disputa extra- ou pré-discursivo, atentamos para o fato de que a própria eleição do discurso como meio próprio para a veiculação de demandas e reivindicações normativas é objeto de disputa.

Com Rancière, que se detém diretamente sobre esse âmbito de disputa pré-discursiva, que vimos se tratar de um âmbito estético, observamos de forma mais próxima o papel do dissenso em demonstrar a parcialidade da eleição de um regime discursivo e consensual como o único apropriado à discussão de questões sobre a normatividade social. Rancière, ao questionar Habermas quanto ao seu “ponto de partida” – sujeitos já discursivamente constituídos, sem tematização da aquisição ou do reconhecimento dessa capacidade política discursiva – abre espaço para pensarmos a possibilidade de tematização de demandas e reivindicações ainda fora do âmbito discursivo. Aqui é onde o trabalho se encerra, e com o material teórico que temos até aqui, é possível traçar os caminhos futuros do projeto.

Ao limitar seu escopo epistemológico ao discurso, a abordagem racionalista de Habermas, no que diz respeito à identificação de uma normatividade social, é incapaz compreender o campo político como ambiente eminentemente não racional, em que o comportamento não discursivo, a manifestação simbólica, as escolhas estéticas, o ritual, possuem papel central. Essa concepção, que é clara em Habermas, aparece um tanto mitigada em seu “herdeiro” frankfurtiano Axel Honneth. Ambos compartilham da ideia de que a crítica social deve ser imanente, fincando seus fundamentos no próprio objeto de escrutínio. Honneth, porém, critica a incapacidade das gerações anteriores de Frankfurt de darem conta dos potenciais normativos presentes, ao mesmo tempo, fora das relações econômicas e fora do âmbito do discurso racional. Embora, em sua obra, mencione que muitas vezes podemos identificar que concepções normativas se manifestam antes como *aisthesis*, no âmbito artístico e literário, e só depois como *logos*, na forma discursos articulados, não chega a

desenvolver ferramentas conceituais para uma apreensão devida desses potenciais normativos em práticas não discursivas. É neste espaço que pretendo trabalhar.

Entre todos os âmbitos possíveis fora da economia, da razão e do discurso, me concentro naquilo que chamo de *performance*, ou *prática performativa*: o aspecto das interações na esfera pública que dizem respeito à *forma* como discursos são apresentados: os elementos ritualísticos e simbólicos que essas apresentações envolvem, os constrangimentos institucionais e sociais que a produzem, os elementos estéticos que a definem, e o impacto, aí sim, no *conteúdo* discursivo que elas causam. Penso que práticas performativas merecem investigação porque são capazes de normatividade. Possuem potencial crítico em relação a um determinado estado de coisas. São, nesse sentido, veículos de resistência, transformação e emancipação.

Ao aplicarmos a ideia de *performance* à manifestação política na esfera pública, creio termos ferramentas interessantes para começarmos a dar conta de seus aspectos não discursivos e de como eles afetam e interferem na formação de normas em diferentes ordens normativas. Se aceitarmos ser a esfera pública o campo próprio da ação política, precisamos entender quais mecanismos estão em jogo em sua operação. E quando falamos de esferas públicas reais, percebemos que a *forma* de apresentação de reivindicações é, como nos mostra principalmente Rancière, tanto ou mais importante quanto seu conteúdo. Quando um grupo político, por exemplo, prefere se organizar em forma de uma passeata em frente a um prédio público, em vez de, alternativamente, assinar uma petição pública e endereçá-la a um órgão estatal entendido competente para lidar com a demanda, há um mundo de coisas por trás dessa preferência: concepções de estratégia política, ideais de comunicabilidade, e, acima de tudo, propostas e expectativas de normalização. Desde o texto de uma carta aberta, passando pelos locais e espaços de organização, até as palavras escritas nos cartazes de um protesto, todos esses elementos revelam, às vezes mais do que o conteúdo discursivo, intenções e reivindicações normativas, sua forma de interação com reivindicações contrárias, e o substrato normativo no qual conflui essa interação em diversas esferas. Os próximos estágios do projeto devem dar conta de explicitar e teorizar esses elementos.

## REFERÊNCIAS

- ABIZADEH, A. In Defence of the Universalization Principle in Discourse Ethics. **The Philosophical Forum**, v. 36, n. 2, p. 193–211, 1 jun. 2005.
- ALVES, Í. S. **Direito como Reconhecimento em Hegel**. Monografia de Graduação—Porto Alegre: PUCRS, jun. 2015. Disponível em: <[https://www.academia.edu/13187974/Direito\\_como\\_Reconhecimento\\_em\\_Hegel](https://www.academia.edu/13187974/Direito_como_Reconhecimento_em_Hegel)>. Acesso em 15 jan. 2018.
- ALVES, Í. Esferas Públicas em Disputa: a crítica de Fraser a Habermas. In: ALVES, Í.; PIROLA, É. (Eds.). **XVI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. v. 3.
- ALVES, Í. Práticas performativas no escopo da crítica imanente. In: ALVES, Í.; PIROLA, É.; LARA, E. G. (Eds.). **XVII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017. v. 2.
- AUSTIN, J. L. **How To Do Things With Words**. New York: Oxford University Press, 1970.
- BENHABIB, S. **Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**. Cambridge: Polity Press, 1992.
- BENTHAM, J. **Taktik oder Theorie des Geschäftsganges in deliberierenden Volkstän­deversammlungen**. [s.l.], [s.d.]. *apud* HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Tradução Denilson Werle. São Paulo: Unesp, 2014, p. 258.
- BROWN, W. **Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution**. New York: Zone Books, 2015.
- BUTLER, J. **Excitable speech: a politics of the performative**. New York: Routledge, 1997.
- COOKE, M. Habermas and Consensus. **European Journal of Philosophy**, v. 1, n. 3, p. 247–267, 1 dez. 1993.
- CRENSHAW, K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. **Stanford Law Review**, v. 43, n. 6, p. 1241–1299, 1991.
- ELEY, G. Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century. In: CALHOUN, C. (Ed.). **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 289–339.
- ERGUL, A. **An interrogation of Habermas’ moral politics: evacuation of the political**. Dissertação de Mestrado—Ottawa: Carleton University, 2006.

FRASER, N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. **Social Text**, n. 25/26, p. 56–80, 1 jan. 1990.

FRASER, N.; NASH, K. (Eds.). **Transnationalizing the public sphere**. Cambridge: Polity, 2014.

GOFFMAN, E. **The Presentation of Self in Everyday Life**. Edinburgh: University of Edinburgh, 1956.

HABERMAS, J. **Moral Consciousness and Communicative Action**. Tradução Christian Lenhardt; Shierry W. Nichol森. Cambridge: MIT Press, 1990.

HABERMAS, J. **The Theory of Communicative Action**. Boston: Beacon Press, 2003. v. 2: Lifeworld and system: a critique of functionalist reason.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Tradução Denilson Werle. São Paulo: Unesp, 2014.

HANISCH, C. **The Personal Is Political**, 2006. Disponível em: <<http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

HEGEL, G. W. F. **Hegel's Philosophy of Right**. Tradução T. M. Knox. London: Oxford University Press, 1967.

JOHNSON, P. **Habermas: rescuing the public sphere**. London; New York: Routledge, 2006.

KANT, I. **Werke**. Band III - Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787). [s.l.], [s.d.]. Disponível em: <<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>>. Acesso em: 17 nov 2017. *apud* HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Tradução Denilson Werle. São Paulo: Unesp, 2014, p. 272–273.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, I. **What is Enlightenment**. Disponível em: <<http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/etscc/kant.html>>. Acesso em: 9 dez. 2017.

LACLAU, E. **The Rhetorical Foundations Of Society**. London: Verso, 2014.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. **Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics**. London: Verso, 2001.

LOCKE, J. **Two Treatises of Government**. 3. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LYOTARD, J.-F. **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.



- LYOTARD, J.-F. **The differend: phrases in dispute**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- MARKELL, P. Contesting Consensus: Rereading Habermas on the Public Sphere. **Constellations**, v. 3, n. 3, p. 377–400, 1 jan. 1997.
- MCCARTHY, T. **The Critical Theory of Jurgen Habermas**. Cambridge: MIT Press, 1978.
- MCCARTHY, T. Practical Discourse: On The Relation of Morality to Politics. In: CALHOUN, C. (Ed.). **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 51–72.
- MILLER, D. In what sense must Political Philosophy be Political? **Social Philosophy and Policy**, v. 33, n. 1–2, p. 155–174, 2016.
- MONTESQUIEU, C. de. **The Spirit of the Laws**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- MOUFFE, C. **The Return of the Political**. London: Verso, 1993.
- MOUFFE, C. **The Challenge of Carl Schmitt**. London: Verso, 1999.
- MOUFFE, C. **On the Political**. London: Routledge, 2009.
- PAGÈS, C. Le différend de Lyotard avec Habermas et Rorty: pourquoi communication et consensus ne permettent pas de penser la communauté. **Sztuka i Filozofia**, v. 3839, p. 303–313, 2011.
- PATON, H. J. **The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy**. London: Hutchinson's University Press, 1946.
- POSTONE, M. Political Theory and Historical Analysis. In: CALHOUN, C. (Ed.). **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 164–180.
- RANCIÈRE, J. **Dissensus: on politics and aesthetics**. London; New York: Continuum, 2010.
- RAWLS, J. **A Theory of Justice: Revised Edition**. Cambridge: Belknap Press, Harvard University Press, 1999.
- SCHMITT, C. **The Concept of the Political**. Tradução George Schwab. Enlarged edition. Chicago: University Of Chicago Press, 2007.
- SCHUMPETER, J. A. **Capitalism, Socialism, and Democracy**. 3. ed. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2008.
- SHAW, D. Z. **Egalitarian Moments: From Descartes to Rancière**. London: Bloomsbury Publishing, 2017.

STAHL, T. Habermas and the Project of Immanent Critique. **Constellations**, v. 20, n. 4, p. 533–552, dez. 2013.

VILLA, D. R. Postmodernism and the Public Sphere. **The American Political Science Review**, v. 86, n. 3, p. 712–721, 1992.

WEBER, T. O Neocontratualismo de Rawls. In: BAVARESCO, A. et al. (Eds.). **Filosofia na PUCRS**. Porto Alegre: Edipucrs, 2014. p. 383–405.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical investigations**. Oxford: Basil Blackwell, 1968.

YOUNG, I. M. **Justice and the politics of difference**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1990.