

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
CAMPUS CURITIBA  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO – DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**JOEL CEZAR BONIN**

**CONSENSO E DISSENSO: UM DEBATE ENTRE CHANTAL MOUFFE E JÜRGEN  
HABERMAS SOBRE A DEMOCRACIA CONTEMPORÂNEA**

**CURITIBA  
2020**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ**  
**CAMPUS CURITIBA**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO – DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**JOEL CEZAR BONIN**

**CONSENSO E DISSENSO: UM DEBATE ENTRE CHANTAL MOUFFE E JÜRGEN  
HABERMAS SOBRE A DEMOCRACIA CONTEMPORÂNEA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PPGF-PUC-PR), como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti

**CURITIBA**  
**2020**

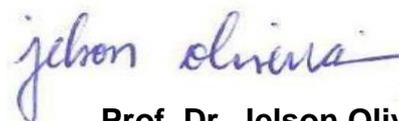
Dados da Catalogação na Publicação  
 Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
 Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
 Biblioteca Central  
 Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

	Bonin, Joel Cezar
B715c	Consenso e dissenso : um debate entre Chantal Mouffe e Jürgen Habermas
2020	sobre a democracia contemporânea / Joel Cezar Bonin ; orientador, Ericson
	Sávio Falabretti. – 2020
	217 f. ; 30 cm
	Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
	Curitiba, 2020.
	Bibliografia: f. 211-217
	1. Filosofia. 2. Democracia. 3. Contemporâneo. 4. Ciência política. 5. Mouffe,
	Chantal. 6. Habermas, Jürgen, 1929-. I. Falabretti, Ericson Sávio. II. Pontifícia
	Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
	III. Título.
	CDD. 20.ed. – 100

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 39**  
**DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**  
**Joel Cezar Bonin**

Aos vinte e sete dias do mês de março de dois mil e vinte, às nove horas realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Joel Cezar Bonin** intitulada: CONSENSO E DISSENSO: UM DEBATE ENTRE MOUFFE E HABERMAS SOBRE A DEMOCRACIA CONTEMPORÂNEA. A banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Ericson Falabretti, Dr. Cesar Candiotto, Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, Dr. Ricardo Pereira de Melo e Dr. Mauricio Fernandes da Silva. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Ericson Falabretti, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato **Aprovado** em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrado abaixo. Após a proclamação dos resultados o presidente da banca **confere** ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 13h00, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Os avaliadores Prof. Dr. Cesar Candiotto, Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, Prof. Dr. Ricardo Pereira de Melo e Prof. Dr. Maurício Fernandes da Silva, tiveram participação da banca de Defesa de Tese por videoconferência e estão de acordo com as notas e o conceito descrito.

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Ericson Falabretti – PUCPR		9,5
Prof. Dr. Cesar Candiotto – PUCPR	Participação por videoconferência	9,5
Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia – PUCPR	Participação por videoconferência	9,5
Prof. Dr. Ricardo Pereira de Melo – UFMTS	Participação por videoconferência	9,5
Prof. Dr. Maurício Fernandes da Silva – UFPI	Participação por videoconferência	9,5
<b>MÉDIA FINAL</b>	9,5	<b>CONCEITO</b>
		A



**Prof. Dr. Jelson Oliveira**  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia – *Stricto Sensu*



A precariedade diz respeito tanto a própria identidade quanto aquela identidade “externa” que *me expõe* à impossível completude de meu “ser”. Da sua parte, o “Outro” que impede minha plenitude tão pouco chegará a se constituir em sua totalidade: seu “ser” objetivo é um símbolo do meu “não-ser” e vice-versa [...] (GONZÁLEZ, 2018, p. 82).

## AGRADECIMENTOS

Agradecer não é um ato fácil ou simples: lembrar daqueles que nos ajudaram durante esta caminhada é um exercício que sempre pode nos deixar em uma situação embaraçosa, justamente porque é comum nos esquecermos de alguém. De qualquer maneira, gostaria de citar algumas pessoas que passaram pela minha vida durante este processo de formação acadêmica.

Pela presença do prof. Horácio Luján Martínez, um dos grandes facilitadores no processo de compreensão das teorias de Mouffe e Laclau e que foi um constante interlocutor na elaboração deste trabalho doutoral. Pela ajuda e colaboração do prof. Ericson Sávio Falabretti, principalmente na contribuição da continuidade deste trabalho e na possibilidade de dialogar sobre os dilemas do mundo político de nossa contemporaneidade. O acolhimento e a capacidade de diálogo favoreceram o encerramento do texto aqui apresentado.

À minha esposa e companheira Taisa Beatriz Basso Bonin, pela paciência e pela compreensão em toda esta caminhada. Sua maneira de compreender meu modo de ser é único e me apraz muito caminhar ao seu lado. Ao meu filho Gabriel que, em inúmeros momentos, não pôde contar com a minha presença, devido às leituras e escritas de fim de semana.

Aos colegas do doutorado, especificamente, Renato dos Santos e Allan Mohr: nossas conversas sempre foram profundas e, mesmo sem querer, me ajudaram a pensar na escrita do texto e em novas possibilidades de pensamento.

Aos colegas da UNIARP, em especial agradeço meus colegas de trabalho, Joel Haroldo Baade e Levi Hülse, pelo incentivo e cobrança constantes na produção científica e intelectual;

Ao programa de Bolsas do Programa UNIEDU, do Estado de Santa Catarina, pelo fomento na produção intelectual e pelo apoio financeiro para a dedicação parcial ao doutorado .

Ao grande amigo da adolescência, Edemir Jose Pulita, pelos trabalhos desenvolvidos em conjunto e por uma vida compartilhada em nome de ideais e sonhos da juventude. Dedico igualmente este trabalho ao amigo Dyógenes Ph. Araújo, pelos grandes debates filosóficos que sempre tivemos no decorrer destes 25 anos de amizade.

Aos meus familiares que me conhecem e sabem de meu esforço de superação e estudos. Infelizmente, no decorrer deste trabalho, dois fatos me marcaram negativamente: com saudades, dedico enormemente este texto à minha falecida mãe, Joira Maria Berton Bonin, que se foi cedo demais. Seu rosto foi vívida memória que me motivou a encerrar às duras penas este trabalho. À minha sogra, Calorinda Fávero Basso, que faleceu de modo abrupto e doloroso: em sua memória também presto esta homenagem.

Dedico igualmente este trabalho a todos aqueles que demonstram interesse em estudar e compreender o pensamento político do nosso tempo. Que este trabalho incipiente seja um despertar para aqueles que se interessam pelo tema.

## RESUMO

O presente trabalho teve como escopo principal abordar a temática do pensamento político contemporâneo com base em dois autores principais, a saber, Chantal Mouffe e Jürgen Habermas. Ambos os autores discutem acerca das possibilidades de efetivação da democracia por vieses diferentes, mas com uma teleologia assemelhada, isto é, para ambos a pergunta que segue é fundamental: como agir política e democraticamente, em um mundo plural? Habermas apresenta a tese de que é possível agir ética e racionalmente por meio de argumentos que tenham caráter de pretensão de validade universal, ao passo que Mouffe aborda os problemas do antagonismo e do agonismo políticos, como forma de enfrentamento dos dilemas democráticos. Não obstante, as divergências entre os dois autores são muito mais claras: Habermas é totalmente a favor da prerrogativa da universalidade dos princípios ético-democráticos pois crê que as democracias contemporâneas podem ser plenificadas quando aquiescem as principais premissas de seu agir comunicativo, a saber, os princípios “U” e “D”. Outrossim, é fundamental lembrar que o pensamento habermasiano anseia pela aproximação entre ética, moral, democracia e direito. Contudo, de sua parte, as respostas de Mouffe se mostram mais coerentes com o nosso propósito, tendo em vista que a sua análise coaduna com os anseios de uma democracia radical e vibrante para nosso tempo. Em sua argumentação, a pensadora belga demonstra que as práticas políticas de orientação universal são anacrônicas e não possuem mais sentido para a nossa época. No lugar do universalismo racional de Habermas, Mouffe apresenta argumentos de caráter pós-estruturalista, tais como contingência, impermanência e transitoriedade, bem como, empresta conceitos de outros autores para justificar o seu pensamento político. Dos conceitos estudados e emprestados por ela, destaca-se o uso particular das palavras hegemonia e multipolarização. Segundo Mouffe, as democracias contemporâneas carecem de um entendimento adequado acerca da pluralidade hegemônica e da capacidade de aglutinação das demandas pois, para ela, muitos estudiosos da democracia contemporânea não foram capazes de compreender que, no cômputo das ações políticas, as paixões e interesses pessoais ou de grupos específicos nunca são erradicados totalmente. Assim, o problema deste trabalho se enredou na defesa do agonismo de Chantal Mouffe em detrimento da filosofia ético-política de Habermas. Dessa forma, no primeiro capítulo, apresentamos, em linhas gerais, o pensamento de Habermas e suas ideias sobre o mundo da vida e o mundo sistêmico e os efeitos deletérios da reificação; em seguida, no segundo capítulo, vemos os apontamentos de Mouffe sobre a inerradicabilidade do antagonismo e a necessidade do agonismo político e, no terceiro capítulo, destacamos os apontamentos sobre as fissuras dos argumentos dos dois autores, dando, ao fim, a preferência aos argumentos mouffeanos.

**Palavras-chave:** Democracia, Contemporaneidade, Agir Comunicativo, Agonismo Político.

## ABSTRACT

The present work had as main objective to approach a theme of contemporary political thought based on two main authors, a saber, Chantal Mouffe and Jürgen Habermas. Both authors discuss the possibilities of making democracy effective by different people, but with a similar teleology, that is, for both questions that follow it is fundamental: how to act politically and democratically, in a plural world? Habermas presents the thesis that it is possible to act ethically and rationally through arguments that have the character of a claim of universal validity, while Mouffe addresses the problems of political antagonism and agonism, as a way of facing democratic dilemmas. Nevertheless, the divergences between the two authors are much clearer: Habermas is totally in favor of the prerogative of the universality of ethical-democratic principles, as he believes that contemporary democracies can be fulfilled when they acquiesce to the main premises of their communicative action, namely, the “U” and “D” principles. Furthermore, it is essential to remember that Habermasian thinking yearns for the approximation between ethics, morals, democracy and law. However, for her part, Mouffe's responses are more consistent with our purpose, considering that her analysis is consistent with the wishes of a radical and vibrant democracy for our time. In her argument, the Belgian thinker demonstrates that the universally oriented political practices are anachronistic and have no more meaning for our time. Nowhere in Habermas' rational universalism, does Mouffe present arguments of a post-structural character, such as contingency, impermanence and transience, as well as borrowing concepts from other authors to justify his political thinking. From the concepts studied and borrowed by her, the particular use of the words hegemony and multipolarization is shown. According to Mouffe, as contemporary democracies adopt an adequate understanding of hegemonic plurality and the ability to agglutinate existing demands, for her, many scholars of contemporary democracy were unable to understand that, no code of political actions, such as passions and personal interests or specific groups are never fully eradicated. Thus, the problem of this work allowed the defense of Chantal Mouffe's agonism at the expense of Habermas' ethical-political philosophy. Thus, in the first chapter, we present, in general lines, Habermas' thought and his ideas about the world of life and the systemic world and the negative effects of reification; then, in the second chapter, see the Mouffe indicators on the ineradicability of antagonism and the need for political agonism and, in the third chapter, we highlight the indicators on how the two authors' arguments cracks, giving, in the end, preference for Mouffe's arguments.

**Keywords:** Democracy, Contemporaneity, Communicative Action, Political Agonism.

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1 .....</b>	<b>16</b>
<b>1 Habermas e seu pensamento .....</b>	<b>16</b>
<b>1.1. Habermas e a busca pela efetivação de uma visão democrática do mundo da vida .....</b>	<b>16</b>
<b>1.2 Entre o mundo da vida e o mundo sistêmico. Entre a democracia e a subjugação/inclusão do outro.....</b>	<b>24</b>
<b>1.3 Os desafios e enfrentamentos da ação comunicativa em um mundo marcado pela contingência .....</b>	<b>85</b>
<b>CAPÍTULO 2 .....</b>	<b>100</b>
<b>2 Mouffe e o dissenso político .....</b>	<b>100</b>
<b>2.1 Habermas e Mouffe: um embate democrático .....</b>	<b>100</b>
<b>2.2. Por uma democracia pluralista .....</b>	<b>122</b>
<b>2.3 Mouffe e outros pensadores políticos “antagonistas”: análises e apontamentos .....</b>	<b>138</b>
<b>2.4 Pós-estruturalismo: um paradigma-chave para entender Mouffe.....</b>	<b>166</b>
<b>CAPÍTULO 3 .....</b>	<b>178</b>
<b>3 Democracias contemporâneas e seus desafios .....</b>	<b>178</b>
<b>3.1. Interloquções com outros autores da Filosofia e Sociologia: .....</b>	<b>178</b>
<b>3.2 Pensar o mundo pelo viés do consenso e do conflito .....</b>	<b>193</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>208</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>213</b>
<b>REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES.....</b>	<b>219</b>

## INTRODUÇÃO

O trabalho esmiuçado nas páginas que seguem é resultado de uma pesquisa delineada sob a luz do mundo contemporâneo, acerca das interpretações de Habermas e Mouffe sobre o pensamento político de nossa época. Não obstante, este tema se tornou não apenas um grande desafio na contemporaneidade, mas, acima de tudo, uma necessidade. Compreender o modo como as democracias contemporâneas funcionam e se organizam se mostrou, em quase todo o percurso deste estudo, o principal *leitmotiv* da pesquisa doutoral. Ler, compreender, analisar e escrever sobre o atual momento histórico que estamos atravessando foi também uma das grandes motivações que nos levou a produção deste texto. Uma tese de filosofia política precisa mostrar elementos novos diante da vida social que vivemos. Porém, o principal medo que assombra o processo de pesquisa paira sobre o pavor de pensar o já pensado e de redizer o já dito. E esse parece ser um dos grandes problemas que todos os estudantes de doutorado enfrentam, isto é, o que podemos trazer de novidade quando o assunto é filosofia política?

Apesar de tal incerteza, a pesquisa desenvolvida nessas páginas teve como propósito analisar dois autores contemporâneos muito importantes. Entretanto, suas teorias sobre a temática não coadunam as mesmas ideias ou paradigmas. São autores que, mesmo tendo bases filosóficas/antropológicas/sociológicas similares, não compactuam do mesmo entendimento sobre política. Dessa forma, o presente trabalho visou defender as possibilidades de reinterpretação e ressignificação do mundo da *polis* por meio de dois pensadores contemporâneos que ainda estão em ampla produção intelectual, a saber, Chantal Mouffe e Jürgen Habermas.

Estes dois autores, em nosso entendimento, podem ser considerados como grandes intérpretes da realidade política de nosso tempo. Eles não são únicos, mas ambos representam as duas correntes de filosofia política mais proeminentes. Habermas é defensor do consenso, da racionalidade comunicativa e da busca do entendimento mútuo por meio da linguagem. Por sua vez, Mouffe é o contraponto mais radical dessa visão política, pois crê que só o dissenso, o conflito e a busca de um

agonismo plural perante o antagonismo político (que, segundo ela, sempre é inerradicável) podem ser usados como meios para a superação das mazelas sociais e institucionais que o consenso, voluntaria ou involuntariamente, camufla.

Assim, de chofre, é preciso apresentar uma delação: não estamos preocupados, neste trabalho, em uma oposição ferrenha entre os autores ou uma “guerra de todos contra todos”. Sabemos do antagonismo próprio dos dois autores trabalhados neste texto e dos grandes embates entre ambos. Outrossim, não estamos negando o peso da pesquisa de um em detrimento da de outro. Ocorre que, de um lado, temos os trabalhos de Habermas sobre a democracia e todo o desenvolvimento de suas obras voltadas para um agir comunicativo focado em uma relação intersubjetiva. De outro, temos Mouffe e seu agonismo político focado em uma visão multipolarizada da política. Não obstante, nosso posicionamento neste trabalho é resultante de uma escolha necessária e própria de um trabalho acadêmico, mas que não implica em uma definição peremptória sobre o tema da democracia contemporânea. Poderíamos inferir que essa estratégia é procedimental, assim sendo, nosso ponto de vista será mais favorável à perspectiva de Chantal Mouffe do que de Habermas.

Logo, o presente trabalho se propõe a apresentar as diferenças, proximidades e dissensões entre as ideias da pensadora política Chantal Mouffe e seus contemporâneos, principalmente Antonio Negri, Michael Hardt, Paolo Virno e, fundamentalmente, Habermas. A análise desenvolvida aqui, outrossim, não se priva à noção de defender peremptoriamente o pensamento político da autora, mas de desenvolver um traço e um recorte de seu pensamento e discutir, com ela, em que medida suas ideias correspondem a uma compreensão adequada do pensamento filosófico, sociológico e político de nossa época. A autora juntamente com Ernesto Laclau se põe a estudar os limites entre os conceitos de hegemonia, contrahegemonia, consenso, dissenso, equivalências, agonismo e antagonismo, dentre outros conceitos. Conceitos que podem ser considerados chaves para a compreensão de sua teoria política. Nesse exercício, compreendeu-se que só é possível analisar as conjunturas político-democráticas pelo mundo afora pelo viés da relação entre as diferenças e semelhanças que ocorrem entre os grupos sociais.

Assim, em muitos pontos deste trabalho, ver-se-á não apenas uma divisão estanque de teorias, mas um diálogo interativo entre os autores e seus comentadores. Dessa forma, este trabalho não quer apenas apontar uma ideia triunfadora como se

um autor tivesse encontrado a “pedra de toque” ou a “fórmula de ouro” para dirimir todos os embates políticos e, o outro autor, fosse um pensador derrotado e obsoleto para interpretar o mundo contemporâneo. Dessa maneira, a busca de entendimento e a ética da comunicação visada por Habermas e a inerradicabilidade do antagonismo de Mouffe são conceitos que entram em choque quando pensamos a política. Contudo, são chaves de entendimento do mundo que são amplamente defendidas por inúmeros autores e são formas de responder aos problemas contemporâneos. É fato que se deve tomar partido, assumir um posicionamento e corroborar de forma mais clara com um autor, mas em boa parte deste texto, esse processo é mais dialógico do que monológico. Não é um enfrentamento de Davi contra Golias, no qual em um lampejo de brilhantismo ou sorte, um autor demonstra superioridade epistemológica diante do outro. A produção de ambos autores é vasta e o andamento das leituras nos trouxe, em muitos momentos, a constatação das similitudes, bem como, das diferenças entre os dois.

De qualquer maneira, o pensamento fundamental que se quer reforçar, com Mouffe, por exemplo, é o da importância do engajamento político em um mundo marcado muito mais pelo dissenso do que pelo consenso. A luta dissensual é reflexo do movimento dialético de aproximação e repulsa das diferentes demandas que os diversos grupos sociais assumem em suas agendas. Nossa tarefa aqui é a de demonstrar que essa lógica reformula todo o espectro da diversidade cultural e social que vivenciamos nas sociedades ocidentais, pois ultrapassa a tenra ideia de que, no mundo hodierno, os interesses e paixões teriam sido suplantados por uma lógica consensual-liberal. Nesse aspecto, apresentaremos brevemente o pensamento de Nicolau Maquiavel e sua concepção “real” de política. Assim sendo, abordaremos, de um lado, os conceitos fundamentais que Mouffe nos mostra para a criação e manutenção dos múltiplos espaços de discussão da política e, por outro, faremos um levantamento circunscrito das principais ideias de Habermas sobre a ética da comunicação e de sua visão democrática deliberativa.

Dessa maneira, os espaços da política, para nossa autora principal, podem ser denominados como espaços “intersticiais” ou “fissurais” entre a vida privada e pública, ou seja, se para Mouffe, o antagonismo é inerradicável (ideia que percorre todo nosso texto) e é peça constitutiva da própria existência da política, não se pode desmerecê-lo ou relegá-lo a um certo esquecimento, como se ele “não estivesse aí”. Assim, são

nessas fissuras que a política, de fato, toma corpo representativo e adquire sua verdadeira ontologia.

Contudo, de qualquer forma, o antagonismo não pode ser o ponto de chegada das relações políticas, pois devemos considerá-lo como um elemento determinante dos conflitos políticos, mas não o único. Antes ainda, é assaz importante convir que, pela presença do antagonismo, o agonismo legitima ainda mais as lutas sociopolíticas. É exatamente nesse ponto de convergência entre o antagonismo e o agonismo que nos restam as arestas, as fissuras e os interstícios, bem como, a questão de como esses “espaços de contato” podem ser preenchidos.

Assim sendo, ao confrontarmos Habermas e Mouffe, estamos discutindo dois caminhos aparentemente dicotômicos sobre o mundo da política. Enquanto Habermas, analisa procedimentalmente as possibilidades de uma democracia deliberativa na qual o consenso entra como árbitro ético, Mouffe só compreende as democracias como projetos inacabados e incompletos. Todavia, o resgate e a crítica do pensamento racional-iluminista, do procedimentalismo jurídico, de um lado e as lutas identitárias, por outro, nos faz refletir que a democracia é um projeto sempre em vias de construção. Mas será que quando falamos em democracia estamos, necessariamente, entre essas duas alternativas? Ademais, elas seriam auto excludentes? Pois, como veremos ao longo desse trabalho, nos confrontos democráticos, o que está em jogo não é apenas as formas do conflito, mas, sobretudo, as formas de vida que entram em conflito.

Dessa forma, para fins de exposição teórica e para não fugirmos da linha de raciocínio que amarra o desenrolar desse trabalho, usaremos o primeiro capítulo para apresentar os textos fundamentais do pensador alemão Jürgen Habermas e o papel sobremaneira fulcral de suas ideias e teorias. A obra *Theorie des Kommunikativen Handelns*, datada de 1981 e publicada em português (2012), bem como, *Faktizität und Geltung: Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*<sup>1</sup>, publicada em 1992 e traduzida para o português, em 1997, são marcos teóricos importantes para o entendimento da visão de mundo e idiosincrasias do pensador de Düsseldorf. Todavia, daremos maior destaque ao livro *Die Einbeziehung des Anderen*, de 1996<sup>2</sup>, que trata de maneira mais clara os problemas sociais e democráticos de nossos dias e, também, por ser uma obra que aprofunda a temática da obra *Faktizität und Geltung*.

---

<sup>1</sup> Usaremos a última edição publicada em 2019.

<sup>2</sup> Usaremos em nosso trabalho, a segunda edição de 1997.

A defesa habermasiana por uma democracia universal que se propõe a resgatar o pensamento da modernidade, de cunho igualmente universal, nos dá motivos de sobra para confrontá-la com o pensamento pós-estruturalista e pós-marxista<sup>3</sup> de Mouffe. Dito isso, reiteramos o fato de que desejamos apresentar problemas que estão presentes em ambas teorias, mesmo que, ao final desse trabalho, seja necessário apresentar respostas solúveis para os dilemas políticos, tomando partido por um dos autores.

No segundo capítulo, por sua vez, apresentaremos as ideias principais de Chantal Mouffe e sua teoria do dissenso. Falaremos sobre seus pontos de vista sobre a política contemporânea, os apontamentos que ela apresenta sobre seus contemporâneos, arguindo sobre as falhas em seus respectivos argumentos. Tangenciaremos um pouco sobre as críticas que ela faz ao problema das teorias universais da política (claramente contra Habermas) e sua adesão ao pós-estruturalismo para defender suas ideias. Usaremos alguns argumentos fulcrais em sua obra, para delinear o que ela compreende por antagonismo e agonismo e as respectivas aplicabilidades no mundo da política. Usaremos com grande destaque o texto *Agonistics, Thinking the world politically* e *On the Political* para compreender o pensamento mouffeano.

Por fim, no terceiro capítulo, mostraremos com o auxílio de alguns pensadores, de modo mais enfático, com Renato Perissinotto, Julián González e Nicolás Alles, as fissuras e problemas do pensamento de nossos dois autores principais. Usaremos tais textos, pois consideramos que é possível apresentar, apesar das vicissitudes de ambos, uma defesa da primazia do agonismo de Mouffe diante da razão universal de Habermas. Todavia, é importante salientar que no decorrer das leituras para o desenvolvimento deste trabalho, viu-se que respostas cabais são impossíveis, pois toda resposta não deve nos induzir a um fechamento intelectual solipsista ou

---

<sup>3</sup> “O ponto de partida de Laclau/Mouffe – ou melhor, dizendo, o ponto de partida que se entende em que deva ser iniciada uma abordagem acerca da teoria do discurso – é a sua crítica ao marxismo, entendido por esses autores como projeto teórico incapaz de dar conta da compreensão das relações sociais contemporâneas. Segundo eles, o marxismo ficou adstrito a uma concepção essencialista de sociedade, calcada, sobretudo, na lógica reducionista das relações sociais vinculadas ao antagonismo capital *versus* trabalho. Em oposição, Laclau e Mouffe argumentam que o que existe, efetivamente, é um complexo social formado por uma infinidade de identidades, constituídas a partir de relações discursivas antagônicas distintas do mero antagonismo de classe que, segundo a teoria do discurso, tem *locus* particular e não é um *a priori* universal nesse intrincado jogo. Essa complexidade do social não é percebida e/ou alcançada pelo marxismo, o que exclui dessa corrente teórica a capacidade de análise mais refinada e pertinente dos múltiplos antagonismos sociais possíveis”. (MENDONÇA, 2010, p. 481).

autóctone, mas nos levar a uma abertura para outras possibilidades e visões de mundo. Dessa maneira, nosso trabalho visou discutir o problema das democracias e de seus dilemas contemporâneos, enfocando principalmente o pensamento de Mouffe e seus colaboradores. Outrossim, é assaz necessário dizer que nosso trabalho se propôs, primeiramente, a *zetetizar*<sup>4</sup> o mundo da *polis* democrática e tudo aquilo que a envolve, em nosso tempo, demonstrando ao final, o atual *Zeitgeist* político que estamos vivendo na aurora do século XXI.

---

<sup>4</sup> Metodologia investigativa, indagatória, voltada para a resolução de problemas teóricos.

## CAPÍTULO 1

### 1 Habermas e seu pensamento

#### 1.1. Habermas e a busca pela efetivação de uma visão democrática do mundo da vida

As teorias e estudos de Jürgen Habermas aplicados à esfera pública e à esfera privada são hoje um dos alicerces do seu reconhecimento mundial no que se refere aos campos da ética e da filosofia política. Além disso, Habermas é considerado, por muitos estudiosos, como um articulador entre Filosofia e Sociologia, de modo especial, após a publicação de sua obra magna *Theorie des Kommunikatives Handelns*, de 1981<sup>5</sup>.

Sua visão acerca do papel da comunicação nas sociedades contemporâneas, foi um dos pontos fundamentais para o início de uma revisão acerca da importância dos meios de comunicação social, pois, de um modo geral, após o surgimento da Escola de Frankfurt (da qual, em parte, Habermas está intelectualmente filiado), muitos pensadores do século XX entenderam que os meios de comunicação social haviam sido criados para uma finalidade clara: massificar e padronizar comportamentos (Theodor Adorno, fundamentalmente). Contudo, segundo Luiz Martins da Silva, a obra habermasiana é revolucionária por dois motivos principais: “Revolucionária porque abre espaço para que se possa repensar o próprio conceito de comunicação e a sua localização epistemológica [...] Revolucionária porque permite que o próprio conceito de comunicação seja reconsiderado”. (SILVA, 1999, p. 173).

Esse novo modo de encarar a comunicação extrapola uma mera visão semântica da palavra, pois Habermas procura ver, através de seus estudos, que as

---

<sup>5</sup> É importante destacar que, apesar desta obra ser de importância monumental para o trabalho de Habermas, ela será pouco usada para os fins redacionais de nosso trabalho. E, por isso, usaremos o nome da obra em português.

relações comunicativas, principalmente no final da década de 1970, pôde servir para algo muito mais importante do que a própria comunicação em si, a saber, a cooperação intersubjetiva. Sobre isso, ele afirma que,

A Teoria da Ação Comunicativa possibilita [...] entender a comunicação como um processo cooperativo, que ultrapassa a clássica fórmula de Harold Laswell<sup>6</sup> e derivados, que concedem uma primazia ao pólo emissor, na sua tentativa de influenciar ou conduzir o receptor. (SILVA, 1999, p. 173).

É sobre esse ponto de vista que muitos estudiosos de Habermas, bem como, de Karl-Otto Apel compreendem a importância da linguagem como base de uma ação comunicativa. Para Habermas, outros filósofos que tentaram construir uma filosofia prática, ou seja, voltada para a ética, como Kant, por exemplo, se esqueceram do papel sobremaneira relevante da linguagem. Aliás, é importante destacar que o século XX é considerado por muitos autores, como o século que demarca o papel pujante da linguagem<sup>7</sup>, não mais como coadjuvante da filosofia, mas como *atriz principal* do pensar filosófico (Wittgenstein é o seu principal expoente). Kant ao conceber o imperativo categórico, a saber, o de que “devemos agir de tal modo que nossa máxima se torne uma lei universal” (KANT, 1974, p. 223), para direcionar o agir, não se deu conta da relevância da intersubjetividade, pois concebeu tal imperativo, como um juízo sintético *a priori*. Essa conclusão, além de ser efetivamente subjetiva, não é pragmática, pois “o principal erro da filosofia transcendental [...] é o de abstrair do *a priori* a linguagem” (MÍLOVIC, 2002, p. 182), e nenhum *a priori* pode ser deduzido da linguagem, pois a linguagem não é um fato da razão; ela é, na verdade, uma construção sintático-semântica-pragmática-hermenêutica elaborada pela razão dentro de um contexto válido socialmente. Aliás, vale ressaltar que toda linguagem se dá em contextos concretos e localizados e, foi devido a esta “maldita invenção

---

<sup>6</sup> Harold Laswell, cientista político norte-americano, resumiu as funções dos meios de comunicação, da seguinte forma: vigilância do contexto, correlação social, transmissão cultural, socialização e entretenimento.

<sup>7</sup> Mas, por que, subitamente, passou a linguagem a assumir papel tão importante no pensamento de Habermas, como meio de acesso privilegiado à razão? Por duas ordens de razões: a primeira, de ordem metodológica, e a segunda, por ter a análise do conhecimento, através da consciência, levado a filosofia, particularmente a filosofia interpretada como teoria crítica pela Escola de Frankfurt, a uma visão unilateral da razão, que se manifestava essencialmente como razão instrumental. A razão que a filosofia da consciência indicava era uma razão abstrata, *a priori*, que parecia não possuir nenhum vínculo com o mundo, pois se ocupava tão-somente com as formas ideais das coisas. Entretanto, essa razão aparentemente abstrata serviu como instrumento de domínio da natureza e das sociedades, de maneira tão radical, que muitos filósofos contemporâneos passaram a questionar a possibilidade de que qualquer forma de razão fosse capaz de levar o homem a outro futuro que não o da barbárie. Só restaria, portanto, fazer apelo a “um outro da razão”, à arte ou à religião, como instrumento de libertação. (ARAGÃO, 2002, p. 90). Neste caso, a linguagem.

humana”, que nos tornamos capazes de expressar nossas ideias e pensamentos, mas ela também problematizou a nossa vida de modo colossal.

Dessa maneira, um elemento antropológico que, por muito tempo, fora compreendido filosoficamente como um *a priori*; na contemporaneidade, passa a ser analisado como resultado da busca do entendimento dos seres humanos sobre o mundo. Outrossim, é preciso considerar que toda argumentação racional é avaliada por juízos sintéticos, ou seja, *a posteriori*. De sua feita, Habermas justifica essa ideia não *a priori*, em sua obra *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, ao dizer que ao “princípio de universalização [...] não se pode atribuir o sentido apriorístico de uma dedução transcendental no sentido da crítica kantiana da razão” (HABERMAS, 1989, p. 143). Desse modo, “diante da impossibilidade do solipsismo linguístico, a linguagem é a forma prática da vida comunicativa comum das pessoas” (MÍLOVIC, 2002, p. 179). Além disso, é importante frisar que nenhum conhecimento ou aprendizado é dado *a priori*, ou seja, o aprendizado é um conhecimento adquirido pela experiência. Dito isso, a linguagem é um conhecimento empírico. A partir daí, Habermas reitera a importância da linguagem como instrumento de mediação entre os sujeitos, afirmando que:

na fundamentação de ‘U’<sup>8</sup>, trata-se especialmente da identificação de pressupostos pragmáticos sem os quais o jogo da argumentação não funciona. Qualquer um que participe de uma prática argumentativa já deve ter aceito essas condições de conteúdo normativo, [...] sem a possibilidade de [...] esquivar-se em alternativas. (HABERMAS, 1989, p. 161).

Em contrapartida, a conclusão kantiana da regulamentação ética do imperativo categórico foge do princípio da relação entre sujeitos que concordem ou que busquem argumentativamente uma resolução para os impasses do agir moral. Simplesmente concordar<sup>9</sup> com um agir apriorístico, não-empírico de fato, não é agir segundo os ditames da razão comunicativa, justamente por haver uma inconsistência pragmática séria<sup>10</sup>. Sendo assim, a reviravolta linguística implica a necessidade de uma transformação pragmática.

---

<sup>8</sup> Princípio de universalização, abreviado pela vogal ‘U’ e conceituado por Habermas como: “toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo possam ser aceitas sem coação por *todos* os concernidos”. Este princípio deve estar correlacionado com outro princípio fundamental da ética do Discurso, a saber, o princípio ‘D’, assim definido por Habermas: “Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático”.

<sup>9</sup> No sentido normativo da busca de um acordo consensual.

<sup>10</sup> Contudo, Habermas entenderá que a linguagem se transformará em um *a priori* consensuado pelos concernidos da comunidade de comunicação.

Em outras palavras, isso significa dizer que, segundo o raciocínio de Habermas, o pensamento moral kantiano é um pensamento que independe da vontade ou da adesão dos sujeitos para a ação. O imperativo não é consultivo. Não é proponente. Ele é indutor de uma ação que precisa ser aderida e “abraçada” racionalmente, independentemente do mundo em si. Já a visão de Habermas sobre o agir moral percorre um outro caminho: uma regra moral precisa ser apresentada argumentativamente com uma “pretensão de validade” que deve ser compreendida linguística e racionalmente. A guinada de Habermas é justamente esta: uma regra, para ser válida precisa ser validada pela comunidade de comunicação, na qual a regra será aplicada e reconhecida por todos os concernidos.

Sobre tal mudança paradigmática, Marcio Renan Hamel pode nos esclarecer, sobremaneira, quando diz que:

Se, por um lado, a ética kantiana se funda na autonomia individual de um “eu” solipsista, aliada a um universalismo formalista, por outro lado, Habermas empreende uma ética do discurso de um “nós” flexível, em clara substituição da razão prática pela razão comunicativa. A pergunta kantiana sobre como “eu” devo agir se modifica para a pergunta habermasiana sobre como “nós” devemos agir. A partir de Habermas, a ética passa a implicar coletividade, remodelando também a esfera pública, que deve ser pluralista, com forte consequência para as relações sociais, consubstanciando, ainda, uma realocação do direito moderno aliado a uma nova função, qual seja, a de garantir as regras democráticas de participação popular [...] (HAMEL, 2011, p. 165).

Diante disso, nota-se com clareza que Habermas não é apenas um simples “repetidor” do pensamento de Kant. Sua visão é mais ampla, pois compreende que, no mundo contemporâneo, não se pode mais pensar o sujeito em sua condição individual, mas em sua realidade social. Cada tomada de decisão não impacta apenas na vida do sujeito “ensimesmado”, mas em sua vida pública e coletiva. Para Habermas, agir/falar sempre é um ato de caráter social.

Não obstante, Habermas concorda com alguns conceitos *a priori*, como o conceito do mundo vivido (*Lebenswelt*). Aqui vemos a necessidade de nos referenciarmos no texto da *Teoria da Ação Comunicativa* para compreendermos o que o mundo da vida significa, de fato, para ele:

[...] poderemos representar racionalmente o mundo da vida como uma reserva de padrões de interpretação, organizados linguisticamente e transmitidos culturalmente. A partir desse momento, não é mais necessário explicar o conjunto de referências [...]. Torna-se mais fácil entender conjuntos de referências como conjuntos significativos que se estabelecem entre uma dada manifestação comunicativa, o contexto imediato e o seu horizonte de significado conotativo. *Conjuntos de referências* derivam de relações entre

elementos de um estoque de saber organizado *de modo linguístico e regulado gramaticalmente*. (HABERMAS, 2012b, p. 228).

Dessa maneira, o que Habermas compreende como *a priori* é o conjunto de referências utilizado para que as pessoas possam operar dentro de uma determinada cultura ou sociedade. Sendo assim, a linguagem é um elemento constitutivo de todas as culturas e serve de base para a sustentação do mundo da vida. Ademais, como nos afirma Axel Honneth, o mundo da vida (como linguagem e conjunto de referências) é um pano de fundo que alicerça a intersubjetividade.

O pano de fundo [...] encontra-se na reflexão segundo a qual cada ato de fala em busca de entendimento já se movimenta *a priori* no contexto de uma situação reconhecida intersubjetivamente. As contribuições dadas para a interpretação cooperativa de cada processo de entendimento não pressupõem sempre uma nova definição de todos os elementos integrantes da situação; essas contribuições, pelo contrário, procuram, por sua vez, reconectar-se em um número infinito de convicções já vividas e rotineiras. Esse horizonte de pressuposições partilhadas intersubjetivamente, no qual cada processo comunicativo encontra-se embutido, é denominado por Habermas de 'mundo vivido'. (HONNETH, 1999, p. 22).

Com Honneth, podemos compreender melhor qual é a ideia de ação comunicativa. E uma boa simplificação e condensação das ideias de Habermas pode ser apontada pelo texto de Luiz Martins da Silva. Para ele, o filósofo alemão

nos coloca [...] ante a contingência de um pleonasma, no mínimo engraçado: o da "comunicação comunicativa", ou seja, haveria uma comunicação com relação a fins (teleológica); uma comunicação estratégica (muito se fala em "estratégias de comunicação", "estratégias de marketing", etc); uma comunicação dramaturgica [...]; uma comunicação normativa (a informação correta, objetiva, denotativa, jurídica, etc); e, por último, uma comunicação cooperativa, para não dizer comunicativa, de fato. (SILVA, 1999, p. 174).

Sobre essa comunicação cooperativa é o próprio Habermas que deixa claro o seu sentido ao afirmar, em *Die Einbeziehung des Anderen* que:

[...] A essa orientação da teoria da sociedade corresponde, na teoria da moral e do direito, a um universalismo dotado de uma marcada sensibilidade para as diferenças. O mesmo respeito para todos e cada um não se estende àqueles que são congêneres, mas à pessoa do outro ou dos outros em sua alteridade. A responsabilização solidária pelo outro como um dos nossos se refere ao 'nós' flexível numa comunidade que resiste a tudo o que é substancial e que amplia constantemente suas fronteiras porosas. (HABERMAS, 1997a, p. 7).

Dito de outro modo: a construção de uma relação efetivamente intersubjetiva se dá quando a possibilidade de uma construção comunicacional intersubjetiva é

factual, mesmo sabendo-se das efetivas limitações dessa comunicação. Sob esse prisma, a preocupação habermasiana pelo outro perpassa todas as suas obras, de modo especial, *Theorie des Kommunikatives Handelns e Die Einbeziehung des Anderen*, pois nessas obras, o sujeito, para Habermas, ao utilizar-se de uma determinada linguagem não pode encarar seu interlocutor como um mero receptor, mas como um colaborador. Em outras palavras, é preciso compreender que o idealismo ético de Kant cai por terra diante de Habermas, pois é preciso recordar que a linguagem é, para Habermas, o veículo das relações sociais. A razão não é mais solipsista e centrada no sujeito, mas na intersubjetividade. O *a priori* não é um *factum* da razão, é o resultado de uma concretude que é aceita e estabelecida pelo *nós*. O *a priori* é o estabelecimento de regras de comunicação, como o princípio *U* (nota de rodapé 6), pois todo aquele que participa do discurso precisa aquiescer a regra. Dessa forma, os princípios ideais são considerados somente na medida das normas dadas *a priori* como aceitáveis e/ou como norteamento de ação.

Assim, ambos interlocutores devem levar em consideração, não apenas uma comunidade real de comunicação, mas igualmente uma comunidade ideal de comunicação, pois sem a aceitação das duas comunidades, o agir comunicativo não pode ser concretizado. Sobre a comunidade ideal de comunicação, Mílovic explica:

É ela que nos permite afirmar o que declaramos como verdadeiro relativamente ao mundo objetivo, como correto em relação ao mundo social, como sincero em relação ao mundo subjetivo e como compreensível. Em outras palavras, relativamente ao significado, pressupõe-se a comunidade de comunicação real, enquanto que em relação à validade, pressupomos a ideal. Ademais, a comunidade de comunicação real mostra o presente e a ideal somente aponta para o futuro. (MÍLOVIC, 2002, p. 206-207).

Não obstante, uma necessariamente depende da outra, pois sem a existência articulada de ambas, não seria possível existir uma ação comunicativa. Ou seja, a filosofia habermasiana do agir está voltada também para um *telos*. Muitos autores compreendem este *telos* como um modo de emancipação social, sobremaneira no que diz respeito aos meios de comunicação. Nesse caso, Silva argumenta que:

[...] uma teoria da ação comunicativa pode encontrar numa prática comunicativa cotidiana – inclusive de comunicação de massa e num contexto de cultura de massa – interações dialógicas e autônomas e, portanto, construtivas e emancipatórias [...]. (SILVA, 1999, p. 182).

Exatamente por isso, é preciso entender que,

[...] por si, a mídia – como qualquer outro engenho técnico – não é nem boa nem ruim, mas o uso que se faz dela é que pode estar a serviço da colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico (do poder e do dinheiro) ou, ao contrário, em favor da promoção do mundo da vida, no que este depende de interações isentas de ações estratégicas, aquelas que privilegiam, acima de tudo, o êxito instrumental de um sujeito sobre o outro [...]. (SILVA, 1999, p. 182)<sup>11</sup>.

Diante do exposto, é crucial que se faça uma breve digressão para apontarmos os pontos centrais do pensamento de Habermas vistos até aqui: ele propõe um novo modo de compreensão da ética para o mundo contemporâneo: comunicação é ação, isto é, a linguagem é o meio, por excelência, que usamos para expressar nossos interesses, metas e objetivos. Ela deve ser usada para um *telos* específico: o entendimento e a superação da instrumentalização do capital. O fim último da comunicação não pode ser o controle e a manipulação das pessoas; ela deve ser, antes de tudo, um instrumento de emancipação dos sujeitos imersos no mundo do capital. Não se trata de derrotar o capitalismo; trata-se, na verdade, de saber transitar dentro dele. Possivelmente, o maior intento de toda obra de Habermas seja exatamente este: como viver uma vida eticamente boa, dentro de um sistema econômico que exclui pessoas? Como incluir “o estrangeiro”, o “estranho”? Como criar um ambiente possível para a prática de uma ética para todos? Habermas promove, com clareza, um grande debate sobre os problemas contemporâneos, como poucos autores fizeram. Todavia, nosso texto apontará que as soluções propostas pelo autor são igualmente muito controversas e polêmicas.

Retomando o assunto levantado anteriormente, os meios de comunicação social<sup>12</sup> são apontados, por Habermas, como uma “ágora virtual”, pois por mais que sejam vistos como espaços polêmicos de discussão, eles também podem ser encarados como lugares público-democráticos e legítimos de discussão e intersubjetividade. Axel Honneth, entretanto, evidencia que a compreensão plena da

---

<sup>11</sup> É importante destacar aqui o *plus* de Habermas diante de Kant, porém é fundamental lembrarmos do contexto histórico do século XX: temos a plenificação do capitalismo e temos os dados registrados sobre a irresponsabilidade técnica diante do mundo (problema de Hans Jonas e outros). Habermas revela que o agir comunicativo é uma possível tentativa de resolução diante das graves consequências do agir humano contra o próprio ser humano e o mundo. O mundo sistêmico não pode prevalecer diante do mundo vivido. A instrumentalização não pode reinar diante da comunicação.

<sup>12</sup> Vale ressaltar, como já afirmamos na introdução, que pensar a política em nosso momento histórico é um dos exercícios mais importantes deste trabalho, pois quando se pensa em meios de comunicação, é preciso pensa-los contemporaneamente: as redes sociais e a capacidade de manipulação que essas novas formas de comunicação engendram são mais evidentes hoje do que quando Habermas publicou a sua *Teoria do Agir Comunicativo*.

importância deste aspecto da ação comunicativa só poderá ser possível quando os sujeitos entenderem de fato o papel objetivo dos meios de comunicação social, pois é preciso examinar minuciosamente qual é a real finalidade última destes meios. Ou seja,

segundo a ótica da comunicação, esses meios deixam-se separar em dois grupos: o grupo dos meios que apenas condensam o entendimento linguístico e o grupo dos meios que substituem esses meios totalmente. Segundo Habermas, são esses últimos que produzem os sistemas de ação organizados segundo o princípio da racionalidade instrumental, assim como foi no contexto da evolução social que se desenvolveram os dois meios de orientação – o dinheiro e o poder do Estado – capazes de coordenar as ações instrumentais, necessárias para a reprodução material, e que dispensam totalmente qualquer esforço comunicativo baseado na linguagem. (HONNETH, 1999, p. 25).

Com isso, compreendemos que a linguagem comunicativa é o meio possível para a superação da instrumentalização dos sujeitos. Contudo, é preciso compreender que a interpretação do autor alemão sobre o conceito de instrumentalização do agir, se assemelha em alguns pontos, com a compreensão da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt acerca da razão instrumental, principalmente no que se refere à abordagem dos efeitos negativos que o progresso técnico produziu no mundo vivido e de como estes efeitos negativos geraram formas sutis de alienação. Segundo Habermas, esses efeitos, ao contrário do que era esperado pela sociedade moderna pós-industrial, criaram formas de “pauperismo” subjetivo-existenciais e não de emancipação intersubjetiva-coletiva, pois o almejado desenvolvimento humano que fora garantido pelas ciências positivas não foi realmente percebido no *mundo da vida*. Ao invés, o progresso técnico apenas personificou o agir e o pensar humano, o que de fato, caracterizou um modo efetivamente instrumentalizado de visão de mundo.

Até este ponto, nossa tentativa de compreender Habermas, foi bem circunscrita: o que é o mundo sistêmico, o mundo da vida, a importância da linguagem, seus propósitos éticos-democráticos e sua compreensão sobre o que significa agir comunicativamente. Suas teorias, dessa maneira, nos apontam para um mundo empírico e cotidiano marcado por inúmeras contingências, mas que não impedem os sujeitos de agirem. Segundo o pensador alemão, as ações estratégicas são múltiplas e variadas, contudo, para ele, isso não representa o fracasso do agir comunicativo, pois a razão comunicativa apresenta a melhor face da ética: a busca do entendimento recíproco com base em formas de linguagem inclusivas e democráticas, nas quais todos são chamados a participar com base nos princípios da argumentação racional.

Com base nessa ideia, apresentaremos a partir de agora, os pontos mais importantes do pensamento habermasiano no que refere às relações entre ética, política e inclusão:

## **1.2 Entre o mundo da vida e o mundo sistêmico. Entre a democracia e a subjugação/inclusão do outro**

Diante das ideias expostas até aqui, queremos adentrar um pouco mais nos pontos centrais que Habermas apresenta sobre o mundo da vida e sua respectiva colonização por parte do mundo sistêmico e como isso influenciou o modo de se compreender e analisar as democracias contemporâneas. Sobre isso, Lúcia Aragão tem muito para nos dizer. Ela inicia seu ponto de vista sobre o pensamento de Habermas analisando os equívocos daqueles que creem que o mundo da vida seria resultado de um grande delírio do pensador alemão, pois a metodologia de explicação deste mundo vivido se alicerça nas relações sociais concretas e não em possíveis fundamentações científicas defendidas pelo positivismo. Assim, Aragão expõe que:

a argumentação habermasiana consiste em usar as armas fornecidas pelos inimigos (Popper, no caso) contra eles mesmos: procura mostrar que o positivismo parte de uma *fé na razão*, quando coloca a relevância do conhecimento para uma práxis racional, e que esta fé no conhecimento, ou na ciência, é um critério não científico, adotado por decisão. Não se pode obrigar ninguém a basear sempre suas suposições em argumentos e experiências científicas. Além disso, ninguém poderia justificar a eficácia prática do conhecimento científico para a vida social, sem adotar aquela atitude de fé na razão e aceitar o pressuposto pragmático de que a direção racional do destino dos homens está diretamente ligada ao uso de técnicas sociais. (ARAGÃO, 2002, p. 77).

Dito isso, é importante salientar que quando a ciência, através de seus saberes e descobertas, nos apresenta possibilidades de solução de problemas subjetivos e intersubjetivos, estamos diante de uma constatação muito clara: é preciso crer na solubilidade que a ciência apresenta. É preciso acreditar na veracidade de seus paradigmas e de suas descobertas. Nesse caso, o problema de Aragão é bem pontual: a matemática “científica” não é tão precisa assim quando estamos falando da vida e da volatilidade humanas, pois os sujeitos agem, em grande medida, guiados por orientações heterônomas. Por isso, a capacidade de participação dos sujeitos racionais nas decisões sobre “como suas vidas deveriam ser vividas” é o principal

dilema das concepções positivistas, ou seja, a unilateralidade é o calcanhar de Aquiles do positivismo.

Dito isso, é importante destacar que todo paradigma hermenêutico do mundo (como o positivismo) está enviesado por elementos ideológicos que não podem ser simplesmente subsumidos. Não se vai ao texto fora de um contexto histórico, algo que os positivistas foram incapazes de compreender claramente. Desse modo, Aragão discorre dizendo que,

[...] há, segundo Habermas, três interesses profundamente arraigados na espécie humana, a saber: *um interesse técnico*, um *interesse prático* e um *interesse emancipatório*. Esses interesses correspondem aos meios de organização social, respectivamente, sob a forma do trabalho, da linguagem e da dominação. Assim, o interesse técnico de prever ou controlar os acontecimentos no ambiente natural está enraizado na necessidade de sobrevivência material, instrumentalizada através do trabalho. O interesse prático de assegurar e expandir uma autocompreensão e uma compreensão intersubjetiva, necessárias para a vida em sociedade, está fundamentado na capacidade da linguagem de criar relações sociais entre os indivíduos e produzir um mundo comum. O interesse emancipatório em relação a qualquer forma de coação, por sua vez, está vinculado à necessidade de superar todas as formas de dominação impostas aos homens. (ARAGÃO, 2002, p. 82-83).

Um dos elementos mais importantes que devemos ponderar na compreensão da citação de Aragão acima, é que quando Habermas propõe estes três interesses, ele está afirmando que não se pode analisar o mundo cotidiano com um olhar “desinteressado” pois aquele que vê sabe o que quer ver. Ao interpretar o mundo, cada sujeito não o acessa de forma desinteressada: o trabalho, a linguagem e a coação são formas articuladas de enfrentamento do mundo. Cada interesse apontado por Aragão representa uma forma de “colocar-se” diante do mundo. Pelo trabalho, pelas relações comunicativas, pela coação ou por formas específicas de superação da coação, os sujeitos se posicionam frente ao mundo. Trata-se assim de tomar partido, isto é, ou se age a favor ou contra a ação comunicativa, pois o véu ideológico nunca é desvelado por completo, pois algumas arestas sempre ficam encobertas.

Além disso, deve-se compreender também que ao distinguir estas três formas de interesses, Aragão não quer estabelecer uma hierarquia valorativa de princípios, mas, antes de tudo, ela está tentando compreender os três níveis fundamentais de interesses que os seres humanos possuem e as formas como esses interesses determinam o funcionamento da vida social. Assim, segundo Aragão, esses interesses, para Habermas, estão coadunados com os valores que a filosofia deve

trazer ao colocar em relevo o seu papel nas discussões e nos debates sobre o mundo da vida.

O que nosso autor está fazendo é uma exigência de que a filosofia assuma sua ligação visceral com a vida, com o processo histórico de desenvolvimento da humanidade, adotando um ponto de vista crítico em relação a todas as formas de dominação. Esta tarefa da filosofia está enunciada [em uma] tese, a saber, de que a unidade do conhecimento e interesse se confirma numa dialética que, a partir dos traços históricos do diálogo reprimido, reconstrói o que foi represado. Segundo essa formulação, parece que a tarefa da filosofia é fazer a crítica das ideologias (ARAGÃO, 2002, p. 87).

Logo, se em todas as formas de compreensão e interpretação do mundo, a ideologia está presente e atuante e se manifesta dos modos mais diversificados possíveis, é interessante notar que Habermas se compromete em desvelar a sua presença sub-reptícia:

Certamente, esta intenção tecnocrática não está realizada em parte alguma nem sequer nos seus passos iniciais, mas serve, por um lado, como ideologia para uma política dirigida a resolução de tarefas técnicas que põe entre parênteses as questões práticas; e, por outro lado, incide de qualquer modo em certas tendências evolutivas que podem levar a uma lenta erosão do que chamamos de marco institucional. A dominação manifesta do Estado autoritário retrocede perante as coações manipulatórias da administração técnico-operativa. A implantação moral de uma ordem sancionada e, assim, da ação comunicativa que se orienta por um sentido linguisticamente articulado e que pressupõe a interiorização de normas, é dissolvida numa amplitude cada vez maior por modos de comportamento condicionados, enquanto as grandes organizações, como tais se apresentam cada vez mais com a estrutura da ação racional dirigida a fins. As sociedades industriais avançadas parecem aproximar-se de um tipo de controlo do comportamento dirigido mais por estímulos externos do que por normas. O controlo indirecto mediante estímulos condicionados aumentou sobretudo nos campos de liberdade aparentemente subjectiva (comportamento eleitoral, consumo e tempo livre). (HABERMAS, 1968, p. 75-76).

Como fora dito anteriormente, a raiz do problema em Habermas é, indelevelmente, a linguagem e as formas de controle que ela operacionaliza nas relações humanas. Dito isso, para Habermas, linguagem e ideologia podem ser consideradas “duas caras de uma mesma moeda”. Se os interesses “sistêmicos” são assumidos como formas de manipulação de “sujeitos sobre sujeitos”, então, a tecnocracia se torna a única forma de mediação das ações humanas. Assim, não há outro resultado senão a reificação e o uso “da força do argumento sistêmico” para articular o mundo da vida.

Por isso, o principal intento de Habermas como estudioso da realidade do mundo, é o de averiguar com profunda criticidade o que as filosofias modernas trouxeram de novidade para a análise filosófica do século XX. Não obstante, não se

pode olvidar o quanto os pensadores de Frankfurt contribuíram para que Habermas pudesse chegar a este nível de compreensão. Em nosso entendimento, é inegável a presença, mesmo que breve, de Adorno em alguns argumentos de Habermas, mesmo que na forma de contraponto. A ideia de desencantamento<sup>13</sup> do mundo proposto por Adorno e Horkheimer, em *Dialética do Esclarecimento* é um ponto forte. Vejamos o que dizem:

O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. Bacon, “o pai da filosofia experimental”, já reunira seus diferentes temas. [...] O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que ele tem em mente é patriarcal: o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada. O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. [...] (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19-20).

Essa nova forma de compreensão apresentada por Adorno e Horkheimer sobre o mundo desencantado a partir da constatação apontada por autores como Francis Bacon revela que a Revolução Científica e a passagem do teocentrismo para o antropocentrismo definiram uma nova forma de ver as relações humanas: se o saber e o conhecimento não estão mais centralizados na mão dos monarcas ou senhores e se a religião perdeu o seu “poder sobrenatural”, é preciso usar um novo patriarcado: o patriarcado da ciência que “desencanta” os homens da promessa de uma vida vindoura em um paraíso perfeito, pois a plena realização humana é aqui e agora. Porém, o problema persiste, pois, nas relações pré-Revolução Científica, a escravidão ocorria com base em uma justificação sobrenatural e de *status quo*. De outra banda, com a ciência, a emancipação humana atingiu somente uma pequena parcela da população que, invariavelmente, pertencia a antiga classe dos senhores.

Dessa ideia de “repetição do mesmo” com o título de “desencantamento”, aparece o dilema de uma destranscendentalização do mundo: a vida e seus dilemas são vividos aqui e agora. Diante disso, Habermas propõe a ideia de um agir comunicativo como resolução dos problemas do desencantamento, pois a comunicação visa, em última instância, a inclusão do outro. A grande guinada de Habermas está aqui: ela não se circunscreve tão-somente a denunciar o que tem ocorrido na História. Ela se propõe a visualizar um novo *approach* frente aos dilemas do mundo da vida. Outrossim, podemos ainda afirmar que a ideia de desencantamento leva a uma conclusão de profunda e paralisante instrumentalização,

---

<sup>13</sup> Sabemos que a ideia inicial é de Max Weber, mas não encetaremos por este caminho.

ou seja, diante de tal constatação, nada se pode fazer, a não aceitar a completa resignação.

Dessa maneira, nasce um “novo interesse” na pesquisa habermasiana: o de elaboração de uma nova forma de se pensar a racionalidade por meio da comunicatividade. Sobre isso, afirma Aragão:

[...] Foi esta indissolubilidade entre conhecimento e ação que permitiu o controle da natureza pelo homem, não só externa, mas também social e interna, produzindo a dominação e a reificação desse mesmo homem. Mais uma vez, foram seus mestres frankfurtianos que lhe indicaram o caminho, apontando para a dramática combinação entre conhecimento e poder, razão e dominação. Foi na *Dialética do Esclarecimento* que Horkheimer e Adorno exprimiram toda sua perplexidade pela constatação de que o acúmulo de conquistas derivadas das descobertas científicas e do uso da racionalidade com respeito a fins teria levado os homens ao estado de barbárie em que se encontravam, sobretudo com a experiência traumática dos espetáculos patéticos de autodestruição fornecidos pelas duas Grandes Guerras e pelo regime stalinista na então existente URSS, que vivenciaram. E a razão que levou os homens a este ponto crítico foi batizada de razão instrumental, pela sua característica essencialmente manipuladora e objetivante. Se a única dimensão da razão que emerge da análise do conhecimento e ação é esta, então Habermas encontra motivos de sobra para abandonar completamente essa forma de expressão “racional” humana e encetar sua busca de “uma estrutura de racionalidade heterogênea à razão instrumental” (ARAGÃO, 2002, p. 107).

Dessa maneira, podemos dizer que as ideias de Habermas que mais despertam o nosso afã perpassam, de qualquer forma, pela noção de revitalização da esfera pública<sup>14</sup> que compreende uma alternativa possível, tangível e clara de reconhecimento das diferenças, na medida em que a razão comunicativa elabora formas alternativas de superação da lógica do mercado na qual a centralidade de valores puramente econômicos são meios instrumentalizadores de controle e manipulação ou, em outras palavras, de reificação.

---

<sup>14</sup> Ela [a esfera pública] representa uma rede supercomplexa que se ramifica num sem número de arenas internacionais, nacionais, regionais, comunais e sub-culturais, que se sobrepõem umas às outras; essa rede se articula objetivamente de acordo com pontos de vista funcionais, temas, círculos, etc., assumindo a forma de esferas públicas mais ou menos especializadas, porém, ainda acessíveis a um público de leigos (por exemplo, esferas públicas literárias, eclesiásticas, artísticas, feministas, ou ainda, esferas públicas “alternativas” da política de saúde, da ciência e de outras); além disso, ela se diferencia por níveis, de acordo com a densidade da comunicação, da complexidade organizacional e do alcance, formando três tipos de esfera pública: esfera pública episódica (bares, cafés, encontros de rua), esfera pública da presença organizada (encontros de pais, público que frequenta teatro, concertos de rock, reuniões de partidos ou congressos de igrejas) e esfera pública abstrata, produzida pela mídia (leitores, ouvintes e espectadores singulares e espalhados globalmente). Apesar dessas diferenciações, as esferas públicas parciais, constituídas através da linguagem comum ordinária, são porosas, permitindo a ligação entre elas. Limites sociais internos decompõem o “texto” da esfera pública, que se estende radicalmente em todas as direções [...] No interior da esfera pública geral, definida através de sua relação com o sistema político, as fronteiras não são rígidas em princípio (HABERMAS *apud* LUBENOW, 2010, p. 237).

É fato que já usamos o termo reificação anteriormente neste texto, porém, torna-se fundamental apresentar rapidamente uma boa explicação sobre tal palavra.

Para isso, usaremos o texto de Axel Honneth, *Observações sobre a reificação*:

Naturalmente que formas da reificação fictícia, casos, portanto, nos quais outras pessoas são tratadas de tal modo como se fossem simplesmente coisas, pertencem às formas de escalação da ação humana desde os tempos mais remotos; tanto no contexto da sexualidade como com o objetivo da intensificação da barbárie conhecemos situações suficientes nas quais é gerada a impressão de que o outro não seja outra coisa senão um objeto a ser tratado ao bel prazer; mas tais variedades da reificação derivam sua atratividade justamente do fato de que por baixo da superfície encenada sempre permanece consciente a diferença ontológica existente entre pessoa e objeto (Margalit, 1996, cap. 6, p. 89-112). Em contrapartida, nos casos originais de "reificação" essa diferença justamente deve cair no esquecimento: o outro não é apenas imaginado como um simples objeto, mas perde-se efetivamente a percepção de que ele seja um ser com características humanas. Também a troca de mercadorias, que Lukács havia colocado como a causa central para o surgimento de posturas reificantes, não me parece explicar realmente o esquecimento de um reconhecimento antecedente: aqui de um modo geral o fato de que os dois partidos se enfrentam com base numa relação contratual como pessoas de direito se opõe à possibilidade da reificação (cf. p. 100s). Algo bem diferente ocorre certamente quando duas partes contratuais transacionam o comércio com pessoas que por sua vez não gozam do status legal e, portanto, só são tratadas como pura mercadoria; em tais formas modernas da escravidão, como hoje subsistem por exemplo no comércio sexual, a rotinização de práticas despersonalizantes está tão avançada que sem objeção podemos falar de reificação. (HONNETH, 2008, p. 78)

Como vimos com Honneth, a ideia de reificação é a despersonalização do outro. O outro não é visto como pessoa, mas como objeto que é reduzido a uma desontologização, a uma descaracterização, na qual, o que se vê não é um sujeito, mas mera coisa. Não há identidade e não há reconhecimento da diferença. Ele não aparece para o outro como alguém que possui ideias, argumentos, valores ou desejos. Assim sendo, a reificação mostra-se como o primeiro passo da "despolitização" dos sujeitos. Se o outro é coisa, ele não tem escolhas ou argumentos a serem apresentados. Ele apenas existe, ele não "é". Ele não tem voz, pois ele é apenas "res".

Diante disso, poderíamos inferir que o problema habermasiano central está calcado na possibilidade de demonstrar que todas as formas de vida reificadas e demarcadas por uma caracterização extremamente violenta de subjugação são resultado de um grande "empobrecimento" da vida política. A desvalorização dos debates políticos profundos é corolário de uma negação do núcleo duro da vida social: ao menosprezar ou descaracterizar a identidade do outro pela reificação, a vida da polis é obliterada. Não é à toa que as leis do mercado e da vida política comumente são apresentadas como polos opostos da vida social.

Outrossim, esta apresentação é caracterizada e imbuída de um forte apelo subreptício que, por sua vez, coaduna com os modos invisíveis de controle do capital que oprime silenciosamente o mundo da vida. Dessa forma, para Habermas, a lógica da ação comunicativa deve imprimir novas perspectivas de revalorização dos sujeitos que compartilham uma comunidade comunicativa. Os imperativos categóricos<sup>15</sup>, assim, não são mais os pontos fulcrais do debate ético, social e político, mas as intenções desejáveis e sempre possíveis da busca de consensos. A plataforma de iniciação é a própria linguagem e as formas de comunicação sempre presentes nas relações humanas. Porém, não se deve pensar em uma redução total da razão aos ditames positivistas de uma comunicação dada unilateralmente, mas, ao contrário, é preciso defender uma comunicação intersubjetiva e aberta. Aliás, a premissa habermasiana nesta tese perpassa a ideia clara de que isso é possível e há uma insistência nessa convicção. Aliás, o pressuposto habermasiano de fundamentação para tais assertivas é bem claro. Segundo Lúcia Aragão,

[...] nos falta um dado importante para percebermos porque o filósofo [Habermas] escolheu a linguagem, e não qualquer outra forma de expressão da racionalidade, como o elemento humano que pode revelar um outro lado da razão. Só então conseguiremos dimensionar corretamente a importância desse elemento para todo o pensamento. É o fato de a linguagem ter por propósito próprio fomentar o entendimento entre os homens, e não a dominação. Segunda sua perspectiva “alcançar entendimento é o *telos* inerente da fala humana” (ARAGÃO, 2002, p. 107-108).

Contudo, atualmente, vivemos um momento histórico marcado pela incerteza da veracidade da afirmação de Aragão. Com a experiência das redes sociais, essa tese nos parece profundamente fragilizada, pois nota-se claramente que os intentos de socialização, interação, comunicação e valorização humana estão fortemente corroídos por intenções inescrupulosas de subjugação e de padronização de consumo em massa, o que não deixa de ser um problema compreendido há muito tempo pelos pensadores como Adorno e Horkheimer. Não obstante, o momento atual que vivemos, nos direciona, muitas vezes, a concluir que as redes sociais não possuem a finalidade de estabelecer laços comunicacionais. Ao contrário, nos levam a experiências

---

<sup>15</sup> A questão é: os imperativos categóricos são possíveis para o enfrentamento dos problemas contemporâneos? Ou a resolução dos conflitos de Habermas estão expostos dentro de uma perspectiva racional universal definida e nomeada com pretensão de validade. Essa noção de pretensão de validade não seria a mesma coisa (ou muito próxima) da ideia de temporalidade situacional em Mouffe ou cadeia de equivalências? São dilemas importantes e interessantes que tentaremos desvendar em nosso texto.

enganosas e destruidoras de valores intersubjetivos. Sobre isso, podemos usar um breve trecho de um recente artigo de Maíra Sandes Moromizato *et al*, do Círculo Psicanalítico de Sergipe, publicado na Revista Brasileira de Educação Médica, para justificar nosso ponto de vista sobre os atuais efeitos deletérios destes ‘novos meios de comunicação’:

São diversos os efeitos deletérios relacionados à AI<sup>16</sup>, como alterações na qualidade do sono, na nutrição e na atividade física, menor desempenho acadêmico ou profissional e prejuízo nos relacionamentos interpessoais. Além disso, diversas pesquisas relacionam a AI aos transtornos de humor, transtorno de déficit de atenção e hiperatividade, transtorno de uso de substâncias, ansiedade, ansiedade social, solidão, baixa autoestima, menores níveis de atividade física, hostilidade e comportamento agressivo, comportamento compulsivo, impulsividade, maiores taxas de transtornos de personalidade, menor felicidade e vitalidade subjetivas, prejuízos na saúde mental de forma geral e suicídio (MOROMIZATO *et al*, 2017, p. 498).

Como se pode ver, o nosso intuito não se reduz a mostrar um lado exageradamente ruim das mídias sociais, contudo, não se pode negar a existência de problemas oriundos do exacerbado uso dessas novas tecnologias. A questão habermasiana, aliás, é justamente a de mostrar o seu oposto, a saber, as benesses e as conquistas decorrentes da capacidade de ampliação da esfera pública por meio da internet. Aqui, voltamos a uma ideia já citada: o uso e o *telos* dessas novas tecnologias é o problema central de Habermas, o que não deixa de ser um problema igualmente apontado pela autora supracitada.

Desse modo, cremos que a principal crítica de alguns detratores de Habermas, como Mouffe, pode ser resumida na possível ingenuidade de acreditar que toda comunicação tenha, em si mesma, a finalidade do entendimento. Em outras palavras, é possível que o fim último seja realmente o entendimento, mas isso não implica necessariamente em compreensão, até mesmo porque grande parte dos usuários das redes sociais, por exemplo, não possui uma grande clareza sobre o verdadeiro “propósito” do uso dessas tecnologias. É frequente a conclusão de que as pessoas utilizam esses meios, porque é uma necessidade irremediável da qual ninguém pode escapar, mas também porque há uma “incitação” para o uso, pois aquele que não usa a rede está “excluído” socialmente. Por esse viés, Habermas aponta inúmeras vezes para o aspecto do *telos*: toda comunicação tem um *telos*. Segundo ele, é preciso fazer

---

<sup>16</sup> Adicção por Internet.

com que os usuários das redes sociais assumam o aspecto político desta dimensão da comunicação.

Vou desenvolver a tese de que todo o agente que atua comunicativamente tem que empenhar, na execução de qualquer ato de fala, pretensões universais de validade e supor que tais pretensões podem desempenhar-se. Como falantes, os seres humanos participam de um entendimento racional e, no uso pragmático da linguagem, estabelecem tais entendimentos e constituem as estruturas do mundo da vida. (HABERMAS, 1997b, p. 300).

Em outras palavras, é muito importante compreender que a busca do entendimento, dentro do universo conceitual de Habermas, é uma das finalidades mais almeçadas pelo autor alemão. Contudo, isso não quer dizer que a compreensão recíproca entre os participantes da comunidade comunicativa seja algo pacífico. Os dissensos e desentendimentos entre os concernidos são corolários das disputas e debates sobre as pretensões de validade de cada argumento proposto. Algo que pode ser considerado como natural de todo o processo argumentativo. Aliás, é importante salientar mais uma vez de que este *telos* é resultante de um propósito mais aprofundado: o de superar o mundo sistêmico. E tal superação só é possível, na compreensão habermasiana quando o agir comunicativo se tornar o meio de suplantação deste mundo sistêmico.

Todavia, Habermas esclarece que, para haver entendimento entre os interlocutores, é necessário o estabelecimento de uma regra básica no exercício da comunicação: não deve haver coação. É preciso pressupor simetria, conforme explica Lucia Aragão:

A exigência de validade universal se desloca da validade dos enunciados para as *condições* exigidas numa situação de fala *para que um enunciado seja admitido como válido por qualquer pessoa*. E essas condições seriam exatamente o cumprimento das regras de discussão capazes de produzir consenso. Tais regras correspondem à antecipação de uma “situação ideal de fala”, onde se exige simetria de posições, ou seja, igualdade de chances por parte dos sujeitos envolvidos na discussão para colocarem seus assentimentos ou recusas em relação à pretensão de validade da asserção e exclusão de todos os interesses e coações que pudessem restringir essa participação. Isto implicaria eliminar coações internas e externas, muitas vezes inconscientes (ARAGÃO, 2002, p. 111).

Nessa linha de pensamento, torna-se central o destaque da questão da *simetria de posições*. A simetria de posições é *conditio sine qua non* para a compreensão do papel importante que a democracia desempenha dentro do vocabulário epistemológico de Habermas. A não-coação de nenhum dos envolvidos é a premissa

fundamental do desenrolar teórico do autor. Argumentar não é apenas impor uma ideia; é, na verdade, um exercício dialógico. Por esse viés, é fundamental destacar que, na própria língua alemã (língua nativa de Habermas), o ato de perguntar alguma coisa resulta na noção de apresentar ou colocar uma proposição: *Kann ich dir eine Frage stellen?*; em uma tradução livre, isso significa dizer que ao perguntar algo à alguém, eu estou propondo, apresentando e não apenas “fazendo” uma pergunta. O verbo fazer, dentro de tal contexto, para os alemães não faz o menor sentido, pois o ato de fazer está ligado a uma infinidade de verbos possíveis como *tun*, *geben*, *machen*, dentre outros. A especificidade da língua alemã é tão vasta para expressar situações ou relações com o mundo que se faz necessário convir, que Habermas, compreende o exercício da comunicação e da intersubjetividade como proposição. Assim, conclui-se que, para Habermas, apresentar argumentos ou desenvolver questionamentos é um exercício democrático que todos os concernidos podem compartilhar.

Dessa forma, no prefácio da obra *Faktizität und Geltung: Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, ele argumenta que:

[...] Nas próprias democracias estabelecidas, as instituições existentes da liberdade não são mais inatacáveis, mesmo que a democracia aparentemente continue sendo o ideal das populações. Suponho, todavia, que a inquietação possui uma razão mais profunda: ela deriva do pressentimento de que, numa época de política inteiramente secularizada, não se pode ter nem manter um Estado de direito sem democracia radical [...] (HABERMAS, 2019, p. 13).

Assim sendo, nota-se claramente que Habermas busca uma democracia radical como *telos* fulcral da vida social. A liberdade, por mais reduzida que seja, deve ser promovida por meio da instituição de uma democracia radical. A democracia, por mais circunscrita que pareça ser, deve ser defendida. Sua radicalização se faz cada vez mais necessária em tempos sombrios e incertos como os nossos. Para tal, é de bom tom explicar um pouco o que Habermas compreende efetivamente por democracia radical a partir de um breve trecho de um recente artigo de Rúrion Melo:

Na verdade, [o paradoxo da vida pública] nada mais aponta que a *tensão constitutiva entre legalidade e legitimidade* nas democracias constitucionais modernas. Dois conceitos de Habermas são particularmente importantes para tanto. Com o conceito de *autonomia*, Habermas frisou que os cidadãos não apenas reconhecem a validade do direito como simples ordens que lhes são impostas de maneira obrigatória, não exercem somente o papel de meros “destinatários” do Estado, mas também o de “autores” do direito. E com seu conceito renovado de *esfera pública*, permitiu articular a pretensão normativa

de legitimidade atribuída ao sistema político à dinâmica social em que percepções de problemas cotidianos, processos de influência, formas de auto-organização social e situações críticas são diagnosticadas. [...] (MELO, 2016, p. 75).

Aqui vale uma breve digressão sobre o problema da democracia radical de Habermas: a radicalização da vida democrática perpassa a necessidade de engajamento e envolvimento dos cidadãos na vida pública. A “dissolução” da reificação e do desencantamento é mensurada pela capacidade crítica dos cidadãos de se envolverem nas coisas públicas, ou seja, a ideia do “eu” deve ser suplantada pela ideia do “nós”. Todavia, vale a pena ressaltar que, no último capítulo, falaremos mais largamente sobre tal temática, porém, antecipamos que o ponto central da ideia de Habermas passa pela noção de que, após o desencantamento, foi preciso encontrar um novo ponto de sustentação da vida política que, para o autor alemão, está fundado na soberania popular e na defesa dos direitos humanos.

Não obstante, esse tema também é central no pensamento de Mouffe, como veremos no capítulo dois. Infere-se assim que, a teoria do discurso de Laclau e Mouffe e a teoria da ação comunicativa de Habermas são formas distintas de apresentar possíveis soluções para as ações democráticas, mas o ponto que precisa ser esclarecido nesse momento de nossa pesquisa é o seguinte: os embates e as tomadas de posição argumentativas, certamente, são maneiras de apontar as contradições das teorias filosóficas dos autores que queremos estudar. Apesar disso, é preciso esclarecer que as linhas de pensamento dos autores, em grande medida, são equidistantes em muitos momentos, ou seja, em muitas situações, elas parecem tangenciar para a mesma direção; porém, em tantas outras, há um abismo epistemológico entre ambos pensadores. É salutar lembrar, nesse momento, que Habermas jamais renuncia à necessidade da comunicação com vistas ao consenso. Como já fora dito anteriormente, Habermas é um inegável defensor da democracia fundada no agir comunicativo. Ele não consegue coadunar com a ideia de um dissenso insolúvel. Por sua vez, Mouffe, não consegue pensar em uma estrutura definida para a democracia (donde surge sua fundamentação pós-estruturalista). Não há um *mainstream* para a democracia, pois ela não pode ser concebida, para Mouffe, como um “lugar a ser alcançado”, mas como um movimento dissensual com vistas à vida coletiva. Assim, a visão de uma democracia radical em Habermas e Mouffe é antagônica.

Dito de outro modo, a teoria filosófica de Habermas sobre ética e filosofia política é, fundamentalmente, marcada por uma tentativa de desenvolvimento racional de um “dever-ser”. Todavia, a questão central da temática ético-política, em nossos dias, também deve perpassar a capacidade de interpretar o mundo a partir do “ser”, do “estado de coisas”, das situações empíricas. Aqui, é bem provável que Habermas permaneça enredado em alguns pressupostos fundamentais do formalismo ideal kantiano, como vimos acerca da concepção teleológica que estrutura as comunidades de comunicação real e ideal. Ou seja, não se pode negar que quanto mais Habermas tenta superar seu antecessor, mais ele se aproxima dele, principalmente nas questões formais da ação comunicativa.

Todavia, aqui podemos apontar um certo elemento que nos parece original em Habermas. Ele quer, como já argumentamos, revitalizar o mundo da vida que foi subsumido pela razão instrumental apresentada por seus antecessores frankfurtianos, combinando teorias e filosofias que versem sobre o resgate da razão moderna e que defendam outras formas de superação da reificação.

O agir comunicativo distingue-se do agir estratégico, porque uma coordenação de ação bem-sucedida não depende da racionalidade teleológica das orientações da ação, mas da força racionalmente motivadora de realizações de entendimento, isto é, de uma racionalidade que se manifesta nas condições para um consenso obtido comunicativamente. O entendimento linguístico funciona como mecanismo coordenador da ação, da seguinte maneira: os participantes da interação unem-se em torno da pretendida validade de suas ações de fala, ou seja, eles reconhecem intersubjetivamente pretensões de validade criticáveis. Uma vez mais, o que empresta as ofertas contidas nos atos de fala uma força racionalmente motivadora é o nexo estrutural que existe entre o significado de um proferimento, suas condições de validade, a pretensão de validade levantada em relação ao que é dito e as razões mobilizadas para o resgate discursivo dessa pretensão. (ARAGÃO, 2002, p. 115).

Portanto, se o principal motivo da comunicação é o entendimento sobre um tema e não o tema em si mesmo e, tão pouco, a supra valorização dos interesses particulares de cada participante diante da coletividade, se faz necessário considerar que todos os interlocutores são dignos de reconhecimento e de respeito. Diante disso, vale usarmos novamente o texto de Axel Honneth sobre este assunto:

[...] Sob “reificação” eu não gostaria de ver entendido, tal como acontece em geral hoje no emprego do conceito, apenas uma postura ou ação através da qual outras pessoas são “instrumentalizadas”: essa instrumentalização significa tomar as outras pessoas como meio para fins puramente individuais, egocêntricos, sem precisarmos abstrair de suas características humanas; ao contrário, geralmente serão inclusive as habilidades especificamente

humanas destas pessoas que utilizamos para, com sua ajuda, realizar nossos propósitos. Diferentemente da “instrumentalização”, a reificação pressupõe que nós nem percebamos mais nas outras pessoas as suas características que as tornam exemplares do gênero humano: tratar alguém como uma “coisa” significa justamente tomá-lo (a) como algo, despido de quaisquer características ou habilidades humanas. [...] (HONNETH, 2008, p. 69-70).

Diante disso, e reforçando o que já fora mencionado há algumas páginas, vê-se que a ideia de reificação é tão pesada que o outro diante de nós é visto como coisa, como algo que não possui valor em si mesmo. Dessa forma, a segregação e a exclusão social são corolários diretos da reificação, pois o outro nada é, nada representa, nada significa. Honneth (2008) ainda acrescenta que na relação reificadora, existe um problema que é muito importante para o andamento deste trabalho doutoral: “[...] na relação do ser humano com o seu mundo, o reconhecer (*Anerkennen*) sempre antecede o conhecer (*Erkennen*), de tal modo que por ‘reificação’ devemos entender uma violação contra esta ordem de precedência” (HONNETH, 2008, p. 71). Assim, essa lógica reificadora entra em colisão com aquilo que Habermas defende e, que já é sabido à esta altura do texto, como mundo da vida (*Lebenswelt*). Não obstante, o mundo da vida visa resgatar a dignidade humana que foi suplantada pelo mundo sistêmico. Aragão, ao comentar esse conceito na perspectiva de Habermas, mostra-nos como a reificação é uma desconstrução identitária do mundo da vida, suprimindo dele todas as suas dimensões:

[...] é mister esclarecer que o mundo da vida goza de um estatuto duplo no sistema de conceitos centrais do autor. Ele possui *uma caracterização transcendental*, formal, e outra *empírica*, contextual. A primeira transparece na sua condição de pano de fundo das práticas comunicativas, de condição de possibilidade de qualquer forma de entendimento, enquanto conjunto de sentidos predeterminados, a partir do qual os indivíduos socializados se abastecem para compreender, interpretar e agir sobre os mundos. Na vida social, os sujeitos falantes e agentes criam objetos simbólicos que formam aquilo que, ordinariamente, se compreende por tradição cultural. Esta é partilhada por uma comunidade e forma um conjunto de referências prévias de sentidos, que os membros individuais já encontram fixados, quando são introduzidos naquela tradição cultural. É este mundo da vida intersubjetivamente partilhado, que forma o pano de fundo para a ação comunicativa, a saber, um sistema de referência, que é pressuposto nos processos comunicativos, pois define sobre o *que é possível* haver qualquer entendimento (e que os pós-modernistas questionam). É ele que permite aos sujeitos sociais se entenderem mutuamente sobre algo nos mundos, seja o natural, o social ou o subjetivo. [Contudo,] é exatamente aqui que começa a aparecer a outra *dimensão, empírica*, contextual do mundo da vida; no plano das situações comunicativas, onde os participantes se utilizam das linguagens naturais para submeter os conteúdos da tradição cultural a um questionamento [...] (ARAGÃO, 2002, p. 117-119).

Logo, diante do exposto, não se pode abdicar de certos elementos fundamentais que todos os sujeitos usam em suas interações sociais tais como, cultura, sociedade e personalidade. Esses elementos são dados *a priori* e estão no patamar de *conditio sine qua non*. São dados antropológicos que estão presentes em todas as civilizações e nos levam a compreender de modo mais adequado os fatores da experiência da comunicação pois, como vimos, se de um lado, temos os aspectos transcendentais (dimensão intangível e pressuposta) do mundo da vida, temos também, de outro, os aspectos empíricos (dimensão concreta). Dito isso, devemos analisar que cada pessoa, inserida em cada cultura localizada ao redor do planeta, desenvolve as suas idiossincrasias com base nesses pressupostos transcendentais e empíricos, ou seja, todos aqueles que se propõem a participar de uma comunidade de comunicação real (contextual e empírica) possuem informações transcendentais, dadas aprioristicamente; contudo, para que possam ser usadas, concretamente, elas precisam ser postas em exercício pela contestação, argumentação, dissenso e consenso.

Em outras palavras, podemos inferir que o dissenso é um elemento imprescindível do mundo da vida em sua dimensão contextual. Todavia, para Habermas, não se pode pensar em um mundo marcado unilateralmente pelo dissenso. O consenso, por assim dizer, torna-se o fim último do mundo da vida na exata medida em que este é, efetivamente, o aspecto mais transcendental da teoria comunicativa do pensador alemão, ou seja, cultura, personalidade e sociedade são pressupostos que coordenam o consenso e a vida prática dos cidadãos. A democracia habermasiana é resultante da coordenação destes três elementos com o consenso. O dissenso não é pura e simplesmente abstraído do cômputo do mundo da vida, ele apenas não é o seu fim último, para Habermas. Assim sendo, as duas dimensões (transcendental e empírica) apresentadas aqui não são auto excludentes, mas antes de tudo, são complementares. Levá-las em consideração e compreendê-las como tal nos reporta a uma possibilidade de contextualização das encarnações do *a priori* (transcendental) e do *a posteriori* (empírico).

Segundo Habermas, só podemos considerar oportuno pensar um mundo da vida que respeite condições apriorísticas como cultura e sociedade, que devem ser vistas por um viés de respeitabilidade antropológica sob a condição das ciências sociais, se levarmos igualmente em consideração as possibilidades práticas de questionamento sobre este apriorismo. Diante disso, neste momento, daremos um

enfoque maior ao texto de Habermas que mais se destacará neste capítulo, a saber, *Die Einbeziehung des Anderen*. Este texto expõe, de maneira indelével, a importância do multiculturalismo e dos dilemas sociais engendrados nas sociedades contemporâneas, principalmente nas últimas décadas, sobre este tema e pelas novas formas de etnocentrismo e etnonacionalismo.

Assim, para darmos início aos debates sobre esta temática, Habermas faz ponderações sobre o problema da separação entre Estado e nação e, destaca, o problema do etnonacionalismo “inaugurado”, principalmente, a partir do pensamento de Carl Schmitt:

[...] Carl Schmitt questiona a força de integração social do Estado de direito centrado no processo democrático a partir dos dois aspectos que já tinham sido determinantes para a crítica feita por Hegel do “Estado da necessidade e da razão”, característico do moderno direito natural, e que hoje são retomados pelos “comunitaristas” na discussão com os “liberais”. Os alvos são a concepção atomística do indivíduo como um “eu desvinculado” e o conceito instrumentalista da formação da vontade política como uma agregação de interesses sociais. Os contraentes do contrato social são apresentados como egoístas isolados, racionalmente esclarecidos, que não estão cunhados por tradições comuns, ou seja, não compartilham orientações culturais de valor e não agem orientados para o acordo mútuo. Segundo essa descrição, a formação de vontade política ocorre exclusivamente pelo modo de negociações a respeito de um *modus vivendi*, sem que seja possível um entendimento a partir de pontos de vista éticos ou morais. É de fato difícil imaginar como pessoas dessa espécie poderiam chegar por essa via a uma ordem jurídica intersubjetivamente reconhecida, da qual se esperaria que forjasse uma nação de cidadãos a partir de um grupo de estranhos, ou seja, que estabelecesse uma solidariedade cidadã entre estranhos. Diante de um pano de fundo como esse, pintado com cores da gama preferida por Hobbes, recomenda-se então a origem étnica ou cultural comum de um povo mais ou menos homogêneo, como origem e fiador daquela espécie de vínculos normativos, diante dos quais o individualismo possessivo é cego. (HABERMAS, 1997a, p. 164-165).

Nesse trecho, Habermas propõe alguns questionamentos importantes para se pensar a vida política: como congregar sob uma única “bandeira”, uma “comunidade de estranhos”? Como estabelecer vínculos sociais e morais para sujeitos que se desconhecem? Aliás, aqui vale a pena lembrar o dilema apontado sobre o “reconhecimento” de Axel Honneth: como posso reconhecer quem eu não conheço como digno de meu respeito e apreço, a um nível minimamente civilizado? Como, de fato, eu posso ser capaz de reconhecer antes de conhecer? Na visão de Habermas, leitor de Schmitt, um sentimento de pertencimento, no qual cada cidadão (e todos os cidadãos) se sintam implicitamente convocados a participar de uma comunidade de estranhos, é um desafio imenso. Dessa forma, Habermas diz que,

[...] a autodeterminação democrática não possui o sentido coletivista e ao mesmo tempo *excludente* da afirmação da independência nacional e da concretização da singularidade nacional. Mais do que isso, tem o sentido de inserção de uma autolegislação que inclui uniformemente todos os cidadãos. Inserção significa que tal ordem política se mantém aberta para equiparar os discriminados e para *incluir* os marginalizados, sem *confiná-los* na uniformidade da comunidade homogênea de um povo. Para isso é significativo o princípio da voluntariedade; a nacionalidade do cidadão fundamenta-se em seu consentimento, pelo menos implícito. A visão substancialista da soberania popular refere “liberdade” essencialmente à independência *externa* na existência de um povo; a visão procedimentalista, por sua vez, refere-a à autonomia privada e pública, uniformemente garantida *internamente* a uma associação de jurisconsortes livres e iguais. A partir dos desafios com que hoje nos vemos confrontados, gostaria de mostrar que essa leitura do republicanismo, feita segundo os princípios da teoria da comunicação, é mais apropriada do que uma visão etnonacionalista, ou mesmo comunitarista dos conceitos de nação, Estado de direito e democracia. (HABERMAS, 1997a, p. 166-167).

A referência clara de Habermas à ideia de inclusão e de não-marginalização é, provavelmente o maior dilema das civilizações em nosso mundo contemporâneo. Os problemas do início do século XX ainda são os mesmos em nossos dias, se considerarmos apenas os aspectos concretos. Contudo, aqui vale a pena lembrar o aspecto transcendental do mundo da vida pois o recrudescimento de um ufanismo etnonacionalista é tão admissível quanto a possibilidade de inclusão e de respeito pela diversidade social. Os dois mundos são possíveis. Porém, para Habermas, o etnonacionalismo só ocorre se o mundo da vida for suplantado totalmente pelo mundo sistêmico. Assim, o agir comunicativo de Habermas é, segundo ele, a teoria mais adequada para o enfrentamento de posições tão radicalistas como as de Carl Schmitt. Ademais, o confronto maior permanece ainda na incapacidade de muitos de aceitarem os preceitos da Revolução Francesa como universais e acessíveis para todos.

Desse modo, na teoria política de Habermas, vê-se que o fundamento das democracias não pode estar alicerçado em uma noção de pertencimento apenas a um determinado país ou comunidade, mas no cosmopolitismo de uma vida pública definida por princípios axiológicos universais. Se tivermos diante disso, a compreensão de que muitos eventos do século XX foram permeados por um ufanismo torpe e cruel, como presenciado pela experiência do fascismo e do nazismo, concluiremos que a Declaração Universal dos Direitos Humanos, nada mais é do que uma resposta “universal” aos problemas locais, onde a dignidade e a alteridade foram subsumidas das relações intersubjetivas.

Assim, segundo Habermas, temos um problema muito sério para ser compreendido e vencido, ou seja, para que os dilemas etnocêntricos ou ufanistas/nacionalistas sejam superados, é preciso o *médium* do direito. Segundo ele, o direito pode garantir uma democracia mais plenificada na medida em que se coloca à disposição dos interesses sociais. Segundo Vitor Souza Lima Blotta, isso fica claro quando Habermas trabalha

[...] os contornos de um paradigma de democracia deliberativa *procedimental* para as práticas legislativas. A originalidade da proposta habermasiana consiste em sugerir um modelo *discursivo* nos moldes do princípio da democracia, mas, além disso, trazer uma idéia de reaproximação entre sociedade civil e Estado, na qual o direito também teria a função de “transformar” os discursos dispersos e caóticos da esfera pública política na linguagem especializada do poder administrativo, realizando nesse sentido a “forma de uma comunidade legal *auto-organizativa*”. Tratar-se-ia, portanto, de uma especificação da tese da gênese *comunicativa* da normatividade do direito [...] de alçar o direito à *médium da integração social*, posto que forneceria condições para a transformação do *poder comunicativo em poder administrativo*. [...] O modelo *procedimental* de democracia seria, portanto, uma *procedimentalização e institucionalização de processos argumentativos de formação da opinião e da vontade públicas*, cujo conteúdo normativo reside nos *meios* (procedimentos) com os quais um consenso o mais livre possível pudesse ser estabelecido, *i.e.*, na efetiva observação dos próprios *pressupostos pragmáticos do agir comunicativo*. Ou seja, a maneira de se avaliar a *qualidade* da democracia estaria na *forma* com que ela institucionaliza os conteúdos do sistema de direitos [...] (BLOTTA, 2010, p. 315-316).

Blotta explica com muita clareza que o direito se mostra como um caminho de efetivação da democracia ou uma “formatação da democracia” pelo viés do direito. Em outras palavras, o que o autor quer nos dizer é que o direito tem uma capacidade de racionalização e de aglutinação dos dilemas democráticos, como se pudesse reunir debaixo de um grande “guarda-chuva”, uma infinidade de assuntos e problemas que, num primeiro momento, seriam difusos e descontraídos. Pragmaticamente, o direito seria capaz de equanimizar as contendas, as demandas e os interesses particulares e coletivos. Assim, a teoria do direito de Habermas nada mais é do que um “braço” do seu pensamento comunicativo. Neste trabalho, Habermas apenas assume o papel de “procedimentalizar” a comunicação por meio de uma “legalização” ou normatização das ações comunicativas. Seria um disparate, para Habermas, aceitar que ele “instrumentaliza” o agir comunicativo com sua teoria do direito. Mas, em outras palavras, foi efetivamente isso o que ele fez. Todavia, seu verdadeiro *telos* vai mais longe, isto é, a exclusão e o preconceito pelas identidades oriundas de fora devem ser “controlados e evitados” pelo direito, pois tal “instrumentalização procedimental” do

direito visa justamente superar a instrumentalização ulterior (orquestrada pelo mundo sistêmico), pois ao se estabelecer certos vínculos entre poder comunicativo e poder administrativo, a inclusão social é colocada em primeiro lugar. Assim, o direito se torna um canal e um fio condutor da democracia.

Aqui, urge um novo dilema e, podemos dizer, o mais profundo deste trabalho: direito e democracia não andam de mãos dadas há muito tempo. Colocar direito e democracia em uma mesma frase é algo que causa muita inquietude, haja vista que, enquanto o direito está focado nos problemas que precisam ser ponderados pelo dever-ser; o mundo fático da democracia está marcado por aquilo que é. E, como Mouffe afirmará no capítulo 2, a política e as ações humanas, a princípio, estão delineadas sempre pela volatilidade, pelas paixões e pelas emoções. Agir conforme o direito implica, outrossim, em agir racionalmente. Porém, nossa dificuldade repousa no dilema de saber se estas ações são “estratégico-instrumentais” ou comunicativas. E, aqui, certamente, surge um dos grandes problemas do pensamento habermasiano, a saber, a teoria do autor alemão está demasiadamente calcada no iluminismo moderno, ou seja, ela está assentada na noção de que os problemas mundiais podem ser dirimidos por meio da razão. Como já dissemos, Habermas rompe com seus colegas da Escola de Frankfurt para retomar o projeto inacabado da Modernidade. Mas, ao tentar fazê-lo, não leva em conta, as mudanças sociais e contextuais<sup>17</sup> da pós-modernidade e do pós-estruturalismo, temas que são, por sua vez, fundamentais na análise de Mouffe sobre o pensamento político hodierno.

Desse modo, surge um “impasse” diante do pensamento de Habermas: como superar totalmente as paixões humanas quando falamos de temas tão polêmicos como o etnocentrismo/etnonacionalismo? Aliás, veremos isso logo mais e, principalmente no último capítulo, que Habermas aponta uma possibilidade de unificação entre liberalismo e republicanismo por meio do Direito fundamentado em procedimentos deliberativos, no afã de tentar subtrair ao máximo, as paixões humanas. Contudo, apesar da forte argumentação do autor, tal realidade ainda permanece como algo impossível ou demasiadamente utópico de ser concretizado.

---

<sup>17</sup> Aqui se quer afirmar que o mundo contemporâneo marcado pela pós-modernidade e pelo pós-estruturalismo, não possui mais o afã de defender ideias absolutamente universais ou válidas unilateralmente para todos. As escolhas e decisões pessoais não estão mais delineadas por um valor único. É a diversidade de perguntas e respostas que movem o mundo e não mais uma metanarrativa de cunho metafísico.

Dito isso, faz-se assaz necessária uma breve explicação: o problema do Direito como o espaço legítimo e circunscrito para a resolução de problemas reside no fato de que a resolução de litígios sempre está enredada na lógica do fracasso ou do sucesso (agir estratégico). Além disso, os atos conciliatórios e as formas alternativas de resolução de conflitos são uma exceção devido à baixa adesão dos litigantes, ou mesmo porque sua divulgação é quase insignificante. Assim, *a fortiori*, o princípio fundacional do direito é o dissenso e não o consenso. Em outras palavras, isso quer dizer que a busca por acordos dentro do universo jurídico não é tão factual assim, ao menos em países sem uma tradição democrática radical, como o Brasil. O Direito, de um modo geral, não está destinado a buscar o entendimento por meio do melhor argumento ou por meio de uma lógica verdadeiramente restaurativa. Desafortunadamente, a lógica retributiva, ainda pautada na lei de Talião e na vingança são os motores centrais do Direito, ao menos, do ponto de vista ritualístico e do contexto social do Brasil. Contextualmente, pensar o direito por vias democráticas é um grande problema para Habermas, mesmo que transcendentemente, ele seja possível.

É mister a compreensão de que o ritual do dissenso é imperativo no Direito. Aliás, as normas e leis apenas tentam ritualizar, de modo civilizado, a vendeta e o dissenso. A celebração de um direito que vise a restauração e a conciliação entre as partes não é algo realmente almejado, ao menos dentro do contexto brasileiro do Direito. Se busca, antes de tudo, a legalização das relações sociais, a ritualização do dissenso, a imposição de um *status quo* e a normalização da vitória de um litígio de um sujeito sobre outro. Vencer e perder são os dois lados de uma mesma moeda, na qual o consenso parece não ter vez. No mundo atual, quer-se, antes de tudo, conferir ao dissenso uma posição de destaque, pois é ele que move a vida do judiciário e da lei. Não há ganho real quando se quer conciliação.

Além disso, para corroborar com tal tese, a morosidade procedimental do Direito no Brasil<sup>18</sup> é um retrato do fato a conciliação e o consenso raramente são defendidos. O uso minúsculo do “juizado de pequenas causas”, *a fortiori*, reforça a ideia de que a busca pelo consenso é um dilema sério no mundo jurídico nacional.

---

<sup>18</sup> Vale citar aqui inúmeros casos indenizatórios nos quais a “justiça não foi feita”, como a tragédia do Edifício Palace II, no Rio de Janeiro: <https://oglobo.globo.com/rio/vinte-anos-apos-tragedia-do-palace-ii-vitimas-ainda-aguardam-indenizacao-22423743> (Reportagem de Gilberto Porcidonio, publicada em 23/02/2018. Acesso em 26/01/2020).

Nesse contexto, quanto maior for o dissenso, mais ele se arrasta e se prolonga na esteira do esquecimento do que, de fato, foi requerido quando se intentou reconhecer e defender um direito pessoal ou coletivo. Por essa lógica, lei e justiça parecem caminhar para rumos distintos. Defender uma ética plural do direito, em nosso país, soa como quimera. Um exemplo disso é a tentativa de estabelecer regras de inclusão social de pessoas advindas de países vítimas de guerras internas ou de catástrofes naturais e humanitárias. Tal inaptidão de entendimento não fere apenas o direito internacional e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas destoa até mesmo de um simples exercício hermenêutico básico. Sobre isso, é importante a leitura do texto de Maria Ester de Freitas e Marcelo Dantas, intitulado “*O estrangeiro e o novo grupo*”. Consideramos que o trecho que segue pode nos ajudar a compreender este problema:

Belfort (2007) nos lembra o estudo da natureza do homem em Kant, com base no caso do estrangeiro e do seu direito de posse do solo, segundo o qual um habitante da Terra só pode ser pensado como parte de um todo, originando uma comunidade de solo, ainda que não uma comunidade jurídica de posse. Ou seja, existe em Kant um direito de posse que transcende as fronteiras dos Estados, uma vez que todo homem tem direito a um lugar na Terra e a se apresentar numa sociedade sem ser recebido de maneira hostil. No entanto, acontecimentos recentes na história nos mostram que essa visão está cada vez mais longe da vida quotidiana, que denuncia o crescimento de sentimentos contra o estrangeiro, fazendo renascer velhos fantasmas de exclusão e aniquilamento do outro. A migração de pessoas, diferente dos intercâmbios econômicos, aparece cada vez mais como um fator desagregador e problemático nas sociedades modernas, que traz à tona contradições do capitalismo globalizado, ao mesmo tempo que é vista como uma ameaça psíquica. Ou seja, no aspecto socioeconômico, temos o protecionismo econômico, a luta pelos empregos, o uso da infraestrutura e os benefícios sociais destinados exclusivamente aos habitantes locais, aliados ao fato de o imigrante poder ser um álibi útil aos Estados, que têm no controle do intruso uma eventual ocultação de seus interesses. Ao mesmo tempo, esse movimento intenso de pessoas desenvolve a ideia de uma “invasão possível”, que se dá tanto no plano social como no psíquico. [...] (FREITAS; DANTAS, 2011, p. 604).

Como fora expresso anteriormente, o discurso etnonacionalista reprime e bloqueia o direito de ir e vir, das identidades e da busca de uma nova vida em um outro lugar. Voltamos aqui ao problema da ética de Habermas e do mundo da vida em suas duas dimensões, isto é, de um lado, o aspecto transcendental (sociedade, cultura e personalidade) e, do outro, o elemento contextual. Em que pese a força do mundo sistêmico sobre o mundo da vida, o contextualismo contemporâneo empurra para baixo o reconhecimento e a dignidade proposta por Kant e apresentada por Freitas e Dantas. Aliás, como vimos com Honneth, onde falta o reconhecimento, impera a

reificação. Dessa forma, há um distanciamento entre o mundo real e o mundo ideal proposto pelo dever-ser do Direito. A aceitação do outro não depende do mero estabelecimento de uma regra, mas de uma mudança de visão de mundo que o direito, por si só, não dá conta de criar.

Não obstante, geralmente, todos consideram como legítimo apenas aquilo que reza a lei, como algo aceitável ou prudente, sem perceber que os maiores problemas do Direito, passam pela incapacidade de atuar como elemento conciliatório. Dito de outro modo: o direito positivo é visto, comumente, como superior ao direito natural. Se tal premissa é verdadeira, os direitos e valores humanos que deveriam alicerçar uma relação social se configuram como o “elo mais fraco” do mundo da vida, haja vista que só é possível aceitar uma relação social como uma relação juridicamente determinada. O positivismo jurídico invoca o controle das relações; nesse contexto, o que prevalece é o afã do litígio e do dissenso; o que, em alguns momentos, pode ser traduzido como desumanização ou descaso pela pluralidade e pela diversidade dos seres humanos. O governo da vida é determinado, assim, pura e simplesmente pela “força da lei”. Sobre isso, Habermas tem algo muito importante para nos dizer:

Sem a primazia do que é justo em relação ao que é bom, também não pode haver nenhum conceito eticamente neutro de justiça. Em sociedades ideologicamente pluralistas<sup>19</sup>, isso teria consequências desastrosas para a regulação de uma coexistência pautada na igualdade de direitos. Em tal caso, a igualdade de direitos dos indivíduos e dos grupos com identidades próprias somente poderia ser garantida segundo escalas de medida que, por sua vez, são partes integrantes de uma concepção do bem aceita por todos uniformemente. O mesmo vale, *mutatis mutandis*, para uma regulação justa do trânsito cosmopolita entre cidadãos do mundo e das relações globais entre as culturas. O que essa ideia tem de inverossímil mostra por que os enfoques neo-aristotélicos não podem cumprir com o conteúdo universalista de uma moral da atenção indistinta e da responsabilidade solidária por cada indivíduo. Todo projeto global de um bem coletivo, vinculatório para todos, sobre cuja base poderia ser fundada a solidariedade de todos os homens (inclusive as gerações vindouras), defronta-se com um dilema. Uma concepção acabada do ponto de vista do conteúdo, suficientemente informativa, deve (sobretudo com vistas à felicidade das gerações futuras) levar a um paternalismo insuportável; uma concepção isenta de substância,

---

<sup>19</sup> “Os valores culturais coalescidos e concretizados nessas totalidades, que são formas de vida e as biografias, perpassam o tecido de uma prática comunicacional quotidiana que marca a existência e assegura a identidade dos sujeitos agentes e da qual estes não podem se distanciar da mesma maneira como o fazem relativamente às ordenações institucionais de seu mundo social. Os valores culturais transcendem, eles também, o desenrolar factual das ações; eles condensam-se nas síndromes históricas e biográficas das orientações axiológicas à luz das quais os sujeitos podem distinguir o “bem viver” da reprodução da vida como “simples sobrevivência”. Mas as ideias do bem viver não são representações que se tenham simplesmente em vista como um dever abstrato; elas marcam de tal modo a identidade de grupos e indivíduos que constituem uma parte integrante da respectiva cultura ou personalidade. Quem coloca em questão as formas de vida nas quais sua própria identidade se formou tem que colocar em questão sua própria existência. [...]” (HABERMAS, 1989, p. 212).

distanciada de todos os contextos locais, deve destruir o conceito do bem. (HABERMAS, 1997a, p. 41-42)

Assim, de um lado, o Direito prima pela defesa dos direitos universais, mas isso não significa dizer que a igualdade “imparcial” é o único critério de aplicação desses direitos. Desse ponto de vista, é preciso repensar o aspecto central apontado aqui por Habermas: a ideia de implantação de um modelo universal ou unilateral de justiça ou de bem sempre esbarra na imposição uniforme de regras, nas quais todos, sem exceção, devem se consentir. Ao mesmo tempo, esse consentimento representa também uma forma de aceitação de valores comuns compartilhados e que remete todos à responsabilidade e à solidariedade entre os concernidos. Tal conclusão nos parece muito boa a medida em que considera a ideia de responsabilidade como um fato coletivo e fundamental. Pensamos, todavia que, diante disso, o grande problema de Habermas perpassa o enfrentamento da criação de regras legais pautadas em um agir comunicativo dado por uma linguagem tão hermeticamente definida que poucos sejam capazes de aplicá-la ou mesmo compreendê-la. Diante disso, vê-se que o autor alemão considera, de modo apriorístico, a linguagem como um meio de facilitação da criação de regras, porém, a ideia habermasiana de universalidade também é um grande problema. Vejamos o que ele tem a dizer sobre isso:

Se interpretarmos a justiça como aquilo que é igualmente bom para todos, o “bem” contido na moral constitui uma ponte entre a justiça e a solidariedade. Pois também a justiça entendida universalisticamente exige que uma pessoa responda pela outra – e que, aliás, cada um também responda pelo estranho, que formou a sua identidade em circunstâncias de vida totalmente diferentes e entende-se a si mesmo à luz de tradições que não são as próprias. O bem na justiça lembra que a consciência moral depende de determinada autocompreensão das pessoas morais, que se sabem *pertencentes* à comunidade moral. A essa comunidade pertencem todos os que foram socializados numa forma de vida comunicativa qualquer. Indivíduos socializados, pelo fato de somente poderem estabilizar sua identidade em condições de reconhecimento mútuo, são especialmente vulneráveis em sua identidade e, por isso, dependentes de uma proteção específica. Eles têm de poder apelar para uma instância além da própria comunidade - G. H. Mead fala numa “*ever wider community*” [comunidade sempre maior]. Expresso de modo aristotélico, em toda comunidade concreta está esboçada a comunidade moral, por assim dizer como seu “melhor eu”. Como integrantes dessa comunidade moral, os indivíduos esperam uns dos outros uma igualdade de tratamento, que parte do princípio de que cada pessoa considere cada uma das outras como “um dos nossos”. A partir dessa perspectiva, justiça *significa* simultaneamente solidariedade. (HABERMAS, 1997a, p. 43-44).

Contextualmente, é preciso recordar aquilo que discutimos recentemente: estabelecer identidades com base na noção transcendental do mundo da vida parece

ser algo fácil de ser aceito, pois se compreende com clareza que cada um e todos estão inseridos em sociedades e culturas que moldam e formatam as personalidades. Não há problema algum em se aceitar tal constatação. Outrossim, o que não pode ser esquecido é que considerar “a comunidade como o melhor eu”, é um problema concreto, contextual e empírico. Vê-se aqui um sério dilema, pois do ponto de vista empírico do mundo da vida, é o Direito que deve assegurar a proteção de todos os concernidos, o que, ao fim e ao cabo, não ocorre. É dentro dessa contenda epistemológica que tentamos abrir a “sutura” do pensamento habermasiano, pois essas feridas, contextualmente falando, nunca ficam cicatrizadas por completo. Elas sempre deixam uma “brecha” para o problema concreto da “inclusão do outro”. Aqui podemos ainda adicionar o fato – direta ou indiretamente já mencionado – de que só é possível consentir com as normas legais na medida em que elas são capazes de “coagir” ou “constranger” alguém a segui-las. Assim, os sujeitos não são movidos a agir segundo o “direito natural”, mas segundo o direito positivo que é, por vezes, “injusto”.

Nessa ambivalência entre as regras do direito e as formas de solidariedade, deve-se estabelecer uma ponte de diálogo intersubjetivo, mas que como dissemos, nunca é fácil de ser construída. Mas, insistentemente, Habermas busca esta ponte por meio da ação comunicativa, pois segundo ele, deste modelo de solidariedade, decorre o princípio da inclusão do outro. Assim sendo, Habermas retomando a discussão fundacional exposta em *Theorie des Kommunikatives Handelns* (1981)<sup>20</sup> de que a construção da subjetividade está alicerçada no terreno prévio da intersubjetividade, aponta em *Die Einbeziehung des Anderen* (1997)<sup>21</sup>, 16 anos mais tarde, que o reconhecimento da alteridade depende do Direito, como instância de mediação de conflitos. Aliás, é fundamental destacar que o autor alemão já publica em 1992, a obra *Faktizität und Geltung: Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*<sup>22</sup>, visando delinear os pontos de convergência entre democracia e direito. Assim, a obra de 1997 tem o propósito de discutir e agudizar vários elementos que foram discutidos nas obras anteriores. Contudo, o que se quer destacar é justamente toda a problemática que envolve a aproximação entre agir comunicativo, direito e democracia, pois como tentamos demonstrar até aqui, a

---

<sup>20</sup> Traduzida para o português em 2012.

<sup>21</sup> Traduzida para o português em 2002.

<sup>22</sup> Traduzida para o português em 1997.

centralidade da ideia de superação da reificação pelo agir comunicativo do ponto de vista ético é de uma profundidade inigualável. Porém, o embate maior está na tentativa habermasiana de tornar o agir comunicativo um canal de “normatização” do direito e da democracia.

Não obstante, é nesse ponto que a ação comunicativa precisa pressupor o campo das relações sociais e as paixões, como veremos em Mouffe. Aliás, acreditamos que se pode inferir um problema bem pontual na construção de uma ética da comunicação: há, em Habermas, uma excessiva confiança na racionalidade humana. É fato inegável que a solidariedade é um elemento central para a construção de uma ética da intersubjetividade. Porém, é factualmente mais contundente que os seres humanos são falhos neste esforço de solidariedade, como já expusemos em nosso texto anteriormente. Em outras palavras: a ética da intersubjetividade depende de um esforço de solidariedade e racionalidade, ou seja, ela demanda dos envolvidos um “querer agir para o bem”, o que, por vezes, soa como algo difícil e distante da vida intersubjetiva. Aliás, Hobbes escancarou há mais de três séculos que “o homem é lobo do próprio homem”<sup>23</sup>. Desse modo, o nó górdio entre agir solidariamente e agir juridicamente permanece irresoluto.

Dito isso, o dilema por ser resumido em uma dialética desconcertante: a) de um lado, a solidariedade é necessária, todavia, ela é falha entre os seres humanos; b) de outro, a normatização e a pormenorização judiciária de todas as ações humanas e; c) a síntese sempre incompleta de uma ética que precisa ser revisada e reavaliada constantemente diante dos fatos. Nesse caso, devemos considerar as limitações da proposta habermasiana de uma ética comunicativa, que propõe dar ao Direito, o espaço de sua normalização, a partir da citação que segue, retirada de *Die Einbeziehung des Anderen*:

[...] As obrigações enraizadas na ação comunicativa e tradicionalmente ajustadas a ela não vão *por si sós* para além dos limites da família, do clã, da cidade ou da nação. É diferente, porém, com a forma reflexiva da ação comunicativa: argumentações apontam *per se* para além de todas as formas particulares de vida. Pois, nos pressupostos programáticos de discursos ou de conselhos racionais, o teor normativo de suposições empreendidas na ação comunicativa é *generalizado, abstraído e descingido*, ou seja, é estendido a uma comunidade que insere e que, em princípio, não exclui

---

<sup>23</sup> “Portanto, tudo o que é válido para os homens em tempo de Guerra, quando uns são Inimigos dos outros, o é, também, durante o tempo em que os homens vivem sem outra segurança a não ser a da própria força e da própria Criatividade [...]” (HOBBS, 2000, p. 96).

nenhum sujeito capaz de falar e agir, desde que esteja em condições de dar contribuições relevantes<sup>24</sup> [...] (HABERMAS, 1997a, p. 58).

Assim, fica clara a ideia de Habermas de que pensar comunicativamente implica extrapolar os espaços privados ou “comunitários”. A ação comunicativa só faz sentido se todos os envolvidos forem capazes de “abstrair” a própria situação em vistas de uma coletividade. Essa situação de inclusão do outro implica a necessidade de “suspender o juízo” sobre o local e o pessoal em virtude de uma ampliação cada vez mais porosa das fronteiras do mundo “particular” de todos os envolvidos.

Desse modo, torna-se inevitável uma análise crítica do pensamento de Habermas. No último capítulo da obra *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1989), o autor alemão se debruça sobre a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg, para definir como é possível atingir um agir comunicativo com base em padrões morais-comportamentais. Seu intento é profundamente louvável, porém, não se sabe ao certo se sua empreitada filosófica chegou a um bom termo, pois se os sujeitos no mundo deliberam, ponderam e analisam suas ações, isso não quer dizer que eles sejam capazes de agir sem a influência “impura” das paixões e emoções.

Por outro lado, podemos ver que o problema habermasiano se circunscreve a um elemento importante que é facilmente esquecido no processo de entendimento de sua teoria: a capacidade de argumentação depende de uma formação para o debate. O problema aqui recai na ausência de um entendimento verdadeiramente democrático da inclusão dos outros, pois assim caímos num problema sério: todos podem ser incluídos, todos podem participar, *desde que aceitem, de antemão, as prerrogativas do agir comunicativo*. As regras do jogo linguístico se tornam assim bem restritivas. Aqui surge novamente a conexão de Habermas com o iluminismo e com o kantismo. Ou seja, Habermas, ao se esforçar para tomar distância do kantismo, torna-se ainda

---

<sup>24</sup> Aqui vale a pena lembrar do que Habermas aponta em *Consciência moral e Agir comunicativo*: “[...] As normas de ação são pensadas agora, de sua parte, como também normalizáveis; elas são subordinadas a princípios, isto é, a normas de nível superior. O conceito da legitimidade das normas de ação é decomposto nos componentes do reconhecimento factual e da qualidade de ser digno de reconhecimento. A essas diferenciações nos conceitos da norma e da validade deontológica corresponde uma diferenciação no conceito do dever; agora, o respeito à lei não serve *per se* como motivo ético. À heteronomia, isto é, à dependência de normas existentes, opõe-se a exigência de que o agente, ao invés da validade social de uma norma, erija ao contrário a sua validade em princípio de determinação de seu agir. Com esse conceito de autonomia, o conceito da capacidade de agir responsabilmente também se desloca. A responsabilidade torna-se um caso especial de imputabilidade; esta significa a orientação do agir em função de um acordo representado de maneira universal e motivado racionalmente – age moralmente quem age com discernimento” (HABERMAS, 1989, p. 196).

mais sectário do pensamento universal estabelecido pela lógica do imperativo categórico, de tal modo e com tamanha profundidade que só é possível pensar uma visão ética de um agir denominado como universal, segundo o pensamento habermasiano, na mesma proporção em que ele visa superar qualquer visão ética/moral/política costurada por regras de ouro<sup>25</sup>.

Já o imperativo categórico supera o egocentrismo da regra de ouro. Essa regra de ouro, “o que não queres que te façam, não o faças também a outrem”, requer um teste de generalização do ponto de vista de um indivíduo qualquer, enquanto o imperativo categórico pede que todos os possivelmente envolvidos devam poder querer uma máxima justa como lei geral. Mas enquanto aplicamos monologicamente esse exame mais pretensioso, restam perspectivas individuais isoladas, a partir das quais cada um de nós imagina privadamente o que todos poderiam querer. Isso é insatisfatório. O que do meu ponto de vista é igualmente bom para todos só faria parte efetiva do interesse uniforme de cada um se, em cada uma das coisas que me parecem evidentes, se refletisse uma consciência transcendente, isto é, uma compreensão de mundo universalmente válida [...] (HABERMAS, 1997a, p. 75).

Ademais, vimos com Habermas que é preciso deixar claro que o pensamento filosófico que orienta o agir ético marcado por uma universalidade não pode ser pura e simplesmente determinado por orientações religiosas (ou de boa vontade) como a regra de ouro. A empatia moral não pode ser a determinação central das ações humanas voltadas para a universalidade. Todos os concernidos devem ser considerados realmente como inclusos, *se e somente se* forem assumidos os princípios “U” e “D” como norteadores do discurso. Fora desses pressupostos, não haveria, segundo Habermas, uma ética comunicativa. Dessa forma, a ética de Habermas, de um lado, precisa ser independente de normas religiosas ou da pura benevolência daqueles que buscam agir eticamente e, por outro, depende de um exercício racional e intersubjetivo. Outrossim, segundo o autor alemão, somente a ética que coaduna com ações democráticas pode validar as leis e os princípios que orientam a vida social:

Segundo a definição kantiana de legalidade, o direito *coercivo* estende-se apenas às relações exteriores entre pessoas e está endereçado à liberdade

---

<sup>25</sup> Em outras palavras, para Habermas, regras de ouro não tem caráter racional. Regras de ouro estão fundamentadas em uma lógica da boa vontade ou dos sentimentos. Habermas não concebe tal assertiva como possível ou verdadeira na prática da ética ou da política. Porém, é salutar perguntar: qual é a real diferença entre um “imperativo” e uma regra de ouro? A similitude entre ambos é muito grande, pois se quer por meio deles, a criação de um “espírito de ação” que mais do que admoestar, determine o que os sujeitos “devem fazer”, mesmo que o primeiro tenha caráter racional e o outro, caráter religioso.

de arbítrio de sujeitos que precisam orientar-se tão-somente pelas respectivas concepções do que seja bom. O direito moderno, por isso, constitui o *status* da pessoa juridicamente apta através das liberdades de ação subjetivas que se podem demandar juridicamente e que se podem usar conforme as preferências de cada um. Como, porém, uma ordem legal legítima também precisa *poder* ser seguida por razões morais, a legítima situação das pessoas em particular juridicamente aptas é determinada pelo direito a liberdades de ação subjetivas *iguais*. Como direito positivo e escrito, esse meio requisita, por outro lado, o papel de um legislador político, de modo que a legitimidade da legislação seja elucidada a partir de um processo democrático que garanta a autonomia política dos cidadãos. Os cidadãos são politicamente autônomos tão-somente quando podem compreender-se em conjunto como autores das leis às quais se submetem como destinatários. (HABERMAS, 1997a, p. 92).

Aqui – como fora dito anteriormente – pode-se inferir com base na citação da obra de Habermas, que um dos elementos, por ele abordados, perpassa a noção de que o Direito tem a função de aproximar lei e justiça, bem como, moral e norma. É preciso, segundo o autor, que exista um reconhecimento de que as leis só são efetivamente justas na exata medida em que os autores das leis e os seus destinatários se “confundem”, ou seja, quando não há distinção entre aquele que elabora e aquele que cumpre a lei: este seria um critério de “medição” da moralidade de uma lei. Nesse ponto, para Habermas, amarra-se moralidade, direito, ética, racionalidade e democracia num único feixe.

Do ponto de vista do pensamento habermasiano, podemos destacar que o *a priori* da linguagem como base para um agir comunicativo delineado por uma moral racional coordenadora das ações é imprescindível. Novamente em *Die Einbeziehung des Anderen*, o filósofo alemão afirma que:

[...] enquanto os cidadãos racionais não estiverem em condições de adotar um “ponto de vista moral” que se mostre independente de perspectivas das diferentes imagens de mundo assumidas por cada um deles em particular e que as preceda, não podemos esperar deles um “consenso abrangente”. O conceito “racional” – *reasonable* – ou inflaciona-se ao ponto de se tornar atenuado demais para assinalar a validade de uma concepção de justiça subjetivamente reconhecida; ou é definido de forma suficientemente severa, mas de modo que o que seja praticamente “racional” coincide com o moralmente correto. (HABERMAS, 1997a, p. 98).

Outrossim, “[...] a integração social depende amplamente de um agir que se oriente pelo acordo mútuo e que esteja embasado sobre o reconhecimento de *reivindicações de validação falíveis*” (HABERMAS, 1997a, p. 100). Sobre essa citação, pode-se argumentar que o autor alemão coloca em evidência, *en passant*, a representação contingencial das ações humanas, pois mesmo que existam elementos discursivos desenhados pela razão, esta razão não pode ser instrumentalizadora. Ela

precisa se mostrar como possível e falível. A ideia de falibilidade da ação discursiva em muito se assemelha com os problemas apresentados por Mouffe no exercício agonístico da democracia. Contudo, o nó górdio ainda permanece, ou seja, o dilema parece ser mais amplamente complexo, em Habermas, pois mesmo considerando a falibilidade como um problema sempre presente, a ação comunicativa deve primar por argumentos “válidos” universalmente. Em outras palavras: há uma linha tênue entre validade e facticidade pois, para o autor alemão, as pretensões de validade de todo e qualquer argumento precisam ser admitidas como válidas e falíveis.

Dessa maneira, vê-se que Habermas deposita sua confiança em um sistema filosófico que preconiza uma intersubjetividade suscetível a contínuas falhas e validações, o que é algo profícuo para o debate filosófico das democracias contemporâneas, mas nosso problema repousa ainda em uma certa desconfiança de que todo o seu trabalho meticuloso e árduo está mais para uma grande prolixidade do que para uma mudança fática do mundo da vida, justamente por não conferir a devida importância a todas as paixões e volatilidades humanas, o que pode ser conferido em seu trabalho sobre Kohlberg e o agir moral pós-convencional, em *Consciência moral e Agir comunicativo*. Nesse trabalho, Habermas mostra que o agir comunicativo depende necessariamente de uma virtude ética voltada para a vida política. Não se pode agir apenas pensando em “cálculos egocêntricos determinados pelo mundo sistêmico”. É preciso agir segundo formas comunicativas de ação que suplantem o egoísmo. Aqui Habermas diz claramente que:

[...] As argumentações morais servem, pois, para dirimir consensualmente os conflitos da ação. Os conflitos no domínio das interações governadas por normas remontam imediatamente a um acordo normativo perturbado. A reparação só pode consistir, conseqüentemente, em assegurar o reconhecimento intersubjetivo para uma pretensão de validade inicialmente controversa e em seguida desproblematizada ou, então, para uma outra pretensão de validade que veio substituir a primeira. Essa espécie de acordo dá expressão a uma *vontade comum*. Mas, se as argumentações morais devem produzir um acordo desse gênero, não basta que um indivíduo reflita se poderia dar assentimento a uma norma. Não basta nem mesmo que todos os indivíduos, cada um por si, levem a cabo essa reflexão, para então registrar os seus votos. O que é preciso é, antes, uma argumentação “real”, da qual participem cooperativamente os concernidos. Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum. (HABERMAS, 1989, p. 87-88).

Assim, como vimos há pouco, o autor alemão tenta demonstrar que as intencionalidades dos agentes precisam ser abandonadas gradativamente em virtude

de uma universalidade. Mas isso não é tarefa fácil e, no pensamento de Mouffe, praticamente impossível. Em nosso entendimento, não obstante, esta é uma das grandes aporias filosóficas de Habermas: a aceitação da falibilidade do próprio argumento é um ato de desapego ético, mas ele é possível?

Além disso, apesar de nossa desconfiança com relação aos vários pontos frágeis da filosofia habermasiana, isso não implica dizer que a desmerecemos ou subestimamos. Habermas é um dos maiores pensadores da Filosofia Contemporânea. Por isso, nossa tarefa investigativa percorre a necessidade de “desvelar” alguns pontos de sua teoria que, para os mais ortodoxos, são incólumes. Para enfatizar este ponto de vista, voltamos à obra *Consciência moral e agir comunicativo* (1989): o pensador alemão é muito preciso quando perpassa a noção da relação que a filosofia tem com as outras ciências e a problemática de dizer se o seu papel (da Filosofia como saber) é o de “indicar o lugar” das outras ciências ou o de estabelecer uma relação dialógica a ponto de apenas “guardar o seu lugar” na função de mediação e interpretação com as demais ciências. Segundo Habermas:

[...] a filosofia poderia actualizar sua relação com a totalidade em seu papel de intérprete voltado para o mundo da vida. Ela poderia ao menos ajudar a recolocar em movimento a cooperação paralisada, como um móbil teimosamente emperrado, do fator cognitivo-instrumental com o moral-prático e o estético-expressivo. É possível pelo menos indicar o problema com que a filosofia vai se deparar, se ela abandonar o papel de juiz que fiscaliza a cultura em proveito do papel de um intérprete-mediador. [...] (HABERMAS, 1989, p. 33)

Habermas, em seu livro *Die Einbeziehung des Anderen* (1997), faz uma análise sobre o pensamento de John Rawls reafirma com veemência esse propósito “modesto” que a filosofia deve se propor a desenvolver:

[...] A filosofia não pode somente aliar-se a convicções factualmente infundidas; ela também tem de poder *juzgá-las* segundo os parâmetros de uma concepção racional de justiça. Por outro lado, não pode construir tal concepção de próprio punho e impingir-la como norma a uma sociedade destituída de autonomia. Precisa evitar tanto a duplicação acrítica da realidade quanto o deslize para um papel paternalista. Ela não pode nem simplesmente aceitar as tradições já consolidadas, nem traçar conteudisticamente um delineamento para a sociedade bem ordenada. (HABERMAS, 1997a, p. 122).

Desse modo, o grande ponto que se pode estabelecer entre as duas citações está na vinculação entre os dois elementos importantes trabalhados por Habermas até aqui: de um lado, ele desenvolve um pensamento racional voltado para os

interesses democráticos que visam desmistificar uma visão totalizadora do mundo (mesmo que universal), considerando a importância das múltiplas culturas (diversidade cultural dentro de um mesmo espaço territorial, por exemplo) e dos múltiplos pensamentos (a busca do melhor argumento e a ausência de coação) como fundamentais e, ao mesmo tempo, por outro lado, crê que a filosofia não pode assumir um papel de guardadora de lugar mas, de no máximo, “apontadora” de lugar. Para ele, a filosofia deve superar essa visão equivocada de mantenedora da verdade ou de única exegeta da verdade. O posto da filosofia deve ser o de hermeneuta e de facilitadora da atividade de interpretar o que a política, a ética ou a democracia representam em nossa contemporaneidade. O ponto difícil de ser compreendido, porém, é o de que mesmo quando a filosofia se incumba de ser apenas hermeneuta, ela acaba por se tornar detentora de uma possível verdade. Em nosso entendimento, isso fica claro quando Habermas se propõe a desenvolver longamente e, utilizando-se de inúmeros pensadores da Filosofia e da Sociologia, sua teoria do *Agir Comunicativo* e sua teoria do *Direito e Democracia*. São, em língua portuguesa, mais de 2000 páginas que servem não apenas para guardar o lugar da filosofia na reconstrução de um *mundo da vida*, mas de indicar o seu irrevogável e irremovível papel.

Nesse caso, segundo Micheline Batista, o que Habermas quer fazer é repensar a lógica da busca do método e da verdade, pensada anteriormente por Gadamer:

A crítica que Habermas faz a Gadamer começa com um ataque às suas abordagens antifundacionais [...]. Para Habermas, ainda que a compreensão hermenêutica seja um passo importante na compreensão, ele não pode ser o último. Habermas entende que a compreensão hermenêutica revela um pré-dado no pensamento. Uma vez que vem à tona, não é mais necessário que seja considerado um “preconceito”, pois ele pode ser dissolvido “pelo poder de um método a que ele chama ‘profundidade hermenêutica’”. O preconceito, em Gadamer, é “um elemento universal da compreensão” que, mesmo depois da reflexão, continua sendo um preconceito. Como explica Hekman, “subjacente à posição de Habermas sobre o preconceito, está a sua convicção de que Gadamer foi demasiado precipitado ao rejeitar a tradição do Iluminismo” [...] Habermas admitia que o objetivismo do pensamento iluminista era prejudicial às ciências sociais, mas acreditava que o Iluminismo trazia elementos essenciais à compreensão das disciplinas interpretativistas. Uma das vantagens dessa tradição seria enxergar, em todo diálogo, um contexto de dominação. Se a tradição é lugar de verdade, também pode ser lugar da força e da ausência de verdade e o que pode nos livrar tanto do preconceito quanto das forças de dominação não é outra coisa senão a razão. Lembrando que a razão, no Iluminismo, é emancipatória. Pertence ao reino da liberdade e da autodeterminação. (BATISTA, 2012, p. 113).

O que Batista nos mostra com seu texto corrobora com a ideia de que mesmo quando Habermas se propõe a analisar outros pensadores contemporâneos acaba por se enredar no problema de uma filosofia moderna-iluminista que preconiza muito mais a subjetividade racional do que a intersubjetividade comunicativa, ou seja, dito de outro modo: Habermas é devoto do pensamento iluminista, mas não quer ser apenas um mero reproduzidor de seu pensamento. Contudo, quanto mais tenta se distanciar de suas premissas, mais ele se aproxima das mesmas conclusões.

Não obstante, como Batista nos afirma, o intento de Habermas é hercúleo, pois é inegável que a verdade sobre o mundo das relações humanas está em constante devir, pois o mundo não se fecha unilateralmente em relações de pura coação e dominação. Aliás, o método usado por Habermas para compreender o que é “a verdade” é comunicativo e toda forma de comunicação, em Habermas, precisa ser analisada pelo contexto de uma linguagem orientada por critérios hermenêuticos. Em última instância, a hermenêutica corrobora e ajuda a orientar o agir comunicativo. O agir ético-moral-comunicativo leva em conta a capacidade dos envolvidos de saberem interpretar o “mundo”.

À luz da ideia da hermenêutica, verificamos que Habermas mantém uma grande lucidez quando aponta os problemas culturais que os Estados precisam enfrentar para legitimar uma democracia inclusiva e deliberativa. Do mesmo modo, podemos destacar um exemplo que fica claro quando o autor diz que, determinadas formas de verdade se alicerçam com base em supostas “convicções” filosóficas, principalmente quando o ponto em relevo é o etnonacionalismo. Assim, voltamos à carga com esse tema tão caro a Habermas. Nesse caso, a referência abaixo faz uma crítica severa a esse problema que nos últimos tempos, tem renascido e suscitado grandes debates ao redor do planeta:

*[...] A artificialidade dos mitos nacionais, tanto o trato científico quanto a mediatização propagandística que recebem, torna o nacionalismo, já em sua origem, vulnerável ao abuso das elites políticas. O fato de que os conflitos internos sejam neutralizados por êxitos na política externa baseia-se em um mecanismo sociopsicológico do qual os governos sempre fizeram uso. Mas para um Estado nacional que anseia de maneira belicista por reconhecimento internacional, já ficam delineadas de antemão as trilhas pelas quais se podem direcionar os conflitos que surgem da cisão de classes durante o processo de acelerada industrialização capitalista: a liberdade coletiva da nação pôde ser interpretada no sentido de um desdobramento imperial do poder. A história do imperialismo europeu entre 1871 e 1914, tal como o nacionalismo integral do século XX (isso sem falar no racismo dos nazistas), ilustra o triste fato de que a ideia de nação serviu menos para fortalecer as populações em sua lealdade ao Estado constitucional do que para mobilizar as massas em favor*

de objetivos que dificilmente se podem harmonizar com princípios republicanos (HABERMAS, 1997a, p. 140-141, grifo nosso).

Por mais que o trecho acima coloque em evidência o que vem ocorrendo nos últimos tempos na História da Humanidade por meio dos radicalismos do etnonacionalismo, é importante salientar que esse modo de pensamento não foi superado por completo em nossos dias. A instrumentalização das grandes massas sempre foi um meio de controle daqueles que, fascistamente, manipularam os humores e paixões das populações sedentas por “pão e circo”. Infelizmente esta estratégia de manipulação social se vê cada vez mais recrudescida diante do aumento da pobreza e da pauperização dos direitos sociais. Diante de um inimigo possível ou real, as novas tecnologias (algo que já foi mencionado neste capítulo) são usadas para estabelecer medo ou pavor diante do estrangeiro. Se, no início do século XX, viveu-se a experiência do rádio; vemos hoje, a eclosão de formas “ideológicas” e distorcidas de “interpretação” dos fatos, comumente conhecidas como *fake news*. Assim, hodiernamente, o controle de “cabeças frágeis” por meio de brados ufanistas retoma o eco assombroso das experiências etnonacionalistas do nazismo e do fascismo que devastaram o espírito de reconhecimento e solidariedade das relações humanas.

Nesse contexto, o comportamento etnonacionalista é um elemento vivo (mesmo que de maneira implícita) no meio de nós, em pleno século XXI. E isso, aliás, nunca deixou de acontecer mesmo após a promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948. A guerra, em todas as suas formas e práticas, de um modo geral, sempre foi iniciada pela ideia de que o outro (na sua forma individual ou coletiva) é um inimigo e precisa ser exterminado. Dessa visão estereotipada, nasce a polarização e a falta de visão da intersubjetividade<sup>26</sup> que Habermas defende peremptoriamente. Por isso, é curioso notar o quanto a hierarquização entre

---

<sup>26</sup> Habermas aqui já dá uma nova guinada na perspectiva da intersubjetividade, associando claramente o seu pensamento ao de Kant: “Quanto à liberdade subjetiva, não é difícil imaginar que algumas pessoas possam gozar da liberdade e outras não, ou que algumas possam ser mais livres do que outras. A autonomia, ao contrário, não é um conceito distributivo e não pode ser alcançada individualmente. Nesse sentido enfático, uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente. A ideia que quero sublinhar é a seguinte: com sua noção de autonomia, o próprio Kant já introduz um conceito que só pode explicitar-se plenamente dentro de uma estrutura intersubjetivista. E como essa ideia está indissociavelmente ligada ao conceito de razão prática, e ambas colaboram para constituir o conceito de personalidade, parece-me que só podemos preservar a substância mesma da filosofia de Kant dentro de uma estrutura que nos impeça de desenvolver a concepção de subjetividade independentemente de quaisquer relações internas desta com a intersubjetividade”. (HABERMAS, 2013, p. 13-14).

subjetividade e intersubjetividade (colocando-se a primeira acima da segunda) é um empecilho para a criação de uma democracia radical. Defendemos racionalmente nossos pontos de vista com base em ideias democráticas que, em si mesmas, são profundamente válidas e dignas de reconhecimento, porém, empiricamente, elas não possuem aplicabilidade e não encontram solo fértil nas práticas sociais justamente porque os fantasmas do fascismo e do nazismo ainda estão vivos no ambiente social de vários países mundo afora. O desapontamento não é decorrente apenas da constatação das coisas como são ou acontecem, mas também como elas representam uma visão de mundo irrevogavelmente contemporânea, um retrato do nosso tempo.

Diante dessa importante constatação, é preciso compreender alguns pontos: as grandes massas iletradas tornam-se facilmente manipuláveis, graças as propagandas e manifestações de certos dirigentes nacionais que, por meio de uma linguagem, ora de domesticação e incitação, ora de docilização e repressão, induzem a população contra aqueles que estão do outro lado (aqueles que não se adequam ou não se encaixam nos modelos idealizados por um padrão cultural ou social). Assim sendo, se as guerras diminuíssem no mundo atual, é preciso considerar que outras formas de embate, todas elas marcadas pela incapacidade de se pensar a *inclusão do outro*, estão em evidência e cada vez mais estão sendo revividas com novas roupagens ou referências. Tal ideia pode ser encontrada no artigo de 1987, *A nova intransparência*, que Habermas escreveu para a Revista “Novos Estudos”, da CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento):

[...] Nós percebemos diariamente que as forças produtivas transformam-se em forças destrutivas e que a capacidade de planejamento transforma-se em potencial desagregador. Diante disso, não constitui surpresa que hoje ganhem influência sobretudo aquelas teorias desejosas de mostrar que as mesmas forças de incrementação do poder – das quais a modernidade extraiu outrora sua autoconsciência e suas expectativas utópicas – na verdade transformaram autonomia em dependência, emancipação em opressão, racionalidade em irracionalidade. [...] (HABERMAS, 1987b, p. 105).

Nessa perspectiva, consideramos que esse seja realmente o motivo pelo qual Habermas coloque a linguagem no patamar de identidade ontológica de sua filosofia da comunicação, pois em seu entendimento, somente a linguagem pode ser escolhida como forma real-ideal de dissolução dos problemas democráticos e sociais. A saída que os seres humanos criaram para estabelecer afastamentos, cerceamentos, dissensos, rupturas e cisões em suas relações intersubjetivas, também é, na lógica

filosófica de Habermas, a forma possível de remissão de todos estes impasses. É a comunicação o cerne da Filosofia Contemporânea, de acordo com o pensador de Düsseldorf. Ela é o canal para o consenso, para a aproximação e para a conexão que os seres humanos perderam diante do agir instrumental. Os desafios, contudo, ainda permanecem: O dissenso pode ser efetivamente superado? Se a linguagem possui este duplo papel, como se pode usá-la para fins realmente comunicativos?

Dessa maneira, chegamos à noção de que ao tentar enfrentar os problemas da reificação e do controle do mundo sistêmico sobre o mundo da vida, o pensador alemão descobre o papel da comunicação como fio condutor de uma nova ética das relações. Porém, querendo ou não, diante de todo e qualquer exercício dialético de compreensão do mundo e de suas tensões, encara-se uma realidade conflituosa que não pode ser totalmente superada. Em outras palavras, não se supera, por exemplo, a irracionalidade do etnocentrismo/etnonacionalismo por completo. Ela está presente nas democracias contemporâneas e, segundo o olhar de Mouffe, é um elemento inerradicável. Por isso, em nosso trabalho, devemos convir que o dissenso e o consenso são dois lados de uma mesma moeda.

Esses conceitos são peças-chave para a compreensão política que estamos analisando. Se, de um lado, temos a busca habermasiana de um consenso dado por meio dos argumentos considerados falíveis e livres de coação; por outro lado, temos o problema de Mouffe sobre o valor dissensual dos argumentos e da inerradicabilidade dos antagonismos. Porém, como salienta Habermas, os dissensos devem ser superados, mesmo que provisoriamente. Assim, a ideia de uma democracia radical habermasiana está alicerçada na superação dos conflitos e na busca pelo consenso em vistas de uma “aldeia global”. Desta maneira, Habermas compactua com a ideia de que os dissensos são inevitáveis. Contudo, na busca pelos melhores argumentos, as “sociedades” ao redor do planeta devem convir e consentir com os anseios de todos em virtude de uma vida boa no presente e no futuro. A busca do consenso é a busca de uma garantia ética de que cada um e todos serão incluídos. Como pode-se constatar no seguinte ponto de vista de Habermas:

Os primeiros acontecimentos que de fato chamaram a atenção de uma opinião pública mundial e que polarizaram as opiniões em proporções globais foram provavelmente a Guerra do Vietnã e a Guerra do Golfo. Só mais recentemente, e em sequência muito rápida, a ONU organizou uma série de conferências sobre questões de abrangência planetária envolvendo a ecologia (no Rio de Janeiro), os problemas do crescimento populacional (na

cidade do Cairo), da pobreza (em Copenhague) e do clima (em Berlim). Podemos entender essas “cúpulas mundiais”, e tantas outras, ao menos como tentativas de exercer uma pressão política sobre os governos, seja pela simples tematização de problemas de importância vital mediante uma opinião pública de âmbito mundial, seja por um apelo direto à opinião internacional. [...] É necessária uma estrutura de sustentação, para que se estabeleça a comunicação permanente entre parceiros distantes no espaço, que intercambiem ao mesmo tempo contribuições de mesma relevância sobre os mesmos temas. Nesse sentido ainda não há uma opinião pública global, nem tampouco uma opinião pública de alcance europeu, tão urgentemente necessária. Mas o papel central que vem desempenhando organizações de um novo tipo, ou seja, as organizações não-governamentais como Green Peace ou Anistia Internacional [...] é sinal claro de que certos agentes ganham influência crescente na imprensa, como forças que fazem frente aos Estados, surgidas a partir de algo semelhante a uma sociedade civil internacional, integrada em rede (HABERMAS, 1997a, p. 205-206).

A visão de Habermas é clara: a busca de um consenso coletivo sobre o futuro da humanidade perpassa a necessidade de mobilização de todos, isto é, as mudanças sociais demandam dos sujeitos um movimento de compreensão de suas responsabilidades coletivas. Se o Direito, como vimos, deve salvaguardar a democracia; cada cidadão deve, por meio de organizações não-governamentais, por exemplo, assumir o seu papel de membro da “sociedade civil internacional, integrada em rede”. Outrossim, para Habermas, tal constatação não é apenas uma obrigação legal; mas, acima de tudo, moral. Dito isso, devemos aprofundar um pouco mais o que Habermas entende, atualmente, por rede.

Em artigo recentemente publicado, os autores Natalia Raimondo Anselmino, María Cecilia Reviglio e Ricardo Diviani afirmam que o autor alemão permanece firme em sua convicção intelectual de que as redes de comunicação mundial são formas de resolução dos conflitos com base em uma ética da comunicação que deve voltar-se sobre os problemas mundiais que ainda se mostram insolúveis. O olhar intersubjetivo de Habermas sobre problemas mundiais como a guerra e a paz, a ecologia e a economia, o direito e o capitalismo, é um modo próprio e particular de revitalizar e fomentar o debate ético que, em nosso modo de entendimento, faz ressoar os ideais kantianos. Não obstante, para Habermas, defender o Estado de Direito é a forma mais eficiente de mostrar que a linguagem e a busca recíproca de entendimento é o *telos* final de sua teoria:

Tradicionalmente, o espaço público, entre outras características foi definido como um espaço de raciocinante deliberação sobre assuntos públicos, onde se expunham os dissensos através do diálogo e cujo resultado foi a construção do que foi chamado de opinião pública. Tudo isso significava, a partir do ponto de vista habermasiano, uma visão racionalista da comunicação humana que já foi questionada longamente enquanto obstrui

completamente, entre outras coisas, o conflito. [...] (ANSELMINO, REVIGLIO, DIVIANI, 2016, p. 73-74).

Assim sendo, o espaço público, por muito tempo, foi encarado como um espaço físico ou presencial. Contudo, em nossos dias, com a ampliação semântica da ideia de rede, o espaço público é onipresente. Tudo isso, graças ao advento da internet e das redes sociais. Desse modo, os autores acima citados, apresentam alguns dados importantes sobre o desenvolvimento das esferas públicas e sociais e o modo como esses novos meios de comunicação tem alcançado notoriedade nos últimos 10 anos na América Latina Hispânica e, para ser mais específico, na Argentina. Nesse caso, os autores citam a força da presença do Facebook por três razões específicas:

Em primeiro lugar, porque, coincidindo com a tendência global (ONTSI, 2011), é a rede social mais usada na Argentina (Sistema de Información Cultural de la Argentina - SInCA, 2013) [...] alcançando, de acordo com um relatório de Carrier (2014), a participação de 89% de todos os usuários da Internet. Conforme com este último consultor, “a adoção do Facebook é tão elevada que não há variações significativas quando é analisada pelas diferentes variáveis de corte além da idade”. E, ao mesmo tempo, o viés de classe e de uso por região geográfica dentro do país é menor no Facebook do que em outras Redes Sociais na Internet (RSI) (SInCA, 2013, p. 22). Em terceiro e último lugar, porque esta RSI é, também, o segundo site mais visitado na Argentina, encontrando-se atrás de google.com.ar (ALEXA, 2014; SInCA, 2013). (ANSELMINO, REVIGLIO, DIVIANI, 2016, p. 69).

Dessa maneira, vemos que com o advento das redes sociais na internet (RSI), a noção de rede mundial de integração se tornou possível, ou seja, as mobilizações e as organizações de grupos de interesse se tornaram possíveis mediante a criação destas tecnologias sociais. O ponto que não pode ser olvidado é que a mobilização e a integração sociais canalizadas pela internet são, em grande medida, muito mais ‘virtuais’ do que reais. O ponto fulcral ainda permanece válido: redes sociais como Facebook facilitam a comunicatividade e a interação sociais e, nesta proporção, coordenam possíveis transformações locais e globais<sup>27</sup>.

Essa digressão mostra que o pensamento habermasiano é profundamente importante para se pensar nossa atualidade social e política, para se pensar as situações mais comezinhas do nosso cotidiano e o nosso olhar diante do espaço público virtual e presencial que temos hodiernamente. Porém, os dilemas

---

<sup>27</sup> Um exemplo importante: em grande medida, as manifestações ocorridas no Oriente Médio, em 2010, que vieram a receber o nome de “Primavera árabe” foram fomentadas pelas redes sociais. Para saber mais, vale a pena acessar o artigo de Luiz Felipe Gondin Ramos, intitulado “Origens da Primavera Árabe: Uma proposta de classificação analítica”: [http://bdm.unb.br/bitstream/10483/11377/1/2015\\_LuizFelipeGondimRamos.pdf](http://bdm.unb.br/bitstream/10483/11377/1/2015_LuizFelipeGondimRamos.pdf)

permanecem quando temos que nos deparar com o fato de que mesmo o Facebook, que poderia ser visto como um meio de aproximação das pessoas ao redor do mundo, como ponte de intersubjetividade comunicativa, acaba por fortalecer ainda mais o mundo sistêmico por meio da captação de metadados dos seus usuários para a divulgação e promoção do capitalismo selvagem ou para propalar *fake news*. A compreensão magistral de Habermas de que o mundo da vida é controlado pelo mundo sistêmico (das ações milimetricamente calculadas pelo *eu* em detrimento do *nós*) é um dado irrefutável. De qualquer maneira, as alternativas para a saída desse modo de controle é algo bem diferente. E, podemos dizer, que é provável que este seja o nosso maior ataque ao seu pensamento.

Ainda corroborando com as ideias já expostas, podemos dizer que Habermas, ao abordar a questão da resolução de conflitos e da possibilidade do alcance pleno da paz (como uma revitalização do pensamento kantiano), defende que todos os povos devem almejar ideais universais; porém, tal ideia só pode ser efetivada, se for possível o cumprimento/observância de alguns parâmetros fundamentais de orientação mundial.

A política das Nações Unidas só é capaz de considerar essa “abstração real” à medida que se empenha em favor da superação das tensões sociais e dos desequilíbrios econômicos. Isso, por sua vez, só pode ter êxito quando se criar, apesar da estratificação da sociedade mundial, um consenso em pelo menos três direções: uma consciência histórica partilhada por todos os membros em relação à não-simultaneidade das sociedades que, no entanto dependem, todas ao mesmo tempo, da coexistência pacífica; uma concordância normativa sobre direitos humanos, cuja interpretação ainda causa polêmica entre europeus, de um lado, asiáticos e africanos, de outro; e um entendimento comum sobre a concepção da condição pacífica almejada. Kant havia podido contentar-se com um conceito negativo de paz. Isso hoje é insuficiente, e não só por causa do descomedimento na condução da guerra, mas sobretudo por causa das circunstâncias de que o surgimento de guerras tem causas sociais. [...] (HABERMAS, 1997a, p. 215-216).

Como vimos, a liberdade e o reconhecimento pela participação global na esfera pública mundial implicam em defender a observância total dos direitos de todas as pessoas, independentemente de suas posições e classes sociais. O reconhecimento de suas identidades, de suas culturas e modos de vida é um dos preceitos mais importantes para se compreender qual é o verdadeiro papel dos direitos humanos em nosso mundo globalizado. Porém, na medida em que os povos lutam pelo reconhecimento de suas próprias identidades, prevalece no outro polo, aqueles que reivindicam uma certa supremacia identitária, colocando em um pedestal elevado,

uma suposta superioridade etnonacionalista. Tal divisão promove, contudo, um grande rompimento na tão sonhada “ética da comunicação e do direito” de Habermas, pois, diante do caos e da violência das guerras, nota-se que o direito natural, o direito humanitário e o valor em si da vida humana são relegados à um segundo plano. Apesar disso, os princípios humanitários mencionados acima, devem ser colocados, segundo Habermas, em primeiro lugar, por meio de uma moral racional. A citação que segue corrobora essa ideia:

[...] Direitos fundamentais estão investidos de tal anseio de validação universal porque só podem, *exclusivamente*, ser fundamentados sob um ponto de vista moral. É certo que as outras normas jurídicas *também* são fundamentadas com o auxílio de argumentos morais, mas em geral a fundamentação se dá igualmente com pontos de vista ético-políticos e pragmáticos que se referem à forma de vida concreta de uma comunidade jurídica histórica, ou então ao estabelecimento concreto de objetivos ligados a determinadas políticas. Os direitos fundamentais, ao contrário, regulam matérias de tal generalidade que *bastam os argumentos morais para sua fundamentação*. Eis aí argumentos que fundamentam a razão pela qual o asseguramento de regras como essas desperta em igual medida o interesse de todas as pessoas na sua qualidade de pessoas em geral, ou ainda, porque elas são igualmente boas para *todo o mundo*. (HABERMAS, 1997a, p. 223).

Diante disso, permanece nosso desafio investigativo, pois voltamo-nos para um dos pontos fundamentais de todo este trabalho redacional: nossos autores, Mouffe e Habermas encontram-se aqui em um mesmo ponto de convergência, mas como restabelecer uma análise política verdadeiramente marcada pela aceitação de um diálogo ou de um debate democrático no qual os “outros possam ser incluídos”, seja pela teoria da ação comunicativa ou pelo agonismo político, se o que vemos é o império da violência? Quiçá, nossa tarefa seja absolutamente aporética, porém, cremos que este percurso investigativo nos leva à múltiplas veredas epistemológicas e conceituais. Em nosso olhar, é isso o que nos interessa verdadeiramente nessa pesquisa. Não se trata de achar uma “solução final” para o problema das democracias ao redor do mundo, mas querer saber e colocar em relevo as teorias de Habermas e Mouffe em uma condição de tensão e de confronto e, talvez, quem sabe, evidenciar que os autores aqui expostos são mais próximos do que poderíamos imaginar. Pode ser apenas uma elucubração intelectual ou um devaneio próprio da pesquisa filosófica, mas é do choque das espadas que surgem as faíscas, os clarões e, por analogia, novas possibilidades de compreensão do que se compreende por política, ética, relações humanas, agonismo e comunicação. Estes conceitos, é importante salientar, são os conceitos que amarram as redes filosóficas deste trabalho.

Não obstante, esse aporte de pesquisa nos ajuda a questionar quais são as pilstras que sustentam as teorias de ambos os autores. Dessa feita, a análise de estudos desenvolvida até aqui nos propõe algumas respostas parciais sobre o que Habermas compreende por política, democracia e ética. Assim sendo, vemos como fundamental recordar que o trabalho habermasiano se concentra em desenvolver uma teoria capaz de conjugar ética, democracia e direito, isto é, a análise do autor alemão tenta perpassar a superação da reificação por uma ética comunicativa que alicerce as relações humanas com vistas à uma democracia deliberativa, que tenha no direito, a sua principal coluna mestra de sustentação. Para que isso aconteça, de fato, Habermas diz que é preciso levar em consideração os aspectos do consenso e do dissenso. Aqui, podemos dizer que há fortes pontos em comum entre Habermas e Mouffe. Vejamos:

Movimentos de emancipação<sup>28</sup> em sociedades multiculturais não constituem um fenômeno unitário. Eles apresentam desafios diferentes, de acordo com a situação: as minorias endógenas podem tornar-se conscientes de suas identidades ou podem surgir novas minorias por causa da imigração; pode ser que a tarefa caiba a Estados que se autocompreendem como Estados de imigração, em face de sua história e cultura política, ou então ela pode caber a Estados cuja autocompreensão nacional tenha primeiro de se adaptar à integração de culturas estrangeiras. Quanto mais profundas forem as diferenças religiosas, raciais e étnicas, ou quanto maiores forem os assincronismos histórico-culturais a serem superados, tanto maior será o desafio; e tanto mais ele será doloroso, quanto mais as tendências de autoafirmação assumirem um caráter fundamentalista-delimitador, ora porque a minoria em luta por reconhecimento se desencaminha para regressões, por causa de experiências anteriores de impotência, ora porque ela precise primeiro despertar a consciência em prol da articulação de uma nova identidade nacional, gerada por uma construção através da mobilização da massa. (HABERMAS, 1997a, p. 247).

Essa citação, à primeira vista, poderia ser perfeitamente extraída das obras de Mouffe, dada a grande sintonia entre os dois autores no que tange ao tema das sociedades multiculturais. Todavia, é preciso evidenciar os deslocamentos de Habermas nesse breve texto. Se, por um lado, ele reconhece que as lutas por emancipação não “são fenômenos unitários”, por outro, recoloca a função central e

---

<sup>28</sup> Quais seriam estes movimentos de emancipação para Habermas. Ele mesmo responde com a seguinte citação: “Feminismo, multiculturalismo, nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo, todos esses são fenômenos aparentados entre si, mas que não cabe confundir. Seu parentesco consiste em que as mulheres, as minorias étnicas e culturais, as nações e culturas, todas se defendem da opressão, marginalização e desprezo, lutando, assim, pelo reconhecimento de identidades coletivas, seja no contexto de uma cultura majoritária, seja em meio à comunidade dos povos. São todos eles movimentos de emancipação cujos objetivos políticos coletivos se definem culturalmente, em primeira linha, ainda que as dependências políticas e desigualdades sociais e econômicas também estejam sempre em jogo”. (HABERMAS, 1997a, p. 246).

mediadora do Estado. Não fosse isso, Habermas ainda coloca em destaque o risco dessas lutas se “desencaminharem para regressões fundamentalistas”. Desse modo, a diferença em Mouffe, como veremos no próximo capítulo, está mais voltada ao interesse de manter e radicalizar esta multiculturalidade por meio de uma multipolarização política: essa concepção, aliás, é o cerne do pensamento político de Chantal Mouffe. De sua parte, Habermas não vê de bom grado tal entendimento político, como o texto acima confessa, justamente porque o autor alemão considera, de um lado, o problema do etnonacionalismo como uma questão histórica que se repete com frequência, sendo um ponto que nunca é superado por completo, pois ações totalitaristas sempre vem à tona quando as ameaças à “identidade local” são colocadas em xeque; e, por outro lado, porque é preciso consentir com uma identidade “coesa” que desperte “a igualdade” entre os diferentes. Assim, a multipolaridade de Mouffe não é vista com bons olhos por Habermas.

Todavia, em Habermas, o elemento que pode ser considerado como fundamental para que a participação de todos seja efetivada, só pode ocorrer na medida em que todos podem ser partícipes reais de uma comunidade de comunicação. E assim, possam propor e agir comunicativamente por meio de argumentos<sup>29</sup>. Assim sendo, voltamos ao mesmo ponto já comentado neste capítulo: os critérios habermasianos de entendimento acerca das pretensões de validade de determinados argumentos em um discurso devem seguir uma lógica própria, pois segundo Habermas, só há discurso

quando o significado de uma pretensão de validade problemática força conceitualmente os participantes a supor que um acordo motivado racionalmente possa ser alcançado, *em princípio...*, isto é, somente se a argumentação puder ser conduzida abertamente o suficiente e continuada por quanto tempo for necessário (HABERMAS *apud* ARAGÃO, 2002, p. 122).

---

<sup>29</sup> “Se nós, como participantes de discursos políticos, não pudéssemos convencer outras pessoas, nem aprender com elas, a política deliberativa perderia seu sentido – e o Estado democrático de direito, o fundamento de sua legitimação. Se os envolvidos – certamente dotados de consciência falibilista de poder errar a todo momento – tampouco tomassem como ponto de partida para os problemas políticos e jurídicos controversos podem ter para si uma solução “correta”, então, a disputa política abrandaria seu caráter deliberativo e degeneraria a ponto de se tornar uma luta exclusivamente estratégica pelo poder. Sem estar orientados para o objetivo de uma solução de problemas passível de comprovação baseada em fundamentos, os participantes não saberiam de modo algum o que procurar. Por outro lado, como envolvidos, não podemos ignorar ingenuamente as evidências empíricas. McCarthy tem razão ao insistir no seguinte: o que sabemos sobre o dissenso contínuo a partir de uma perspectiva de observadores precisa vir a integrar-se ao que apenas supomos, na condição de pessoas voltadas ao acordo mútuo e envolvidas em aconselhamentos e discussões políticas. Ao menos, uma coisa não pode contradizer a outra. Em coisas práticas, apesar do dissenso permanente, é preciso que se decida; mas as decisões devem ser tomadas de tal modo que elas possam valer como sendo legítimas”. (HABERMAS, 1997a, p. 325-326).

Assim, Aragão demonstra que, do ponto de vista da argumentação, é preciso ponderar sobre o papel fundamental da intersubjetividade e da capacidade de abertura ou abandono das próprias convicções dos interlocutores para se alcançar o melhor argumento. O melhor argumento só pode ser alcançado, por sua vez, quando existe a abertura ao diálogo. E, talvez, seja este o maior desafio na teoria de Habermas, pois ele crê que isso somente acontecerá quando agimos pelo viés do último estágio da teoria do desenvolvimento ético-moral de Lawrence Kohlberg, ou seja, quando agimos pós-convencionalmente. Em outras palavras, isso significa deixar os interesses estratégicos de lado e agir comunicativamente, superando uma visão sistêmica do mundo da vida (algo reiterado muitas vezes em nosso texto), que é colonizado constantemente por formas egocêntricas de ação. Desta forma, Aragão nos diz que

[Habermas] propõe, portanto, uma nova estrutura categorial para as sociedades capitalistas avançadas, onde a economia não detém mais sozinha a capacidade de definir o âmbito infra-estrutural e determinar os elementos superestruturais – mas onde a economia, ciência e técnica, política e direito, além de um complexo militar, passam a aglutinar como instâncias complementares fundamentais para o funcionamento do *sistema*, a cujos imperativos devem se subordinar a vida social e cultural de uma sociedade, estas últimas abrangendo aquilo que ele entende por *mundo da vida*. Assim como, em Marx, a determinação dos elementos superestruturais pela economia causava a reificação social e dava origem às formas ideológicas, entendidas como falsa consciência, também a *colonização* (sua subordinação aos imperativos sistêmicos) *das estruturas do mundo da vida* traz uma série de distúrbios igualmente indesejáveis neste nível – as *patologias sociais* – a saber: a *perda de sentido das tradições culturais*, no nível de reprodução cultural; a *anomia* em relação as normas, no nível da interação social; e as *psicopatologias e distúrbios de formação de identidade*, no nível da socialização (ARAGÃO, 2002, p. 145-146).

Ao ler o texto de Lúcia Aragão, é possível pensar em um ponto que parece ser para ambos os autores (Habermas e Mouffe) fundamental: superar as agruras das ideologias totalizadoras por meio da identificação da reificação e sua necessária superação. Ademais, esta superação só pode ocorrer no plano da compreensão das últimas linhas da citação anterior, ou seja, os distúrbios apontados pela autora são fatores importantes e pesados que destacam, com grande ênfase, o problema vivido atualmente sobre a égide do neoliberalismo:

O que Marx denuncia como ideologia é precisamente um pensamento que se tornou independente da prática social, uma consciência que banuiu todos os elementos subjetivos para se dar a aparência de autonomia, essa consciência “pura” considerada pela tradição filosófica como a única fonte de certeza na

qual se pode confiar. Essa autonomia da consciência tem por fundamento uma autonomia semelhante da prática – processo que se desenvolve em toda sua amplitude com as condições da produção capitalista, sob a forma do trabalho autônomo: os homens continuam a produzir o meio no qual vivem, mas deixam de ser eles mesmos para se tornar, de certo modo, órgãos de execução de seus produtos; e tornam-se exteriores a si próprios, personificando categorias econômicas. [...] A prática objetivada aí se reflete sob formas que lhe aparecem objetivamente como naturais, pois a consciência se esquece de que são o resultado de um devir histórico e de que são fruto da atividade produtiva dos homens. Sob as formas fetichizadas da mercadoria, do dinheiro e do capital, o processo capitalista de produção transforma em todos os níveis, as categorias econômicas em um “em si”, e engendra essa aparência objetiva que lhe permite garantir seu funcionamento. (ARAGÃO, 2002, p. 133-134).

Assim, o fetiche que é impresso à mercadoria também se espalha e se ramifica em todas as relações sociais, de tal maneira que a própria maneira de viver é impingida por uma forte incapacidade de aceitação da liberdade de escolha. Quando escolhas culturais e pessoais entram em rota de colisão em um mesmo ambiente social é comum a verificação de tensões, agressões e humilhações. A aceitação da escolha de vida que outras pessoas fazem parece ser o maior dilema enfrentado no mundo contemporâneo. Não é uma novidade, mas o grande desafio está em compreender o porquê de sua não-superação. E é sobre isso que Habermas também quer discutir:

Em sociedades multiculturais, a coexistência eqüitativa das formas de vida significa para cada cidadão uma chance segura de crescer sem perturbações em seu universo cultural de origem, e de também poder criar seus filhos nesse mesmo universo; ou seja, significa a chance de poder confrontar-se com sua cultura de origem – como com qualquer outra – dar-lhe continuidade ou transformá-la, ou ainda a chance de distanciar-se com indiferença de seus imperativos, ou mesmo romper com ela, em uma atitude autocrítica, para viver a partir daí com a marca deixada por uma ruptura consciente com a tradição ou então com uma identidade cindida. A mudança acelerada das sociedades modernas manda pelos ares todas as formas estacionárias de vida. As culturas só sobrevivem se tiram da crítica e da cisão a força para uma autotransformação. Garantias jurídicas só podem se apoiar sobre o fato de que cada indivíduo, em seu meio cultural, detém a possibilidade de regenerar essa força. E essa força, por sua vez, não nasce apenas do isolamento em face do estrangeiro e de pessoas estrangeiras, mas nasce também – e pelo menos em igual medida – do intercâmbio com eles. [...] (HABERMAS, 1997a, p. 260-261).

Diante do exposto, entendemos que quando falamos dos problemas do mundo contemporâneo, estamos diante dos efeitos que a globalização e o neoliberalismo impõem. Habermas coloca em cena a volatilidade da vida, a cisão das identidades, a interdependência dos indivíduos e a fragilidade das garantias jurídicas nesse mundo multicultural. Nesse sentido, a valorização do multiculturalismo é fundamental, mas se

faz necessário compreender que na medida em que a globalização avança pelo mundo, vários modos particulares e locais de vida são subsumidos e tragados pela formatação globalizadora do neoliberalismo. Isso fica mais claro quando Habermas diz que:

O conceito de uma política deliberativa<sup>30</sup> só ganha referência empírica quando fazemos jus à diversidade das formas comunicativas na qual se constitui uma vontade comum, não apenas por um *auto-entendimento mútuo de caráter ético*, mas também pela busca de equilíbrio entre interesses divergentes e do estabelecimento de *acordos*, da checagem da coerência *jurídica*, de uma escolha racional de instrumentos e *voltada a um fim específico* e por meio, enfim, de uma fundamentação *moral*. [...] (HABERMAS, 1997a, p. 284).

Dessa feita, nota-se que no pensamento de Habermas prevalece a ideia de que as ações voltadas para fins devem ser necessariamente superadas pelo viés comunicativo, dialógico e intersubjetivo. O dissenso não é esquecido. Ele faz parte do cômputo geral, mas deve ser vencido por meio da argumentação fundada nos princípios já citados anteriormente, o “U” e o “D”. Segundo Habermas, são eles que garantem o procedimentalismo moral de sua teoria do agir comunicativo. A comunicação, como já foi dito aqui, tem importância capital para Habermas, mas ela não se dá de qualquer modo; ocorre, de uma maneira muito lógica e procedimental. Talvez, este seja o maior dilema de Habermas: como apresentar sua teoria sem cair em excessos procedimentais ou em rigorismos conceituais?

Em sua defesa, Habermas explica seu ponto de vista ao afirmar que,

[...] no quadro de uma crítica ao contextualismo de Richard Rorty, ofereci uma imagem “em duas camadas” da inserção do discurso racional, ou seja, da prática da argumentação, no contexto do mundo vital das práticas cotidianas. As crenças desempenham diferentes papéis e tem sua verdade provada de diferentes maneiras na ação e no discurso. Em seu mundo vital, os agentes dependem das certezas e reagem às surpresas e decepções. Têm de lidar com um mundo que presumem objetivo, e, em virtude desse pressuposto, operam segundo uma distinção de senso comum entre o conhecimento e a opinião – entre o que é verdade e o que só *parece* sê-lo. No decurso de nossa rotina cotidiana, temos a necessidade prática de confiar intuitivamente naquilo que consideramos incondicionalmente verdadeiro. Para dirigir o carro ou atravessar uma ponte, não partimos de uma atitude hipotética, refletindo a cada passo sobre a confiabilidade do *know-how* tecnológico ou estatístico dos projetistas. Na mesma medida em que esses hábitos e certezas são postos em xeque e tornam-se questionáveis, temos a opção de passar do envolvimento direto nas rotinas de fala e ação para o nível reflexivo do

---

<sup>30</sup> A ideia de política deliberativa será melhor apresentada nas próximas páginas. Por ora, nos atentamos a discutir os impactos do pensamento de Habermas sobre o consenso e o dissenso nas relações sociais das sociedades complexas contemporâneas.

raciocínio, onde buscamos saber se algo é verdadeiro ou não. (HABERMAS, 2013, p. 61-62).

Como vimos, tal racionalidade discursiva não se dá, sem antes entrar em conflito com a própria realidade na qual ela está inserida. Não há, desse modo, nenhum tipo de entendimento do mundo que não tenha perpassado por uma lógica de embate entre o ideal e o real, entre o “dever-ser” e o “ser”. Em nossa interpretação, todavia, o exemplo habermasiano do carro não é tão adequado pois confiar intuitivamente num carro ou projetistas, é diferente de compreender o mundo das questões políticas. Até podemos “acreditar” na confiabilidade de carros e projetistas, mas raramente entra-se em contenda ou disputa com um projetista de carros. A questão automobilística perpassa o mundo da mecânica ou da estética, mas pouco tem a nos dizer sobre o mundo das contendas e dissensos políticos. Outrossim, o mundo da política é o mundo da disputa e da desconfiança. Aliás, se pode afirmar, com tranquilidade, que o mundo da política é orquestrado aprioristicamente pelo critério da desconfiança.

Em muitos momentos, o problema habermasiano reside ainda no risco de apontar uma saída “muito racional” para a dissolução dos problemas sociais e democráticos. Ao tentá-lo, ao nosso ver, Habermas cai em muitas armadilhas da linguagem, fundamentalmente nas contradições auto performáticas. Em nosso entendimento, o pensador alemão propõe a possibilidade de falar e agir sem coações (princípio “U”), mas, mesmo assim, ele acaba por induzir todos os seus interlocutores para uma única possibilidade de intersubjetividade: a racional. A questão é saber se esta resposta é o resultado efetivo de uma comunidade de comunicação centrada no debate dos melhores argumentos ou se é uma camuflada imposição dos “argumentos mais fortes”. Num primeiro momento, parece que as duas coisas são iguais ou assemelhadas, mas não o são. Dizer que o debate e o consenso visam os melhores argumentos nos remete à uma noção democrática de valores intersubjetivos os quais, independentemente da posição do interlocutor, privilegia-se o argumento e não o argumentador. Todavia, na imposição de “argumentos mais fortes”, o que acontece é o contrário: o argumentador, independentemente do seu argumento, por meio da força de sua posição, impõe diante dos outros. Sabe-se que a proposta teórica não coaduna efetivamente com essa concepção. Contudo, o que se verifica nas relações sociais é a manifestação cruel e mesquinha de cooptação de pessoas que são obrigadas a aceitar, invariavelmente, a força do “argumento mais forte”.

Sendo assim, nota-se que a ideia de paridade do princípio “U” se desvanece completamente, pois a noção de não-coação também desaparece dentro dessa realidade vivida e imposta pelo mundo sistêmico. Dessa feita, um dos grandes problemas da teoria de Habermas passa pela ideia de que as leis devem ser unicamente garantidas e observadas pelo Direito positivo/positivado (o modo mais extremado do “argumento mais forte”) e de que não existiriam outros caminhos ou meios para a concretização da universalidade das normas de convívio social.

Os direitos humanos podem até mesmo ser bem fundamentados de um ponto de vista moral; não pode ocorrer, no entanto, que um soberano seja investido deles de forma paternalista. A ideia de autonomia jurídica dos cidadãos exige, isso sim, que os destinatários do direito possam ao mesmo tempo ver-se como seus autores. E se o legislador constitucional democrático simplesmente encontrasse os direitos humanos como fatos morais previamente dados, para então positivá-los e nada mais, isso estaria em contradição com essa ideia. Não há como ignorar, por outro lado, que não cabe mais aos cidadãos a livre escolha do *medium* em que eles mesmos podem tornar efetiva sua autonomia, no papel de co-legisladores. No processo legislativo os cidadãos só podem tomar parte na condição de sujeitos *do direito*; não podem mais decidir, para tanto, sobre a linguagem de que se devem servir. A ideia democrática da autolegislação não tem opção senão validar-se a si mesma no *medium* do direito. (HABERMAS, 1997a, p. 301).

Poderíamos aqui fazer novamente uma outra digressão sobre o debate entre democracia e direito em Habermas. Aliás, certamente este é outro ponto importante do embate entre Habermas e Mouffe. Para Mouffe, por exemplo, o ‘*medium*’ da democracia não pode ser o direito, pois com a transferência das decisões políticas para a esfera do mundo jurídico/judiciário<sup>31</sup>, o espaço do debate político deixou de ser a *Ágora* e passou a ser a *Helieia*<sup>32</sup>. Dessa forma, o mundo político atual é discutido apenas nos tribunais e a legítima defesa da cidadania e dos valores democráticos

---

<sup>31</sup> Ericson Falabretti trabalha no texto *Coalizão e conflito: hegemonia e exceção na história democrática brasileira* (2019), o problema da judicialização dos conflitos políticos e a elaboração do conceito jurídico de *lawfare*, como nova metodologia de dissolução de altercações, fundada em uma guerra jurídica. Vale ressaltar que, na perspectiva de Falabretti, surge, com isso, um controle legal que reduz os conflitos à uma arena específica de debates, pois o saber e a linguagem do Direito são demasiadamente herméticas e circunscritas, encapsulando e restringindo o debate público da política, bem como, os interesses sociais e coletivos.

<sup>32</sup> É importante destacar que a *Helieia* representava um tribunal de apelações na Atenas antiga. Pessoas acima de 30 anos poderiam ser convocadas para participar deste tribunal como membros consultivos e efetivos. Porém, já nesse período, surgiu uma grande limitação para a filiação ao sistema da grande Assembleia da *Helieia*: os deficientes físicos e *intelectuais* não podiam participar desta instituição. Não se determina com exatidão o que essa deficiência intelectual representa efetivamente, mas podemos dizer que tal constatação nos remete ao problema do princípio “U” apontado por Habermas, isto é, participar da comunidade comunicativa se assemelha a participar da *Helieia*. O que antes era de domínio público (*Ágora*), agora já não o é mais.

tornou-se um trabalho exclusivo para advogados ou doutos senhores da lei. Isso posto, vemos que pensamento jurídico/ético/democrático de Habermas é um vislumbre das condições mínimas de condução da vida democrática. O problema, todavia, reclinase sobre uma conclusão inevitavelmente equivocada. Tal constatação é clarividente no contexto sociopolítico de vários países da Europa e da América Latina, nos quais os conchavos e estratagemas estabelecidos entre poder executivo, legislativo e judiciário levaram ao colapso de suas frágeis democracias. Nesses países, a democracia, os direitos humanos e a liberdade foram eclipsadas em nome da posse do poder e da manipulação midiática que, como vimos há pouco, se torna cada vez mais manifesta nas redes sociais, como o Facebook. O agir pós-convencional proposto por Habermas para se alcançar o agir comunicativo ainda nos parece como o futuro de uma ilusão.

Diante disso, vemos que a concepção de um Estado democrático de Direito, teoricamente apreendida, demanda a necessidade de uma grande articulação entre todos os poderes que administram as “coisas públicas”. Outrossim, a defesa de interesses legitimamente coletivos deve coadunar com a capacidade de compreender que aquele que governa “não é a personificação do Estado”, mas a figura que representa a conjugação das “coisas” públicas. Outrossim, estas “coisas” extrapolam a própria identidade pessoal do “governante”. Isso não significa aqui uma despersonificação do indivíduo frente aos negócios públicos, mas antes ainda, a capacidade de captar o verdadeiro *locus* da democracia que, historicamente, oscila fracamente como pluma ao vento. Em outras palavras, a proposta de Montesquieu da divisão dos três poderes se calca numa noção simples: a divisão aqui não visa o solapamento da democracia, mas o alicerçamento em uma lógica de paridade. Contudo, vemos com grande espanto, um novo embate: o que se deve fazer quando as novas tecnologias assumem um papel de manipulação e cooptação do pensamento coletivo? O que fazer quando a mídia assume o papel de um quarto supra-poder? O que se deve fazer quando as pessoas não possuem mais a autonomia da escolha como corolário direto da manipulação midiática? Para Habermas – mesmo que paradoxalmente – essa função compete ao Estado pois, dentre as várias competências que lhe são atribuídas, uma delas é a de aglutinar/articular as demandas coletivas. Entretanto, no afã de realização desta competência, o que se percebe, com muita frequência, na História é o inexplicável e irrefreável desejo de manutenção do poder por parte daqueles que o assumem provisoriamente:

[...] Com certeza faz parte da tradição liberal em geral definir o Estado de direito com base no antagonismo entre um direito que preserva liberdades individuais e um poder político que concretiza fins coletivos; nesse contexto, remete-se esse “poder estatal” a uma origem “bárbara”, autóctone e intocada pelo direito: a capacidade de dominação física. Mas nas sociedades politicamente civilizadas do Ocidente esse antagonismo não foi acentuado até chegar ao ponto de uma luta entre princípios opostos; ao contrário, ele sempre foi apreendido como uma oposição que caberia balancear no Estado de direito. Na Alemanha, ao contrário, o que se teve diante dos olhos foi uma concorrência insolúvel entre a integração política pelo direito, de um lado, *ou então* pelo poder político, de outro. Aqui a discussão entre especialistas do direito público liberais e conservadores inflamou-se a partir da questão sobre em que medida se deveria submeter o poder monárquico a um disciplinamento jurídico. A “substância” do Estado corporificada no exército, na polícia e na burocracia, que alguns temiam e outros festejavam, manteve a tal ponto a aura de um poder essencialmente irracional e superior a todo o restante, que mesmo a esquerda jamais logrou conceber a democracia de outra forma senão como uma soberania principesca invertida, transferida da cabeça do monarca para os pés do povo. Por isso a democracia continuou sendo, mesmo para seus defensores, um projeto *estatista*. (HABERMAS, 1997a, p. 378).

Paradoxo, contradição, incongruência, incoerências: variações do mesmo tema sem sair do tom. Em outras palavras, o que podemos verificar com a citação de Habermas é que a sua compreensão política não escapa às teias do dissenso. A busca pela racionalização de uma vida democrática não consegue “incluir” um elemento indispensável para a análise das democracias contemporâneas: os “operadores” da democracia são irremediavelmente falíveis e o são mais do que ele poderia imaginar.

Assim, se de um lado, as tarefas centralizadoras do Estado apareciam atreladas, no passado, ao poder do monarca como um poder punitivo, coercitivo e impositivo; de outro, o poder democrático como sistema político no qual o “povo é o senhor” soa como uma grande piada de mau gosto. Nos parece, como já dissemos, que quando falamos em democracias ou monarquias, segundo Habermas, estamos falando de uma centralidade de poder que, ao invés de ser irradiada e decomposta pelos vários integrantes que constituem o Estado, ela se enreda na força e no poder daquele que governa. Não há distribuição do poder, não há comunicatividade. Há, sempre, ao invés, uma instrumentalização do Estado por parte dos seus governantes que, ao invés de agirem segundo os princípios republicanos, se fecham na manutenção do poder. O poder político não se torna algo que deve ser feito para o benefício do bem comum, mas uma forma de manter aquele que chegou (ou aqueles que chegaram) ao poder nesta condição o maior tempo possível.

Por conseguinte, é possível afirmar que um dos mais difíceis enfrentamentos da teoria de Habermas está no desafio da superação das próprias idiossincrasias e convicções dos cidadãos envolvidos nas mais diversas realidades culturais e a instituição de regras válidas igualmente para todos, isto é, para Habermas resta o desafio de estabelecer condições/critérios nos quais os cidadãos lutem por um ambiente socialmente comum. Em outras palavras, para o pensador alemão, a questão é sempre a mesma: como podemos superar a reificação?

Dito isso, podemos dizer que falar sobre reificação significa falar também sobre formas “estanques e uniformes” de compreensão do social, nas quais ocorrem grandes exigências de abstração. Assim, neste momento, cremos que a citação que segue pode nos ajudar a compreender melhor este ponto central em Habermas:

McCarthy parte da importante observação de que nas sociedades modernas surge um descompasso entre, de um lado, as diferenças rapidamente crescentes que os cidadãos constataam em suas interações cotidianas e, de outro, as exigências impostas a esses mesmos cidadãos por um sistema jurídico igualitário, a saber: a exigência de que ignorem essas diferenças constatadas de maneira sempre mais penetrante. O espectro de diferenças que precisam ser trabalhadas pelos indivíduos no plano de simples interações cresce na dimensão temporal, social e objetiva. A intervalos menores, em contatos sempre mais fugazes, precisamos nos entender com pessoas mais estranhas (marcadas por origens socioculturais muito diversas) sobre problemas sempre mais numerosos e específicos (o que se agrava ainda mais com o inevitável crédito de confiança que se atribui de antemão aos especialistas no assunto em questão). A individualização dos estilos de vida e, sobretudo, a composição eticamente heterogênea das sociedades multiculturais só fazem comprovar de maneira tanto mais drástica essas *exigências de abstração*, que os estilos e formas de vida que colidem entre si são totalidades constitutivas de identidade, as quais recorrem a estruturas de personalidade em seu todo, e que portanto desencadeiam conflitos de valor “existenciais” [...] (HABERMAS, 1997a, p. 319).

Portanto, após a exposição deste ponto de vista de Habermas sobre a tensão entre a descoberta e vivência das diferenças e a normalização do direito, a citação a seguir é ainda mais clarificadora, pois se há algo muito importante que interessa a Habermas, tanto quanto para Mouffe, é a necessidade de estabelecer pontos de contato e de compreensão dos valores culturais e sociais que devem ser respeitados em uma democracia, para além do contexto europeu. Porém, o dilema ainda persiste como insolúvel quando falamos na realidade de convivência pacífica entre modos de vida distintos:

[...] a expectativa normativa [...] de que em todo caso se *tolere* um comportamento eticamente condenável de integrantes de um outro grupo (a partir de “nossa” visão), implica ao menos em parte uma ofensa a nossa

integridade; a “nós” continua se permitindo recriminar eticamente a práxis de outras pessoas, mesmo que a ela se tenha garantido o aval jurídico. O que se exige juridicamente de nós é a tolerância em face de práticas que consideramos eticamente extraviadas a partir de “nossa” perspectiva. (HABERMAS, 1997a, p. 322).

Essa necessidade de tolerância apontada por Habermas, pode ser considerada como o grande dilema das democracias contemporâneas, se compreendermos que a sua ausência é mais evidente do que sua presença. O recrudescimento de radicalismos diametralmente polarizados nos leva a crer que tolerar é uma atitude a ser extirpada do comportamento humano. Aliás, até mesmo seu pronunciamento é mal visto, já que sua interpretação é conturbadamente polissêmica. Em outras palavras, tolerar o outro significa, em muitos casos, aceitá-lo a contragosto.

À vista disso, vemos que as experiências do século passado não foram suficientes para alertar e despertar na maioria dos cidadãos, a capacidade de relativizar os seus próprios pontos de vista. O dilema de considerar as próprias verdades como verdades universais e absolutas está cada vez mais evidenciado em nossa contemporaneidade. Tal postura política gera a “unificação” das consciências frágeis por meio da defesa unilateral de que só há um único caminho possível, o da violência antagonizadora. Aliás, aqui podemos citar um dos argumentos de Chantal Mouffe<sup>33</sup>, do qual Habermas discorda totalmente: o antagonismo, assim como a intolerância, são inerradicáveis. A intensificação destes problemas, por sua vez, engendra a violência e o aniquilamento do inimigo. Entretanto, a observação participante e o verdadeiro sentimento de alteridade que podem levar a tolerância, necessitam da capacidade de relativização das próprias idiossincrasias para dialogar com o outro e colocá-lo na posição de adversário e não de antagonista<sup>34</sup>.

Apesar da não-aquiescência de Habermas sobre a temática da inerradicabilidade dos antagonismos políticos, o autor alemão, nas últimas páginas de *Die Einbeziehung des Anderen*, nos mostra esta confissão pessoal que, em nosso entendimento, é fulcral para os interesses deste trabalho acadêmico:

[...] ao olhar retrospectivamente, vejo uma deficiência, sim, no fato de eu não haver investigado em pormenor as tendências que hoje fazem do processo democrático o instrumento de dominação de maiorias que tratam de excluir minorias fortes. Possivelmente, a constelação hoje modificada, em que as estruturas de classe foram dissolvidas pela segmentação mais acentuada de

<sup>33</sup> A fundamentação teórica do pensamento de Mouffe será apresentada no capítulo 2.

<sup>34</sup> No próximo capítulo, falaremos de modo mais pormenorizado deste tema, sob a luz do pensamento mouffeano. Por ora, cremos que o ponto já está suficientemente esclarecido.

populações tornadas *supérfluas* e pelo desleixamento da infra-estrutura de bairros e regiões inteiras, também precisasse ter consequências no plano normativo – sob a forma de direitos a veto e direitos minoritários e sob a forma de instâncias advocatícias para os que se veem compelidos cada vez mais para fora dos espaços públicos estabelecidos e que tem chances cada vez menores de melhorar sua situação com as próprias forças, ou então de fazer valer sua voz. A tendência à destruição do Estado social e o surgimento de uma subclasse nas sociedades industriais desenvolvidas carece de uma análise acurada também sob o ponto de vista normativo do recurso efetivo, e sob igualdade de chances, aos direitos de participação política. (HABERMAS, 1997a, p. 379-380).

Mesmo com a confissão feita por Habermas de não ter vislumbrado o processo de dominação das maiores no âmbito das lutas democráticas, isso não desmerece todo o seu trabalho de investigação filosófica e sociológica acerca do político e do social. É bem provável, entretanto, que os seus limites de compreensão esbarrem na sua lógica hermenêutica dos dilemas sociais. Sua chave de interpretação repousa nos fundamentos racionais e intelectuais que tentam dissuadir ou efetivamente arrancar os elementos “afetivos” do mundo da vida. E isso não é possível, pois todas as formas de compreensão do mundo são tangenciadas por elementos passionais, emotivos ou afetivos. Tentar reduzir o mundo à uma equação racional entre causas e efeitos ou entre ganhos e perdas é algo impossível, haja vista que as ações humanas não são sempre resultantes de corolários axiomáticos. Ou ainda, e esta é uma grande crítica feita ao pensamento de Habermas: o direito não pode ser usado como “*o médium*” da democracia. Contudo, até apresentarmos as teorias de Mouffe, é assaz necessário nos debruçarmos um pouco mais sobre seu pensamento e de seus comentadores.

É fato que já fizemos vários apontamentos contra alguns matizes do seu trabalho. Mas vale a pena lembrar aquilo que Aragão nos expõe agora:

Habermas, pretende mostrar, desde seu primeiro livro, *Mudança Estrutural na Esfera Pública*, que, com o advento da modernidade, abriu-se um espaço para a discussão democrática das questões sociais relevantes, rompendo-se com o peso de uma moral tradicional, baseada na autoridade do sagrado. Ao mesmo tempo, entretanto, esse novo estágio de reflexão alcançado pela humanidade foi reprimido pela utilização da cultura (ciência, moral, direito e arte) como estratégia de legitimação da dominação de uma classe sobre as demais. É por isso que ele encara a época moderna como um “projeto inacabado”. E, por este mesmo motivo, sua proposta é de empreender uma crítica da cultura reificada, colonizada por interesses políticos e econômicos, para que aquela promessa de emancipação dos homens, formulada pelo Iluminismo, possa vir a se concretizar. (ARAGÃO, 2002, p. 149).

Como já dissemos desde o princípio deste capítulo: Habermas, desde o início de sua carreira acadêmica, propõe-se a pensar em alternativas possíveis de superação da reificação denunciada pelos pensadores da Escola de Frankfurt. À vista

disso, Habermas tem como tema central em quase toda a sua obra, este problema filosófico que Axel Honneth nos explicou anteriormente. Pensar a reificação pode ser considerado o grande *leitmotiv* de todo o empreendimento filosófico de Habermas. Outrossim, a reificação posta aqui só pode ser entendida numa perspectiva do fetiche da mercadoria. Aliás, antes de Habermas ou Honneth, Marx foi o primeiro denunciador deste processo funesto de despersonalização humana. Ele nos revela isso em sua obra magna, *O Capital*:

a mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as com características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos. (MARX, 1980, p. 81).

Destarte, “uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume uma forma fantasmagórica de relação entre coisas<sup>35</sup>[...] Chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. E isso é inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 1980, p. 81). Assim, nota-se claramente que a linha de pensamento de Habermas não foge da de Marx, pois Habermas não pode pensar uma *Teoria da Ação Comunicativa* sem levar em consideração a *Crítica da Economia Política* de Marx.

Isso posto, vemos que as raízes epistemológicas de Habermas estão fincadas no solo profícuo do pensamento de Marx, pois o agir instrumental<sup>36</sup> pode ser

---

<sup>35</sup> Daí nasce a ideia básica de reificação, ou seja, os produtos do trabalho humano assumem vida própria. O estranhamento e a impessoalidade que os produtos do trabalho do ser humano assumem, nos faz crer que o produto se torna criador e o homem criatura. Basta analisarmos o impacto que uma determinada mercadoria produz em nossas consciências quando é divulgada pelos meios de comunicação em geral. O fascínio e o endeusamento provocam a instrumentalização e a reificação do próprio ser humano.

<sup>36</sup> “[Um] dos traços da esfera pública contemporânea é o de que a cultura agora é feita para as massas, para o consumo de pessoas com nível de formação relativamente baixo – o que, se por um lado, democratiza o acesso aos bens culturais, à educação e à informação, por outro, não permite uma educação das pessoas tal como no espírito do Iluminismo. Sabemos que a cultura de massas prima pelo entretenimento agradável e facilmente digerível, colocando o público numa postura passiva, (como no rádio, televisão e cinema, onde o público é mero espectador), o que provoca a perda do uso público da razão, da capacidade crítica, do poder de contrapor, de contradizer, de assumir uma distância em relação aos fatos oferecidos para consumo imediato pelos meios de comunicação (que a imprensa permitia, por exemplo). Há ainda outra característica importante na cultura de massas, expressa no fato de que ela é primeiramente assimilada pelas camadas sociais em processo de ascensão. Estas não são socialmente inferiores, mas percebem-se assim por não serem cultas e, exatamente por isso,

equiparado com o fetiche da mercadoria em sua dimensão ideológica, bem como, à uma ação voltada apenas para o sucesso, pois

na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o seu sucesso, isto é, para as consequências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários. A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, estrategicamente, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganho egocêntrico. O grau de cooperação e estabilidade resulta então das faixas de interesses dos participantes [que agem pensando apenas em si mesmos] (HABERMAS, 1989, p. 164-165).

Por essa perspectiva, é preciso pensar de que maneira a ideia de reificação e de agir instrumental acabam por definir o modo como Habermas encara o mundo da democracia e da política. Aqui, podemos chegar novamente à conclusão de que a maneira como Habermas compreende todo o universo político e jurídico perpassa o problema da lógica de um agir instrumental que precisa ser reinterpretado e ressignificado por uma nova lógica, a saber, a lógica do agir comunicativo. Como sabemos, esse desafio é próprio de sua análise filosófica que é marcada por uma “ressignificação” do pensamento kantiano delineado por normas universais, mas não apenas calcadas no sujeito, mas na intersubjetividade<sup>37</sup>. Assim, Aragão nos fala que,

[Habermas acredita] que a social-democracia ainda pode ser considerada a forma de governo que melhor atende ao padrão de justiça social combinada com liberdade individual – e, portanto, de não mais preconizar a adoção do modelo socialista; e, relativa a sua percepção de que a direção do futuro das sociedades contemporâneas seria determinada pelo resultado dos conflitos, não mais entre as classes proprietárias dos bens de produção e as classes assalariadas, mas daqueles travados atualmente entre duas “tendências” diametralmente opostas, e que se colocam acima das diferenças de classe. De um lado, estariam os defensores do *status quo* e, do outro, grupos periféricos dotados de novos potenciais de protesto. Aos primeiros caberia a manutenção do sistema de produção capitalista, na medida que defendem a necessidade de crescimento do capital para atender à satisfação das necessidades materiais crescentes: aí se incluem a classe empresarial, os trabalhadores assalariados e os profissionais liberais. Os segundos seriam responsáveis por salvaguardar as estruturas do mundo da vida, ameaçadas pelos imperativos sistêmicos que ali se imiscuem. Estes últimos não estariam diretamente envolvidos no processo produtivo, e se preocupariam com questões referentes à qualidade de vida, aos direitos humanos, à auto-realização individual, e questões de igualdade – enfim, com necessidades *pós-materiais*. Tais grupos periféricos seriam formados pela nova classe

---

buscam legitimação cultural na forma do consumismo acríptico desses bens. A conclusão de todo esse processo é a cisão, e conseqüente decadência, da esfera pública entre uma minoria de especialistas, de intelectuais, que não pensam publicamente, e a grande massa de consumidores dos meios de comunicação de massas, onde a esfera pública assume funções de propaganda, como meio de influir, política e economicamente, nas decisões dos indivíduos” (ARAGÃO, 2002, p. 186-187).

<sup>37</sup> Discutimos longamente sobre estes temas no desenrolar deste capítulo.

média, jovens e por grupos com nível de educação mais elevado. (ARAGÃO, 2002, p. 150).

A explicação de Aragão é muito interessante no que tange o esclarecimento das ações sociais que envolvem os grupos integrantes do mundo sistêmico, ou seja, há aqueles que estão inseridos nesta lógica de trabalho e fazem esta roda girar continuamente; entretanto, também existem aqueles que estão envolvidos nas discussões sobre o funcionamento dessa roda. São grupos ditos, pela autora, como periféricos. Aqui se faz necessário uma nova digressão: quando Aragão fala sobre grupos periféricos, não devemos pensar em grupos excluídos do mundo do capitalismo, mas de pessoas que são “capazes de vê-lo de fora”. Estes grupos são capazes de vê-lo de fora, sem se sentirem à margem ou excluídos do sistema. É muito bom recordar que a própria filosofia nasce (por volta do Século VI a.C.) de um ambiente periférico, distante do epicentro do mundo grego. Tales e Pitágoras, por exemplo, viviam do outro lado do mar Egeu, há mais de 430 quilômetros da principal Cidade-Estado da época, Atenas. Dito isso, se torna fundamental pensar que os debates filosóficos emergem, com frequência, não dos grandes centros mundiais, mas daqueles locais que, normalmente, são considerados como periféricos. A própria biografia de Kant revela que o pensador prussiano do século XVIII nunca saiu de sua terra natal, Königsberg e que, apesar disso, sua influência filosófica ecoa profundamente até os nossos dias, em todo o mundo ocidental. Por esse prisma, podemos dizer que, apesar das inúmeras influências que Habermas possui em sua vasta produção intelectual, o autor de Düsseldorf é profundamente marcado por dois autores conterrâneos e periféricos: Kant (em certa medida, pois hoje Königsberg pertence ao governo russo com o nome de Kaliningrado) e Marx. De Kant, vem o desejo pelo universal e de Marx, o debate sobre a reificação do mundo sistêmico. O reconhecimento mundial que Habermas possui hoje é consequência de sua tentativa monumental de recorrer ao pensamento destes autores afim de reinterpretá-los e ressignificá-los por meio de um exercício filosófico que sai da periferia em direção ao centro do mundo. É fato que Marx saiu do interior da Alemanha (a pequena cidade de Trevéris, próximo à Luxemburgo) e terminou os seus dias no centro de Londres, na Inglaterra. Mas isso não implica dizer que Marx não tenha saído também de um local periférico. Aliás, isso apenas reforça a tese de que os principais pensadores da era moderna e contemporânea são pensadores nascidos no “mundo periférico” tal qual os primeiros pensadores gregos também o foram.

Contudo, apesar desse amplo debate sobre centro e periferia, uma questão não cessa de nos instigar: Habermas dá conta de escapar da lógica instrumental por meio da ação comunicativa ou ele se afunda mais ainda na areia movediça do mundo sistêmico? A citação de Aragão tenta nos provar que ele consegue sair. Mas a desconfiança ainda nos resta com grande pesar. A defesa de uma socialdemocracia, segundo os moldes de Habermas não é, em nada, oposta à ideia de agonismo político em Mouffe, mas sua tentativa de suprimir as paixões nos parece cair em uma cilada epistemológica.

Novamente, voltamos ao ponto: os pressupostos de Mouffe e Habermas são semelhantes, mas o entendimento da aplicação de suas teorias, não. O que os aproxima é a busca do entendimento do funcionamento de uma vida política fundamentada em um pós-marxismo que não se restringe a um mero antagonismo entre inimigos, mas em tomadas de posição que estão intrinsecamente ligadas a modos de vida calcados na arena real das vivências sociais. O nosso desafio hercúleo, porém, está na tarefa de mostrar que Habermas possui mais problemas teóricos a resolver do que Mouffe, ou seja, a proposta de Habermas visa debater acerca dos espaços institucionais com uma perspectiva de ação que supere a colonização do mundo da vida por meio de um agir comunicativo. Sendo assim, as negociações que devem inundar o mundo político devem ser de orientação comunicativa. Essas ações devem primar pelas possibilidades sempre abertas de acordos e consensos dados, primeiramente de modo dissensual; mas que, ao fim e ao cabo, por meio de formas argumentativas racionais e deliberativas, alcancem um entendimento factual sobre a política. É nesse procedimento estritamente racional que os desentendimentos entre Habermas e Mouffe se aprofundam, principalmente porque Habermas vê a resolução dos problemas éticos, políticos e sociais por meio de uma razão demarcadamente salvadora e iluminista, isto é, bastaria recorrermos à razão para que os problemas do mundo fossem solucionados.

Desse modo, vemos que o principal desacordo entre os autores não é sobre o conteúdo, mas sobre a forma. A formalização dessas questões está muito mais calcada, para Habermas, em procedimentalizações de alicerçamento teórico do que em transformações reais da política. Sabemos que estamos debatendo questões teóricas, mas é assaz necessário destacar que os conteúdos debatidos e os anseios de mudança são fulcrais em ambos os autores. Mas em Habermas, o procedimentalismo é, sem dúvida, demasiado.

Por esse viés, há nesse ponto, um anseio de compreender a obra desses autores, tendo como premissa, não apenas os pontos de *iniciação* filosófica nos quais cada um exerce o ponto de *lançamento* de suas obras. Mas, antes ainda, queremos pensar que o ambiente social do século XX e todos os fatos históricos que delinearão essa época direcionaram profundamente o modo de produção intelectual de ambos e, acima de tudo, os levaram a debater e estudar os mesmos problemas, mas seguindo referenciais distintos e, em alguns momentos, polêmicos. Aliás, a ideia de polêmica nos debates políticos será trabalhada por Mouffe no capítulo 2, quando a autora apresenta as diferenças entre *polis* e *polemos*. Aliás, um dos temas mais polêmicos em política diz respeito ao papel da legitimação. Não obstante, o problema da legitimação parece ser um ponto importante a ser debatido dentro deste universo político, também segundo Habermas. Mas, em que bastião repousa o problema da legitimação?

Na esfera pública, surgem inúmeros problemas de legitimação, já que a dominação burocrático-legal traz consigo uma perda de legitimidade objetivamente inevitável, mas subjetivamente insuportável. A ação política é reduzida à luta pelo e ao exercício do poder legítimo, eliminando completamente a ética do raciocínio político: a legitimidade consiste na legalidade das decisões do Estado moderno de definir o que conta como procedimento legalmente estabelecido. Mas um sistema político dessa natureza, que não conta mais com o apoio do poder obrigatório das visões de mundo metafísicas e religiosas, estaria ameaçado por uma falta de legitimação junto aos cidadãos, e seria o terreno propício para o surgimento de falsos profetas. Estes colocariam exigências exorbitantes que não poderiam ser atendidas, com expectativas de legitimação falsas, e necessidades de justiça material insatisfeitas, o que faria com que os trabalhadores das classes subprivilegiadas apoiassem as ideologias legais, mas sem nenhuma força legitimadora, baseadas num ceticismo de valores. (ARAGÃO, 2002, p. 175).

A citação de Lúcia Aragão, nesse contexto, serviu-nos para corroborar com as ideias que já vínhamos desenvolvendo neste capítulo. A sua importância, contudo, é reveladora na medida em que reafirma o que fora dito neste capítulo: a manipulação desenvolvida pela reificação tenta legitimar-se por meio da ideologia.

Assim, dentro deste contexto da esfera do poder público, o Estado acaba por assumir o papel do monopólio do uso da força e a sociedade, por sua vez, incorpora a esfera da opinião pública. Mas é importante salientar que a opinião pública precisa assumir constantemente o seu papel, de tal maneira que somente na medida em que a sociedade (como aquele grupo de cidadãos que age intersubjetivamente) monitorar as ações do Estado, a coesão social se torna possível. Assim sendo, para Habermas, a sociedade civil

compõe-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-os e os transmite, a seguir para a esfera pública política. O seu núcleo institucional é formado por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida (HABERMAS *apud* ARAGÃO, 2002, p. 180).

Por sua vez, para Jorge Adriano Lubenow, o maior desafio que Habermas se propõe a resolver está na elaboração de uma forma nova de democracia, definida por ele como deliberativa. Tal democracia seria, em linhas gerais, uma forma de aplicação do agir comunicativo na vida pública. Deste modo, apresentamos uma citação importante do autor brasileiro que se revela didaticamente clara para explicar o *modus operandi* de Habermas sobre este tema. Vale ressaltar ainda que queremos abordar com maior atenção, este problema de Habermas no capítulo 3:

O modelo *deliberativo*, [...], acolhe elementos de ambos os lados [liberal e republicano] e os integra de uma maneira nova e distinta num conceito de procedimento ideal para deliberações e tomadas de decisão. Esta compreensão do processo democrático tem conotações normativas mais fortes que o modelo liberal, mas menos normativas do que o modelo republicano. Como o republicanismo, a teoria discursiva da democracia reserva uma posição central ao processo político de formação da opinião e da vontade, entretanto sem entender como algo secundário à constituição jurídico-estatal. Como o modelo liberal, também na teoria discursiva da democracia os limites entre Estado e sociedade são respeitados. Todavia, aqui, a sociedade civil, como base social das opiniões públicas autônomas, distingue-se tanto dos sistemas de ação econômicos quanto da administração pública. Dessa compreensão do procedimento democrático resultava normativamente a exigência de um deslocamento dos pesos que se aplicam a cada um dos elementos na relação entre os três recursos, a saber, dinheiro, poder administrativo e solidariedade, a partir das quais as sociedades modernas preenchem sua necessidade de integração e de regulação. As implicações normativas são evidentes: a força sociointegrativa da solidariedade, que não pode ser mais obtida, mas ser extraída apenas das fontes da ação comunicativa, precisa desenvolver-se em espaços públicos autônomos diversos e procedimentos de formação democrática da opinião e da vontade pública institucionalizados juridico-estatalmente; e ser capaz de se afirmar contra os outros dois poderes, dinheiro e poder administrativo. (LUBENOW, 2010, p. 233-234).

O texto de Lubenow nos auxilia enormemente a compreender a teoria da democracia deliberativa e sua relação com a facticidade e validade do Direito de Habermas. Dessa maneira, para Aragão, pode-se dizer que a ideia de uma democracia deliberativa se harmoniza com a noção de rede comunicativa. Essa rede deve fazer valer os princípios de inclusão de todos os concernidos na arena da democracia. Para ela, os princípios “U” e “D” devem ser postos em evidência na busca

pela concretização de uma democracia radical. Para Habermas, essa democracia radical se torna o que é, graças a criação de uma grande rede intersubjetiva.

Uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos. A esfera pública constitui principalmente uma *estrutura comunicacional* do agir orientado para o entendimento, a qual tem a ver com o *espaço social* gerado no agir comunicativo [...] (HABERMAS *apud* ARAGÃO, 2002, p.180).

Aqui, se vê, mais uma vez, uma grande semelhança do pensamento de Habermas com o de Mouffe. Os vieses de leitura e de interpretação da vida democrática são distintos, mas isso não significa dizer que não exista proximidade entre os dois autores. As críticas de Mouffe se asseveram quando se discute o problema dos dissensos e dos consensos na vida democrática. Porém, quando o tema em questão é o “enfeixamento” das opiniões públicas, muita similaridade é colocada em relevo. Mouffe, destacará esse problema, sob o nome de “hegemonia”, mas a aproximação entre os argumentos é muito grande. Nota-se aqui que os pensadores em relevo, demonstram grande interesse em pensar e discutir a vida pública com fundamentos sólidos, o que não quer dizer que não sejam atacados por inúmeros autores. Dito isso, Lubenow fala agora sobre os dilemas da aplicação teórica da democracia deliberativa de Habermas e a crítica que ele recebera de seus contemporâneos.

Para autores como John Dryzek, James Bohman e Mark Warren, o modelo de democracia deliberativa que se assenta no princípio procedimental de soberania popular está muito concentrado, ou direcionado por demais, na arquitetura institucional. Em contrapartida, tais autores têm em comum a tentativa de desenvolver modelos de democracia que se ocupam com um conceito pós-habermasiano de soberania popular. Um conceito de democracia que, embora articulado na sociedade civil e na esfera pública, seja, no entanto, mais amplo e mais descentrado dos limites institucionais. Para Simone Chambers, embora Habermas seja um radical democrata procedimental, não é, no entanto, um radical democrata social, e, por isso, é incapaz de fornecer princípios substantivos de justiça social. (LUBENOW, 2010, p. 244).

Lubenow nos ajuda a compreender que os autores por ele mencionados coadunam com a ideia do excesso de procedimentalismo que Habermas utiliza ao apresentar suas teses e argumentos. A contribuição habermasiana para a construção de uma democracia deliberativa é extraordinária, mas isso não significa dizer que ele conseguiu atingir o escopo principal de suas teses, pois o mesmo se fecha, em

demasia, em um castelo epistemológico que mais encapsula seus pontos de vista do que os esclarece. Por isso, Lubenow complementa:

Para Kenneth Baynes, o modelo deliberativo não pode ignorar completamente princípios substantivos de justiça. Parece-nos que é nesse sentido que emergem as objeções mais contundentes à concepção deliberativa de esfera pública e política habermasiana. Para William Scheuerman, Habermas teria falhado em não encarar de modo suficiente o potencial radical da democracia deliberativa (democracia radical). Por exemplo, desigualdades sociais seriam barreiras para que os membros de uma comunidade política sejam aptos a participar da geração da legitimidade do poder. *As condições materiais das sociedades globalizadas com suas dinâmicas complexas, suas condições internas (poder, consumismo, mídia, por exemplo) acabam privando a autêntica participação democrática.* Segundo o autor, interações exigem um certo nível, têm que se dar sob certas condições, sem coações externas (econômicas ou de poder, por exemplo). Por isso, tornam-se necessários certos níveis de igualdade e respeito entre os participantes da comunicação pública; mecanismos capazes de evitar as influências das desiguais condições econômicas. Para o autor, o modelo deliberativo não consegue fornecer condições estruturais de comunicação pública isentas de certos tipos de influência que desvirtuam ou afetam a qualidade e o resultado do processo deliberativo. O modelo deliberativo não consegue cumprir todas as exigências normativas de publicidade, racionalidade e igualdade nos mais diferentes níveis e arenas da esfera pública. (LUBENOW, 2010, p. 244-245, grifo nosso).

De acordo com Lubenow, o problema de uma democracia deliberativa atravessa, em Habermas, um árduo percurso de real inclusão de “todos os concernidos”. As limitações factuais de um debate democrático são evidentes. A “instrumentalização do mundo sistêmico” torna a prática das discussões e deliberações sobre o mundo da vida muito restritas ou quase impraticáveis. O acesso à arena de discussões e à participação “das coisas públicas” ainda permanece circunscrita a um seleto grupo de pessoas que possui capacitação argumentativa ou a posse do “argumento mais forte”.

As dificuldades apontadas por Lubenow são também as dificuldades que Mouffe apresenta em seus textos acerca da teoria habermasiana. Vejamos o que ela tem a dizer a esse respeito:

[Nossa] concepção é muito diferente daquela que é defendida por Jürgen Habermas, que apresenta o que ele denomina como “esfera pública”, como o lugar no qual se desenvolve as deliberações com o objetivo de se alcançar um consenso racional. Está claro que Habermas aceita, na atualidade, que dadas as limitações da vida social, resulta pouco provável conseguir efetivamente um consenso desse tipo e considera sua “situação ideal de comunicação” como uma possível “ideia reguladora”. Porém, da perspectiva do enfoque hegemônico, os impedimentos para a situação ideal de fala habermasiana não estão vinculados somente a limitações empíricas, senão que são também de natureza ontológica. [O problema] é que o tipo de consenso racional que postula o enfoque de Habermas constitui uma

impossibilidade conceitual, já que pressupõe a possibilidade de um consenso sem exclusão, que é precisamente o que o enfoque hegemônico revela como impossível. (MOUFFE, 2013, p. 140-141).

Em outras palavras, o que Mouffe está propondo é algo muito simples: não se pode levar em consideração apenas a impossibilidade fática da aplicação da teoria de Habermas, mas, além de tudo, é preciso compreender que não existem consensos unânimes. É possível que, em muitos momentos, a cedência de posições ou argumentos seja necessária em virtude de interesses democráticos coletivos, mas isso não significa dizer que o contraditório foi extirpado dos consensos. Todo consenso é provisório e visa responder a situações pontuais e ocasionais, ou seja, o que Mouffe quer dizer com isso é que o ponto central da teoria de Habermas é contrafático, ou seja, Habermas defende argumentos que independem da realidade da política, pois partem de um viés ideal e não real. Algo que, para a autora belga, é muito distante do pensamento político cunhado por grandes autores como Maquiavel ou Hobbes.

Em sua defesa, Lucia Aragão aponta que os elementos utópicos das teorias de Habermas são o seu principal trunfo e são fundamentais para a comunidade filosófica em geral. Porém, ela mesma reconhece que isso não significa dizer o mesmo dentro do universo da política.

[...] Apesar da “natureza contrafática” de algumas “das condições de fala ideais”, notadamente as relativas à sinceridade de intenções dos falantes, à simetria das posições e à igualdade de condições para sua expressão – não conseguimos vislumbrar outra forma de proceder, se quisermos efetivamente permitir a inclusão completa e a igualdade de chances para que todas as partes ou partidos defendam seus posicionamentos, expondo suas razões. E estes parecem ser valores fundamentais para o desenvolvimento da atividade científica, aliados à ausência de qualquer forma de coação e ao julgamento das propostas com base unicamente em critérios racionais. Entretanto, estes mesmos valores, uma vez transpostos para a atividade política, como modelo de uma forma democrática de tomada de decisões, exibem a sua “fragilidade utópica” em maiores proporções. Para ser realizada neste último plano, segundo nossa avaliação, a ação comunicativa teria que anular previamente exatamente aquilo que foi criada para combater, isto é, as condições desiguais de representação política, que refletem as situações de desfavorecimento e marginalização econômica, política, social e cultural. E, mesmo conscientes dessa sua natureza utópica, e tendo apontado sua circularidade, estamos cada vez mais convencidos da necessidade de adoção do agir comunicativo como regra de conduta intelectual e política [...] (ARAGÃO, 2002, p. 22-23).

É a partir desses últimos pontos de vista de Lubenow, Mouffe e Aragão, que nosso trabalho começa a tomar um posicionamento efetivamente menos favorável ao pensamento de Habermas. É certo que já apontamos diversas fissuras no

pensamento do autor alemão, mas é preciso deixar claro que ao discutir os problemas estruturais do prédio epistemológico de Habermas, estamos mostrando dois pontos bem específicos, mesmo que contraditórios, neste trabalho: a) Habermas é, sem sombra de dúvidas, um dos maiores pensadores da História mais recente da Filosofia Contemporânea, por dar continuidade – à sua maneira – ao projeto marxista de delação da ideologia e da reificação e b) por não ter compreendido adequadamente os limites da elaboração de uma teoria filosófica calcada restritivamente no racionalismo argumentativo e procedimental de uma ação comunicativa voltada mais para os fins e menos para os meios. Assim, podemos dizer que uma coisa é muito certa: Habermas compreende e agudiza o seu discurso filosófico apontando, de modo peremptório, quais são as mazelas das ações políticas centradas no agir instrumental, mas suas soluções são, no mínimo, inviáveis.

Por isso, Habermas expõe os dilemas atuais de uma política liberal equivocadamente marcada pela negação da identidade/diversidade social, mas ainda assim, sua perspectiva de alcance de inclusão é restritiva demais:

A leitura liberalista da autodeterminação democrática mascara, contudo, o problema das minorias “inatas”, que é percebido com maior clareza a partir do ponto de vista comunitarista, assim como do ponto de vista intersubjetivista da teoria do discurso. O problema também surge em sociedades democráticas, quando uma cultura majoritária, no exercício do poder político, impinge às minorias a sua forma de vida, negando assim aos cidadãos de origem cultural diversa uma efetiva igualdade de direitos. Isso tange questões políticas, que tocam o autoentendimento ético e a identidade dos cidadãos. Nessas matérias, as minorias não devem ser submetidas sem mais nem menos às regras da maioria (HABERMAS, 1997a, p. 172).

A ponta solta da argumentação habermasiana, em nosso entendimento, liga-se ao fato de apontar claramente o problema, mas de não demonstrar com clareza a sua saída, ou seja, apesar desta excelente explicação do autor alemão sobre os confrontos sociais entre blocos distintos (maioria *versus* minoria; centro *versus* periferia), sua maior falha é tentar eliminar, como diz Mouffe, o dissenso em definitivo. A imposição cultural da maioria sobre a minoria ocorreu e ocorre, com enorme frequência, na História. Por isso, acreditar que as minorias serão realmente respeitadas e inclusas nas ações político-sociais é algo ingênuo. É preciso compreender que as práticas etnocêntricas são comuns e que a busca pelo entendimento normalmente tem efeitos contrários aos desejados. Por isso, a ideia de articulação hegemônica de Mouffe parece ser uma resposta mais adequada aos dilemas políticos contemporâneos (é o que veremos no capítulo 2).

Do mesmo modo, não se nega ou menospreza todas as investidas teórico-filosóficas de Habermas, pois ele também é defensor de um modelo político que valoriza a articulação da vida social por meio das organizações não-governamentais.

[...] há também outro aspecto que deve ser mencionado em relação à possibilidade de inclusão completa dos afetados pelas normas sociais. Este diz respeito à importância das organizações não-governamentais ou das instituições formais ou informais da sociedade civil que podem vir a veicular e defender os interesses daqueles que são tão marginalizados econômica, social e/ou culturalmente que não têm acesso a qualquer forma de representação política oficial. Antes, nosso autor atribuía a esta dimensão da sociedade civil o impulso central de verbalização dos conteúdos de uma comunicação não coagida, formada na esfera do mundo da vida. Sim, porque os partidos institucionalizados trabalhavam, tanto internamente, quanto em relação à sociedade civil, de forma puramente instrumental, para poderem sobreviver em meio ao jogo do poder político, transformando a política em um balcão de negociações, e seus representantes, em ventrículos dos interesses partidários. [Assim agora], fica assegurado um papel coadjuvante não-desprezível àquelas organizações da sociedade civil [...] (ARAGÃO, 2002, p. 25-26).

Contudo, mesmo tendo em mente a defesa de Aragão ao pensamento de Habermas, não podemos esquecer que Habermas comete o ledor engano de afirmar, recalcitrantemente, que a única saída possível para estes dilemas é a via racional.

Dessa maneira, apesar das grandes semelhanças e dessemelhanças, o problema apontado por Habermas é o mesmo para Mouffe: o resgate da identidade dos cidadãos como participantes de uma vida política democrática. A resposta habermasiana, contudo, ainda é uma resposta universalizante e essencialista, o que Mouffe discorda por partir de pressupostos pós-estruturalistas, que serão apresentados no capítulo 2. Habermas tenta analisar como “incluir o outro” e estabelecer princípios de convivência cultural que não menosprezem as identidades e os valores de cada cultura presentes em um mundo cada vez mais híbrido e miscigenado. Sua resposta marcada pelas heranças iluministas é irredutível: temos que defender o universal e o racional como antídotos contra a misoginia e a xenofobia. Todavia, é necessário deixar em aberto o seguinte questionamento: o racional-universal é inclusivo? Aliás, pode-se inferir aqui um debate, no mínimo, interessante: quando falamos sobre as questões racionais-universais, devemos nos ater ao problema do positivismo aplicado ao “mundo da vida”. A visão positivista racionalista, sempre calcou os seus alicerces em uma forma de compreensão do mundo que, a seu modo, sempre tentou alinhar tudo e todos em uma mesma régua, em um mesmo padrão, em uma mesma estrutura. Essa perspectiva filosófica e esta visão de mundo sempre foram usadas pelos positivistas para defender o último possível

estágio de evolução da humanidade, a saber, o científico e racional. Essa lógica, reiteradas vezes, permitiu a imposição de formas de vida sobre outras e a total aniquilação das formas “de vida inferiores”. Outrossim, por analogia, podemos imaginar que a ideia positivista de estágio científico como estágio último da Humanidade e a ideia do estágio pós-convencional do agir moral que Habermas empresta de Kohlberg, se assemelham em muitos aspectos. Dito isso, é inegável compreendermos que o apego habermasiano aos problemas universais é muito forte, pois segundo ele não pode pensar a filosofia sem o elemento universal.

Habermas é, dessa maneira, um filósofo que não aceita a contingência<sup>38</sup>. O argumento vence o fato, extrapola o fato e, muitas vezes, até o menospreza. Essa atitude filosófica o distancia de muitos outros pensadores da ética e da filosofia política, pois no “seu reino encantado das ideias”, não há espaço para “os fatos”, isto é, o problema de Habermas, em nosso entendimento, está em colocar maior ênfase na razão e menos na ação. Contudo, antes que isso soe um grande paradoxo, queremos ilustrar de um modo um pouco mais pormenorizado, o que Habermas compreende por uma “ação comunicativa” no item a seguir, ou seja, quais são os desafios que a ação comunicativa de Habermas enfrenta hoje diante das “decepções contemporâneas da contingência”.

### **1.3 Os desafios e enfrentamentos da ação comunicativa em um mundo marcado pela contingência**

Como vimos anteriormente, Habermas defende uma teoria do discurso que sirva de base para uma ética da comunicação. Contudo, muitos autores contemporâneos se manifestaram contrários à possibilidade de uma “ética do discurso”. Inês Araújo faz uma boa explanação sobre as fissuras deste modelo ético a partir do pensamento de Michel Foucault:

---

<sup>38</sup> “[...] Não é a contingência cega das circunstâncias decepcionantes que assinala o fracasso dos juízos e normas morais, mas antes a dor dos ofendidos, cuja voz se faz ouvir na contradição e na indignação dos adversários que esposam orientações de valor diferentes. Esse fracasso exige uma série de processos de aprendizado pelos quais as partes conflitantes chegam a descentralizar suas perspectivas egocêntricas e etnocêntricas de tal modo que possam incluir-se reciprocamente uma à outra na construção conjunta de um mundo mais amplo de relações interpessoais legítimas. Cabe à ética do discurso provar que a necessária dinâmica de “cada qual ver o que o outro vê” está embutida nos pressupostos pragmáticos do próprio discurso prático”. (HABERMAS, 2013, p. 66-67).

Ao contrário das análises sociológicas ou psicológicas da evolução das mentalidades e das filosofias do *logos*, das teleologias da razão, Foucault vê os discursos em sua exterioridade, em sua irrupção de acontecimento, definindo o lugar possível para os sujeitos, que não é o sujeito soberano do “eu disse”, nem aquele que fala, nem aquele que se esconde na fala ou sofre um “efeito de ilusão”, como se expressam alguns analistas do discurso. Para Foucault, ao contrário, não há uma voz anônima por detrás, mas um domínio no qual alguém pode dizer o que diz, e assim imbui-se da função de sujeito, e o que diz ganha uma certa positividade ou efetividade. Importa que tenha sido dito, de modo que não faz sentido uma busca da origem fundadora, ou seja, de uma fundamentação transcendental do discurso. (ARAÚJO, 2004, p. 234).

Ou seja, o que importa, em Foucault, é verificar que “os discursos que produzem saber científico, sejam eles da medicina, da economia, da sociologia, da psiquiatria, recebem o carimbo de ‘verdadeiros’, ‘objetivos’, ‘comprovados’, formas institucionalizadas do poderoso discurso da vontade de verdade” (ARAÚJO, 2004, p. 235). Entretanto, por outro lado, a atividade discursiva, para Habermas, deve ser vista como um modo de manifestação subjetiva direcionada para a intersubjetividade de uma comunidade comunicativa real em vista de uma comunidade ideal. Dessa maneira, podemos verificar o grande abismo de compreensão discursiva dos autores em questão. Para Foucault, aquele que discursa incorpora uma posição de poder. Este poder não está no “discursante”, mas no “contexto que antecede o texto”. O discursante assume assim uma representação e não necessariamente uma ação. Para Habermas, o discurso tem um papel muito mais transcendental, pois ao assumir o papel de membro de uma comunidade, o discursante assume uma ação, um ato de fala, uma atitude racional que o vincula a defender um “ponto de vista” ou “argumento pessoal”. Esse argumento é apresentado aos demais como resultado de um exercício intelectual pessoal que precisa da anuência dos demais, na medida em que respeita os princípios discursivos propostos. É um ato subjetivo com vistas à uma ação intersubjetiva, guiado por regras que independem do que ocorre no mundo: de modo sucinto, esta frase resume a ética de Habermas. E sobre isso, Foucault não concorda, pois o discurso não assume, geralmente, um caráter emancipatório, mas de controle e dominação.

Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão. O mais evidente, o mais familiar também, é a interdição. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar. Notaria apenas que, em nossos dias, as regiões onde a grade é mais cerrada, onde os buracos negros se multiplicam, são as

regiões da sexualidade e *as da política*: como se o discurso, longe de ser esse elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a *política se pacífica*, fosse um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes. (FOUCAULT, 1996, p. 9-10)

Como vimos, para Foucault, o exercício do discurso é um exercício temerário que esconde nuances muito particulares de poder e controle. Assim, para o autor francês parece claro que ética e discurso são palavras, no mínimo, antônimas. Aliás, a ética e a universalidade para Foucault são coisas totalmente diferentes. Apesar disso, Habermas não concorda com as ideias de Foucault e desenvolve sua teoria do agir comunicativo tendo como base uma ideia específica de racionalidade universal.

Por sua vez, essa racionalidade universal-discursiva segue alguns preceitos muito claros. Assim, para que o discurso seja válido, algumas cláusulas devem ser seguidas, a saber, o discurso deve respeitar duas dimensões importantes: a da proposição e a da performance. Segundo Mílovic, estes elementos exercem a função de base da relação comunicativa entre os sujeitos de uma mesma comunidade de comunicação, ou seja, para que a interação, de fato, aconteça é preciso que se estabeleça uma justa medida entre:

a) o nível da intersubjetividade no qual o locutor e o ouvinte comunicam-se mutuamente; e b) o nível dos objetos sobre os quais eles buscam chegar a um acordo (por objetos, entendo coisas, eventos, estados, indivíduos, afirmações e condições dos indivíduos) (MÍLOVIC, 2002, p. 177).

Em seguida, se torna assaz necessário, acrescentarmos as contribuições de Inês Araújo, sobre o tema da performance:

No caso performático, os sujeitos buscam em suas interrelações, a busca do acordo ou do consenso mediado por atos de fala. Habermas se baseia principalmente na teoria de Austin e Searle acerca dos atos de fala. Segundo eles, “a linguagem articula um nível gramatical, o da significação, e um nível pragmático, o de dizer em situação, que vale como uma ação ou ato; neste caso, ato de fala” (ARAÚJO, 2000, p. 177).

Como já dissemos, essa base linguística-pragmática é usada por Habermas para a redação de sua *Teoria da Ação Comunicativa*. Tal noção de linguagem tenta demonstrar que a representação linguística possui um valor superior ou equiparável a qualquer ação (algo que autores como Foucault discordam), pois as ações podem ser analisadas e compreendidas pela linguagem e, ao mesmo tempo, pela capacidade que os interlocutores têm de nomear as coisas e dar sentido a elas. As ações e os objetos adquirem significado semântico e hermenêutico, porque os seres humanos

são capazes de nomeá-las. Dessa maneira, a nomeação linguística incorpora mais sentido quando é capaz de transformar um “ato de fala” em “ato de ação”. Austin e Searle classificam a linguagem por meio de “atos linguísticos” e “atos não-linguísticos”. Exemplos de atos não-linguísticos: correr, sentar, andar, etc. Os atos não-linguísticos são meramente descritivos e não precisam, necessariamente da anuência de outrem para serem realizados. Em contrapartida, os atos linguísticos são atos nos

quais os falantes pretendem chegar a um entendimento sobre algo do mundo pelo próprio ato de fala que se explica por si: é uma ação pela fala e uma fala que vale como ação. Para que um ato de fala como ‘passe-me um copo de água’ valha como pedido, é preciso que os interlocutores não só compreendam o significado como aceitem a frase como um pedido. É preciso que haja um entendimento mútuo acerca da intenção e do contexto da fala. (ARAÚJO, 2000, p. 177-178).

Sobre isso, argumenta Aylton Barbieri Durão:

a racionalidade comunicativa [...] se nutre das relações de solidariedade presentes na comunicação cotidiana entre os indivíduos; por isso, permite que os falantes se entendam no mundo da vida através de atos da fala que enunciam locutoriamente<sup>39</sup> um conteúdo proposicional e apresentam ilocutoriamente<sup>40</sup> uma pretensão de validade. Assim, os atos da fala constataivos, que descrevem objetos no mundo externo, pretendem ser verdadeiros, os atos da fala regulativos, que expressam as normas orientadoras da ação dos agentes sociais, pretendem ser retos, enquanto os atos da fala representativos, que manifestam as intenções dos sujeitos, pretendem ser sinceros. (DURÃO, 2006, p. 103-104).

Corroborando com este argumento, Araújo afirma que:

Para Habermas, a linguagem, com seus atos de fala pressupondo validade (verdade, normatividade e veracidade) cria vínculos, estabelecendo uma ponte entre o estudo pragmático formal da comunicação com uma teoria social da interação. Entender-se com alguém a respeito de algo, significa um acordo entre pessoas competentes lingüística e interativamente. [...] Falar e entender-se são recíprocos, o entendimento é imanente ao *telos* da linguagem, afirma Habermas. [...] O ato ilocucionário tem uma estrutura auto-referencial, identifica-se a si mesmo, a intenção comunicativa reside no ato do dizer, efetua-se pelo dizer: a ação comunicativa é esta classe de interações em que todos os participantes harmonizam entre si seus planos individuais de ação e perseguem através deles, sem reserva alguma, seus fins ilocucionários. (ARAÚJO, 2004, p. 253).

<sup>39</sup> Ou seja, a proposição é dada pela locução do ato de fala. É aquilo que eu proponho para ser discutido, debatido e analisado na comunidade de comunicação.

<sup>40</sup> No sentido de *telos* da linguagem. Aquilo que eu desejo performaticamente alcançar, mediante o debate intersubjetivamente compartilhado dentro da comunidade. A busca do consenso mediado pela linguagem tem como objetivo central, a aquiescência aos melhores argumentos. Desse modo, as idiosincrasias de cada sujeito devem ser colocadas de lado, tendo em vista, que os argumentos unilateralmente subjetivos não podem ser aceitos na comunidade de comunicação. Por isso, que todo ato de fala deve ser considerado como uma “pretensão de validade”.

Além disso, a título de esclarecimento acerca da funcionalidade de cada ato de fala<sup>41</sup> e para uma melhor compreensão da finalidade de cada um deles e de como, na verdade, todos eles estão entrelaçados, condensamos, apoiados em Mílovic, a classificação habermasiana dos atos de fala da seguinte maneira, a saber:

a classe dos atos *comunicativos*<sup>42</sup>, que explica o sentido das afirmações como tais, logo, como elemento performativo do ato de fala; a classe dos atos *constatativos*<sup>43</sup>, que explica o sentido das proposições como tais, logo, como elemento proposicional do ato de fala; a classe dos *atos representativos*<sup>44</sup>, que explica o sentido da expressão das experiências do locutor; e a classe dos atos *regulativos*<sup>45</sup>, que explica o sentido da relação que os membros, em um diálogo, aceitam como regra. (MÍLOVIC, 2002, p. 197).

Contudo, mesmo após essa minuciosa classificação entre os atos de fala, resta uma dúvida: na comunidade de comunicação real, os interlocutores devem reivindicar cada ato de fala separadamente ou todos eles estão presentes num único ato de fala? Esta pergunta, o próprio Habermas nos responde ao dizer que,

essa universalidade das pretensões de validade que são inseridas na estrutura do discurso pode ser explicada a partir da posição sistemática da linguagem: no discurso, todos os quatro aspectos são colocados na agenda do dia – a natureza exterior, a sociedade, a natureza interior e a própria linguagem (HABERMAS *apud* MÍLOVIC, 2002, p. 199).

Desse modo, Habermas tenta justificar a sua *Teoria da Ação Comunicativa*<sup>46</sup>, tendo como base a importância de um agir comunicativo pautado no cognitivismo<sup>47</sup>. Sobre isso, Habermas expressa seu ponto de vista dizendo que

os juízos morais têm um conteúdo cognitivo: eles não se limitam a dar expressão às atitudes afetivas, preferências ou decisões contingentes de cada falante ou ator. [...] Com efeito, toda teoria do desenvolvimento da capacidade de juízo moral tem que pressupor como dada a possibilidade de distinguir entre juízos morais corretos e errados. (HABERMAS, 1989. p. 147).

Sob esse viés, vale a pena discorrer acerca do fato de que Habermas não aceita a ideia de uma ética personalista ou voluntarista. As ações éticas em Habermas

---

<sup>41</sup> “O ato de fala de um só terá êxito se o outro aceitar a oferta nele contida, tomando posição afirmativamente, nem que seja de maneira implícita, em face de uma pretensão de validade em princípio criticável”. (HABERMAS, 1989, p.165).

<sup>42</sup> Estes atos buscam a compreensibilidade intersubjetiva.

<sup>43</sup> Estes atos, por sua vez, buscam a verdade.

<sup>44</sup> Estes atos buscam a sinceridade de cada sujeito como meio de validação argumentativa.

<sup>45</sup> Estes atos, por fim, buscam regulativamente, o princípio da correção contínua.

<sup>46</sup> Referenciada aqui na obra *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1989).

<sup>47</sup> Já falamos muito sobre isso, mas vale a pena enfatizar uma vez mais: cremos que aqui reside uma grande controvérsia com Mouffe: o cognitivismo da Teoria da Ação Comunicativa, que Habermas defende como caminho para a democracia é impossível para Mouffe, pois, para ela, não existe democracia que seja isenta de paixões ou afetos.

estão fundadas em um agir racional que preconiza, acima de tudo, um valor inerente ao ato em si. A teleologia da ação não é, necessariamente, o propósito mais importante da ética de Habermas. Pela ótica de Habermas, não se pode crer em uma ética fundada em técnicas pessoais de autodomínio ou em formulações políticas irrevogavelmente dissensuais. A ética do discurso refuta qualquer tipo de ceticismo ético ou qualquer descrédito em uma filosofia prática universal. A compreensão axiológica de uma ética válida para todos e universalmente aceita, forma um dos pilares-mestres da filosofia habermasiana.

Dito isso, citamos um exemplo claro desta assertiva de Habermas para enfatizar a ideia da importância da universalização ética, na qual ele afirma ser impossível aceitar os princípios de uma filosofia ética não-cognitiva ou meramente utilitarista, assegurando que,

o não-cognitismo severo quer desmascarar o conteúdo cognitivo da linguagem moral como sendo, em tudo, ilusão. Ele tenta mostrar que, por trás das manifestações que para os participantes parecem juízos e posicionamentos morais passíveis de justificação, se escondem apenas sentimentos, posicionamentos ou decisões de ordem subjetiva. Descrições revisionistas semelhantes às do emotivismo (Stevenson) e do decisionismo (Popper e primeiro Hare<sup>48</sup>) foram encontradas pelo utilitarismo, que vê nas preferências a origem do sentido "obrigatório" das orientações de valor e dos deveres. Contudo, diferentemente do não-cognitismo severo, [...] o utilitarismo tange algumas formas do não-cognitismo atenuado, que leva em conta a autoconsciência dos sujeitos que agem moralmente, seja tendo em vista sentimentos morais (como é o caso da tradição da filosofia moral escocesa), seja a orientação segundo normas vigentes (como no caso do contratualismo de cunho hobbesiano). Contudo, a autoconsciência do sujeito que julga moralmente recai em revisão. Em seus posicionamentos e julgamentos, presumidamente justificados de modo objetivo, deveriam exprimir-se de fato apenas motivos racionais, sejam sentimentos ou situações de interesses (fundamentáveis pela razão dos seus fins). (HABERMAS, 1997a, p. 14).

Ou seja, para Habermas, é impossível conceber um sistema ético-filosófico pautado no não-cognitismo, pois a impossibilidade do estabelecimento de normas universais de ação moral é, de imediato, refutada por ele. Ou seja, para Habermas, aquele que afiança a ideia da impossibilidade de uma ética cognitiva, assegura

---

<sup>48</sup> O critério da moralidade das ações e regras na teoria ética de Hare é o Princípio da Universalizabilidade, que afirma: "Segue-se da universalizabilidade que se agora digo que devo fazer uma certa coisa a uma certa pessoa, estou comprometido com a visão que a mesma coisa deve ser feita a mim, estivesse eu exatamente em sua situação, inclusive tendo as mesmas características pessoais e em particular os mesmos estados motivacionais" (FELDHAUS, 2003, p. 173-174). Essa ideia é refutada por Habermas por assemelhar-se, em grande medida, com o princípio "da regra de ouro".

concomitantemente, a inexistência de uma ética racional, o que, para Habermas, é um erro, por incorrer em uma autocontradição.

Além disso, outro ponto importante e já mencionado da filosofia habermasiana, se ampara na possibilidade sempre premente de uma filosofia universalista, capaz de superar todo relativismo ético. Sobre isso, Habermas assevera que

a ética do Discurso contesta a suposição básica do relativismo ético, segundo a qual a validade dos juízos morais só se mede pelos padrões de racionalidade ou de valor da cultura ou da forma de vida à qual pertença em cada caso o sujeito que julga. Se os juízos morais não pudessem erguer uma pretensão de validade universal, uma teoria do desenvolvimento moral que pretendesse comprovar a existência de vias de desenvolvimento universais estaria condenada de antemão ao fracasso (HABERMAS, 1989, p. 147-148).

Outro aspecto importante da filosofia habermasiana refere-se ao formalismo. Neste ponto, é interessante notar que Habermas não dá grande importância a um caráter eudaimonista da ética ou da própria política, mas a um caráter deontológico<sup>49</sup>. Assim afirma José Manuel Santos, “as éticas deontológicas contemporâneas prosseguem por novos meios e a partir de novas bases o esforço kantiano de fundamentar por métodos analítico-argumentativos, [...] as normas do dever moral” (SANTOS, 2001, p. 34). Assim, sobre o caráter não-eudaimonista de sua teoria, Habermas afirma, categoricamente em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* que,

a ética do Discurso volta-se contra suposições básicas das éticas materiais, que se orientam pelas questões de felicidade e privilegiam ontologicamente um tipo determinado [...] da vida ética. Ao destacar a esfera da validade deôntica das normas de ação, a ética do Discurso demarca o domínio do moralmente válido em face do domínio dos conteúdos de valor culturais. É só a partir desse ponto de vista estritamente deontológico da correção normativa ou da justiça que se podem filtrar, na massa de questões práticas, as que são acessíveis a uma decisão racional (HABERMAS, 1989, p. 148)<sup>50</sup>.

Ou seja, se determinamos um modo específico de vida ética como universal, determinaremos modelos éticos que devem ser seguidos *a priori*. É importante fazermos aqui uma nova digressão: nota-se que os textos de Habermas apontam perspectivas diferentes, dependendo dos contextos. Nota-se aqui a dualidade apresentada por ele mesmo, no prefácio da 1ª edição da *Teoria do Agir Comunicativo*:

<sup>49</sup> Esse é um dos pontos mais fortes de proximidade do pensamento de Habermas e Kant, pois o imperativo categórico por não ser hipotético, deixa claro que é preciso agir de um modo universal em qualquer situação ou circunstância.

<sup>50</sup> Em muitos momentos, é inevitável não notar os desafios que Habermas se propõe a enfrentar com sua ética da comunicação e as contradições decorrentes desta empreitada filosófica: em algumas obras fica evidente sua defesa por um agir universal que suplanta visões locais e culturais e, em outras, é claro o seu dilema “moral” neste quesito.

[...] Quanto mais procurava satisfazer as pretensões explicativas do filósofo, mais me afastava do interesse do sociólogo, que deve perguntar-se sobre a serventia das análises conceituais. Eu tinha dificuldade de encontrar o plano da representação adequado ao que eu queria dizer. Ora, já sabemos desde Hegel e Marx que os problemas da representação não são externos aos problemas objetivos [...] (HABERMAS, 2012a, p. 10).

Tal excerto serve-nos de alicerce para explicar que, durante a leitura deste capítulo, alguns poderão concluir que várias citações do autor são usadas contra ele mesmo. Porém, torna-se assaz necessário compreender que os vários momentos históricos e concepções de mundo que o autor apresenta no decorrer de sua carreira acadêmica apontam para o arremate de que, quando Habermas escreve a *Teoria da Ação Comunicativa*, em 1981, a sua *Weltanschauung* bem diferente da apresentada em *Die Einbeziehung des Anderen*, de 1996. Assim, Habermas explica que ao desenvolver suas teorias, há uma direta relação entre filosofia e sociologia, porém, ao redigi-las, é difícil delimitar os campos de atuação de cada um destes saberes. São epistemes diferentes que estão em jogo e que criam a representação de mundo que Habermas expressa em suas obras.

Outrossim, a filosofia ética de Habermas, tem por intento apresentar uma teoria ética condizente com os desafios da nossa contemporaneidade, dentre eles, o de tentar validar a esfera pública como um espaço comunitário de iguais. Para tanto, Habermas, como já afirmamos neste capítulo, equipara o agir comunicativo ao nível pós-convencional do juízo moral de Lawrence Kohlberg, por entender esse agir como o “estágio mais elevado dos princípios ético-universais”<sup>51</sup>:

[...] As Leis ou acordos sociais particulares são, em geral, válidos porque se apoiam em [...] princípios. Quando as leis violam esses princípios, a gente age de acordo com o princípio. Os princípios são princípios universais de justiça: a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos. Estes não são meramente valores reconhecidos, mas também são princípios usados para gerar decisões particulares (HABERMAS, 1989. p. 154).

Dito isso, vemos que, quando Habermas fala em agir comunicativo, é o seu “eu-filósofo” que o diz. Contudo, quando se utiliza do pensamento da psicologia social de Kohlberg para justificar seus pontos de vista, é o seu “eu-sociólogo” que o faz. Dessa maneira, é fundamental notar a amálgama de ideias que o pensador alemão se apropria para desenvolver suas análises teóricas. Assim, por exemplo, quando ele discorre sobre a noção de esfera pública como espaço de iguais (Filosofia), deve-se

---

<sup>51</sup> É importante salientar que já apontamos o problema desta associação com as ideias positivistas.

entender uma comunidade de comunicação projetada para o entendimento mútuo entre iguais (Psicologia Social).

Habermas afirma essa possibilidade teórica ao descrever que, por meio da reversibilidade, da universalidade e da reciprocidade, os participantes se colocam em pé de igualdade comunicacional, pois entendem “a completa reversibilidade dos pontos de vista a partir dos quais os participantes apresentam seus argumentos; a universalidade, no sentido de uma inclusão de todos os concernidos; e finalmente, a reciprocidade do reconhecimento igual das pretensões de cada participante por todos os demais” (HABERMAS, 1989, p. 149), como meios eficazes de um consenso intersubjetivamente compartilhado. Com esta conceituação, o espaço público moderno será visto, por ele, de modo totalmente diferente do espaço público antigo, ou seja,

Assim, em oposição à esfera pública antiga, onde as tarefas de uma comunidade de cidadãos, agindo em conjunto, eram propriamente políticas e diziam respeito à *res publica*; na esfera pública moderna, um público constituído de pessoas privadas conscientizadas (também cidadãos) se volta contra o poder público (estatal) para debater as *questões* propriamente *civis* de uma sociedade, que dizem respeito à esfera do privado. Contra o privilégio do “segredo do Estado”, que permitia aos soberanos perpetuar a dominação, as assembleias dos estados já começam a querer opor o domínio exclusivo da lei – agora não mais identificando justiça com direitos adquiridos, mas com *legitimidade* oriunda da emanção de normas gerais e abstratas, válidas para qualquer um. A lei é pensada como lei universal, essência de normas genéricas e permanentes; enfim, identificada com a racionalidade. Assim, o domínio público passa a ser associado ao domínio da lei e da própria *razão*. *A publicidade deve agora servir para impor uma legislação baseada na razão*, isto é, onde a lei manifesta a *razão expressa na opinião pública*. [...] (ARAGÃO, 2002, p. 184).

Em outras palavras, Lúcia Aragão nos apresenta, com perspicácia e clareza, a confusão que se estabelece entre o mundo da lógica instrumental do mercado e a lógica do mundo da vida. Crê-se que há similaridade ou, até mesmo, inseparabilidade entre os dois mundos. Porém, essa confusão é desfeita quando a autora apresenta a instrumentalização do mercado e sua equivocada noção de universalidade. A pseudotransparência é o estratagema usado para convencer a todos que o mundo do mercado rege todas as relações humanas, obscurecendo a verdadeira integração e participação social. Assim, há uma lógica de mercado que é tão meticulosamente racional que passa a ideia de ser irracional e, ao nos convencer de seu pseudo-irracionalismo, prende-nos em suas teias racionais de controle e subjugação. Mas tal imposição, comumente, se dá de maneira escamoteada, subliminar e intransparente. Em outras palavras, mas enfatizando com grande clareza o que já fora dito

anteriormente neste capítulo: é a lógica do mundo sistêmico que colonizou o mundo da vida em um formato de *looping* infinito. Logo, Habermas transita constantemente entre filosofia e sociologia, entre reificação e emancipação. Esse trânsito, aliás, demonstra claramente a linha de pensamento que o autor alemão adota para apresentar seus argumentos, oscilando entre a Filosofia e a Sociologia, frequentemente.

Retomando a temática de sua teoria da comunicação, é preciso, em outras palavras, repensar como as pretensões de validade de um argumento se transformam em regras fundamentais para a busca da universalidade. A explicação habermasiana é a seguinte: qualquer participante da comunidade de comunicação não pode reivindicar para si um direito unilateral ou privado, se não tiver como fim último, a defesa intersubjetiva de direitos. Ou seja,

todos os conteúdos, mesmo os concernentes a normas de ação, não importa quão fundamentais estas sejam, têm que ser colocados na dependência dos Discursos reais [...]. O princípio da ética do Discurso proíbe que, [...] se privilegiem e se fixem de uma vez por todas numa teoria moral, determinados conteúdos normativos (HABERMAS, 1989, p. 149).

Desse modo, os argumentos da autoridade e da superioridade intelectual não podem ser aceitos<sup>52</sup>. Sobre isso, Wellmer acrescenta

A exigência da racionalidade é admitir os argumentos do inimigo, se esses forem sensatos; ao passo que a exigência da moralidade é que seja dado o direito de falar até mesmo àqueles que ainda não podem argumentar adequadamente. De uma maneira mais enfática, podemos dizer que as obrigações da racionalidade se referem aos argumentos independentemente da pessoa que os pronuncia, enquanto que as obrigações morais dizem respeito às pessoas, independente de seus argumentos (WELLMER *apud* MILOVIC, 2002, p. 243).

Provavelmente, Wellmer ao expressar seu ponto de vista, compreende um dos grandes “calcanhares” de Aquiles da obra de Habermas, isto é, como é possível equilibrar racionalidade, democracia e ética? Aliás, nota-se em Wellmer, uma grande proximidade com Mouffe no que se refere ao agonismo/antagonismo político. Falar sobre os problemas democráticos demanda, não obstante, uma capacidade de

---

<sup>52</sup> Neste ponto, é preciso considerar que o discurso, mesmo que não aconteça com fins de dominação e subjugação alheias, considera que o outro seja competente “racionalmente” para argumentar. Para argumentar, é preciso ter conhecimento e retórica. Os mais bem preparados para falar, normalmente, são aqueles que conseguem convencer os outros, em um ambiente democrático, de seus argumentos. Assim, em nosso entendimento, uma vez mais, o excesso de racionalismo torna a teoria da ação comunicativa, um sistema demasiadamente involucrado e blindado diante do mundo real das inter-relações sociais.

encarar o outro como um adversário a ser enfrentado e não com um inimigo a ser aniquilado. O olhar democrático necessita de uma apurada capacidade de compreender que a arena social é uma arena competitiva e não destrutiva. A participação do outro no debate é uma premissa ética irrevogável que precisa ser levada em consideração. Como veremos no capítulo 3, essa resolução conflitual é posta por Habermas não mais propriamente na *Ágora* mas na *Helieia*. O que é visto por Mouffe como um dos grandes pontos negativos da teoria do pensador alemão.

Todavia, voltando a Habermas, se considerássemos aceitáveis apenas os argumentos advindos de sujeitos autoritários (ou que portam alguma “autoridade”), o diálogo intersubjetivo não seria possível. Corroborando com o argumento de Wellmer, Habermas diz:

Autoridade e conhecimento não convergem. Não há dúvida que o conhecimento se enraíza em tradição (*Überlieferung*) fática; ele permanece ligado a condições contingentes. Mas a reflexão não trabalha na facticidade das normas transmitidas (*überlieferten*) sem deixar vestígios [...]. Nós só podemos nos voltar para as normas interiorizadas depois de termos aprendido primeiro cegamente a segui-las sob um poder que se impôs de fora. À medida, porém, que a reflexão recorda aquele caminho da autoridade, no qual as gramáticas dos jogos de linguagem foram exercitadas dogmaticamente como regras da concepção do mundo e do agir, pode ser tirado da autoridade aquilo que nela era pura dominação, e ser dissolvido na coerção sem violência da inteligência e da decisão racional (HABERMAS, 1987a. p. 18).

Dessa maneira, podemos notar as fissuras decorrentes das propostas habermasianas, pois vivemos em nossa atualidade os desafios de produzir democracia e legitimação em plena consonância com tentativas bem-sucedidas de diálogo. Tais desafios se mostram profundamente complexos se levarmos em consideração que estamos falando dentro de um contexto delineado por forças cada vez mais impositivas da globalização e da violência organizada do mundo sistêmico. Essas constatações podem travar ou impedir o consenso e o diálogo aberto da democracia, pois tocam novamente num problema muito sério já abordado aqui: a capacidade de incluir todas as pessoas nos diálogos coletivos. Daí o papel efetivo e importante da linguagem como ação comunicativa. Segundo Jaime José Rauber:

A ética do discurso tem na linguagem argumentativa o critério procedimentalista para a fundamentação racional de normas morais. Embora a ética do discurso encontre as suas raízes na teoria moral kantiana, há uma diferença fundamental entre as duas propostas: em Kant, cada sujeito em seu teto interno determina o que é e o que não é (objetivamente) moral; já à ética do discurso, as questões morais são resolvidas dentro de uma comunidade de comunicação. A razão monológica não é mais suficiente para decidir sobre questões morais, mas é a razão dialógica que vai determinar o que pode e

deve ser feito em situações de conflito moral. A validade ou não de uma norma é mediada pelo consenso alcançado entre os sujeitos capazes de linguagem e ação. (RAUBER, 1999, p. 57).

Dessa maneira, essa capacidade de argumentação e de participação em uma comunidade comunicativa só pode ser possível na medida em que considerarmos o imperativo de ação comunicativa como um caminho possível com base na famosa frase de um dos grandes colaboradores de Habermas, Karl Otto Apel: “*age de tal modo, como se tu fosses membro de uma comunidade de ação comunicativa ideal*”. (APEL, 1994, p. 272). Porém, como já fora afirmado neste texto, o dilema ético de uma comunidade de comunicação ideal sempre esbarra nas impossibilidades fáticas ou nas visões demasiadamente utópicas de uma teoria política desenraizada do solo das relações humanas.

Assim, as teorias de Habermas nos fazem pensar se realmente é possível ocorrer um agir ético de caráter universal já que sua proposta soa, por vezes, intangível. Pensadores políticos como Chantal Mouffe não discordam peremptoriamente dessa possibilidade. Sem embargo, o que nos motiva a trazer tal problema à baila é, pois, o que veremos no capítulo seguinte, no que concerne ao pensamento de Mouffe e sua resposta pós-estruturalista para a seguinte indagação: é possível, diante das ideias de Habermas, apresentarmos “imperativos categóricos” como formas de resolução dos problemas éticos e políticos da contemporaneidade? Pensamos que essa pergunta é uma das mais importantes para o prosseguimento de nossa pesquisa.

Outrossim, é de grande importância para a finalização deste capítulo, estabelecermos algumas noções importantes acerca da pesquisa filosófica e sociológica de Habermas: como herdeiro da Escola de Frankfurt, podemos afirmar que, apesar de ele não seguir totalmente as ideias desta linha de pensamento, ele segue um dos pontos mais importantes da atual pesquisa pós-marxista e que, à seu modo, em muito se aproxima do trabalho da autora belga Chantal Mouffe: o já reiterado problema da reificação. Em nossa perspectiva, é este o tema fundamental de seu pensamento, pois a reificação apresenta os efeitos mais deletérios de nosso sistema econômico atual e Axel Honneth já nos enfatizou sobre os tais efeitos sobre isso.

Para reiterar nossa ideia anteriormente exposta, a temática da reificação atravessa o pensamento de Habermas e a principal motivação para tal, certamente,

está ligada ao seu interesse em investigar a intersubjetividade e seu caráter social. Aliás, a ideia de *colonização do mundo vivido* é um corolário muito evidente destas premissas, haja vista que o autor alemão considera como fundamental a correlação entre reificação, sistema e vida; pois como afirma Aragão: “o reconhecimento de formas reificadas de vida, nas sociedades contemporâneas, se dá pelo fato de a monetarização e a burocratização das relações destruírem as formas tradicionais de integração social” (ARAGÃO, 2002, p. 54).

Porém, é preciso salientar que uma das saídas apontadas por Habermas para tal constatação é a possibilidade do resgate da solidariedade nas relações humanas. Como já dissemos, esse é um ponto delicado na estrutura de pensamento de Habermas. Contudo, o autor considera que um dos alicerces para a execução/concretização desta solidariedade deve perpassar o contexto jurídico<sup>53</sup>. A solidariedade,

[...] seria este elemento [com] o valor fundamental para garantir a sobrevivência do mundo da vida frente aos interesses econômicos e políticos. Contudo, para que esse [...] *medium* possa ser implantado, tornam-se essenciais duas condições: primeiramente, perpetuar a defesa do princípio democrático de que todas as pessoas são livres e iguais em direitos; e, para colocar esse princípio em prática, em segundo lugar, instituir o sistema jurídico-político que possibilita tratá-las como tais. (ARAGÃO, 2002, p. 56-57).

Creemos que é justamente no segundo ponto que Habermas encontra suas maiores dificuldades, tendo em vista que o mundo jurídico é o espaço de manutenção e de garantia dos direitos. Porém, nota-se muito mais uma institucionalização dos direitos por meio de uma classe de pessoas qualificadas para sua execução e proteção (o paradoxo já apresentado entre melhor argumento e argumento mais forte), do que uma valorização democrática de um Estado de Direito propriamente dito. Aqui, reiteramos uma de nossas teses principais (e que servirá de base para o capítulo vindouro) sobre o pensamento de Habermas: compreender que apenas o sistema jurídico seja capaz de manter e proteger os direitos dos cidadãos pode ser mostrar muito ingênuo, haja vista que, em nossa atualidade, os espaços democráticos são bem mais amplos do que o ambiente hermético das leis e dos sistemas de proteção institucionalizados, ou seja, a institucionalização do direito e da lei não promovem o consenso almejado por Habermas, mas um dissenso contínuo, permanente e irresoluto. A prática democrática não está apenas nesses lugares criados pelo Estado,

---

<sup>53</sup> Problema bem discutido neste capítulo e que será retomado no capítulo 3.

mas está justamente lá onde o Estado não se faz presente ou lá onde sua presença é deliberadamente negligenciada. O elemento da solidariedade é fundamental para a compreensão da prática democrática, mas ele, de todo modo, depende da adesão voluntária dos participantes, pois até mesmo a ideia de universalidade de Habermas pode representar um problema de ordem coercitiva por resultar em uma indução da prática da solidariedade.

Outrossim, a análise de Habermas está demarcada pela noção de que é possível criar espaços de discussão social e de valorização das identidades/subjetividades mas, de qualquer maneira, elas devem passar por espaços jurídicos de legitimação. Tal constatação é, no fundo, uma forma de dar freio aos ímpetos do mercado e de uma lógica que tenta (e que consegue com grande êxito) impor-se sobre os demais modos de vida: “[...] a política só será capaz de ‘ter precedência’ sobre os mercados globalizados, quando lograr produzir, na política interna, a longo prazo, uma sólida infra-estrutura que não seja desvinculada dos processos democráticos de legitimação” (ARAGÃO, 2002, p. 63). Todavia, essa resolução não corresponde ao que ocorre factualmente em nossas democracias contemporâneas.

Assim sendo, como se pode ver, o tema da legitimação também é muito caro ao desenvolvimento deste trabalho, pois quando se trata de levar à efetivação o reconhecimento dos direitos, é fundamental compreender que é preciso transformá-los em norma. Nesse caso, para que um direito seja, de fato, visto como legítimo, é preciso convencer aqueles que “não pertencem ao meu grupo” que minha demanda requerida tem sentido e, por sua vez, é digna de legitimidade.

Para Habermas, o exercício do debate democrático e sua anexação com o Direito, é “o” meio possível para a concretização desta ação de legitimação. Porém, os espaços democráticos de reconhecimento que estão demarcados pela colonização do mundo sistêmico, se mostram hostis à consecução destes debates. Por isso, veremos que Mouffe, no próximo capítulo, apontará que o conceito de “hosti-hospitalidade” de Derrida dá conta de explicar algo que é, em nosso ponto de vista, inadmissível para Habermas, isto é, o autor alemão não compactua com a dialética do hostil e do hospitaleiro no universo político; o que é, para Mouffe, uma condição inerradicável dos antagonismos políticos. Para se agir politicamente no terreno nebuloso da política, é preciso ter sempre em mente esta premissa básica de Mouffe. A exclusão dessa referência resulta em cair, frequentemente, no terreno infértil das

interpretações unilaterais do mundo político. Assim sendo, ainda temos muito por fazer. Aliás, faz-se necessário lembrar, por fim, que Habermas defende continuamente o restabelecimento dos valores da Modernidade, que foram degenerados no período pós-iluminista. Em nosso entendimento, este é o ponto no qual o autor alemão rompe com o seu passado frankfurtiano e, no qual, seu embate com Mouffe é mais clarificado. Para ele, não se pode pensar uma democracia ou sociedade pós-moderna, se a agenda de racionalização e emancipação humana da Modernidade não alcançou ainda o seu fim.

Diante do exposto, tentaremos a partir, do próximo capítulo, apresentar as ideias principais da pensadora política Chantal Mouffe, essencialmente o seu modo de entendimento acerca da vida política dentro do contexto das democracias contemporâneas, marcadamente pelos binômios *antagonismo* e *agonismo* políticos. Segundo a autora, o problema das democracias contemporâneas reside no fato de que, de acordo com a lógica liberal e, até mesmo de acordo com a ótica deliberativa de Habermas, as paixões, as emoções, as vendetas e tantos outros sentimentos humanos (que representam, em linhas gerais, a ideia de antagonismo político) teriam sido suprimidos nas democracias liberais. A ideia fantasiosa de que a racionalidade iluminista teria suplantado de vez as paixões humanas é uma das teses mais centrais de Mouffe quando se trata de pensar o mundo político atual. Segundo ela, o antagonismo jamais será erradicado. Ele é uma peça constitutiva da política e é uma chave-mestra de leitura para interpretar os conflitos sociais em qualquer lugar do mundo. Porém, apesar de contarmos sempre com o antagonismo, é preciso acrescentar um outro elemento nesse jogo: o agonismo. Esse elemento, ajuda-nos a pressupor que, mesmo que as paixões façam parte do jogo das relações políticas, é necessário considerar a presença do outro como “*ágon*” (adversário), como aquele que disputa, mas que não quer ser visto como intruso, inimigo ou alvo do ódio ou rancor decorrente do antagonismo. Essa visão de Mouffe propõe, para além dos espaços institucionalizados de debates políticos, um agonismo que emana da arte, dos movimentos sociais e do engajamento popular. Segundo ela, é aí que a democracia multipolar, dissensual e inclusiva se encontra. E é sobre isso que queremos discutir agora.

## CAPÍTULO 2

### 2 Mouffe e o dissenso político

#### 2.1 Habermas e Mouffe: um embate democrático

Iniciaremos a redação deste capítulo reforçando que Habermas será o principal interlocutor de Mouffe. Ademais, nesse primeiro momento, queremos desenvolver as ideias fundamentais que nortearão a discussão político-filosófica desta tese pelo viés do pensamento da autora supracitada ilustrando, essencialmente, os pontos de divergência de suas obras com as obras de Jürgen Habermas.

Assim sendo, no artigo *“Por um modelo agonístico de democracia”*, publicado pela Revista de Sociologia e Política, da UFPR, de 2005, Mouffe mostra que Habermas tenta resgatar o caráter moral, que fora subsumido nas democracias liberais. A visão deliberacionista de democracia do pensador alemão visa restituir uma prática que coloque a intersubjetividade e a racionalidade comunicativa no centro das relações políticas, como apresentamos longamente no capítulo anterior. Mas parece, segundo Mouffe, que esse intento não obteve o logro que o autor alemão desejava, pois há pontos nos quais o debate político coletivo não deve acarretar uma intervenção na vida privada dos cidadãos. “[...] Habermas aceita que haja questões que devam permanecer alheias às práticas de debate público racional, como questões existenciais que dizem respeito não a questões de justiça, mas à vida digna – este seria em sua visão, o domínio da ética [...]” (MOUFFE, 2005b, p. 168), ou seja, para Mouffe quando Habermas afirma que o problema da vida digna é um problema ético, o autor alemão acaba por restringir para um campo privado, um problema que é público. Outrossim, a garantia da vida digna não pode escapar do campo de visão da justiça. Por isso, para Mouffe, o que Habermas apresenta é um paradoxo, justamente porque o debate político que intenciona ser inclusivo, precisa usar como referencial, o princípio primordial da dignidade humana em harmonia com os princípios da justiça.

Dessa maneira, a separação entre ética e política, nesse quesito, pode engendrar ações humanas segregacionistas, o que nos parece ser um ato falho na elaboração do pensamento político de Habermas. Aliás, como vimos no capítulo anterior, Habermas quer delegar ao Direito o papel de regulamentar as ações políticas de uma democracia envolta em critérios intersubjetivos. Mas, ao repassar ao fórum da ética, questões de dignidade, ele pode cair na armadilha, de repassar ao direito o papel de regular o que é digno ou indigno à certas pessoas ou grupos sociais, o que pode desembocar em uma prática legal sem caráter ético. Os tristes episódios da Segunda Guerra Mundial e a necessária Declaração Universal dos Direitos Humanos, nesse sentido, levam-nos a pensar justamente nos absurdos que podem ser desencadeados quando a ética não é posta, de modo precedente, à política ou ao direito.

Segundo a autora belga, o problema que Habermas não enfrenta é, propriamente, o problema do pluralismo. Portanto, sua crítica ao pensamento de Habermas é contumaz:

No caso de Habermas, [a sua tentativa] de escapar das implicações do pluralismo de valores é feita por intermédio da distinção entre ética – um domínio que permite concepções sobre o bem que competem entre si – e moralidade – em que um procedimentalismo estrito pode ser implementado e a imparcialidade alcança condições de liderança na formulação de princípios universais. Rawls e Habermas querem fundamentar a adesão à democracia liberal com um tipo de acordo racional que fecharia as portas para a possibilidade de contestação. Eles precisam, por esse motivo, relegar o pluralismo para um domínio não-público, isolando a política de suas consequências. O fato de que sejam incapazes de manter a separação rígida que advogam tem implicações muito importantes para a política democrática. Ressalta-se aí que o domínio da política – mesmo quando questões básicas como justiça ou princípios fundamentais estão envolvidos – não é um terreno neutro que poderia ser isolado do pluralismo de valores ou em que soluções racionais e universais poderiam ser formuladas. (MOUFFE, 2005b, p. 170).

Assim, diante deste preâmbulo que expõe um dos principais embates de Chantal Mouffe com Habermas, damos início ao capítulo 2. Mouffe é uma das pensadoras políticas mais importantes do século XXI. Seus estudos estão delineados desde o fim da década de 1970 pelas discussões sobre os sistemas políticos e econômicos que marcaram o mundo na segunda metade do século passado. Democracia, socialismo, marxismo e pós-estruturalismo são alguns dos temas mais presentes em suas obras. Atualmente, Mouffe é pesquisadora aposentada da Universidade de Westminster, mas ela estuda os problemas e dilemas da política mundial de maneira mais enfática desde 1985, quando publicou, em parceria com seu

falecido esposo Ernesto Laclau (1935-2014), o livro *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Essa parceria resultou em obras dinâmicas que abordam as vicissitudes decorrentes do pensamento liberal e neoliberal em um mundo considerado pós-moderno e pós-marxista. Suas análises levaram à publicação de muitos outros livros como *The Return of the Political* (1993), *On the Political* (2005), e *Agonistics: Thinking The World Politically* (2013), dentre outras obras ainda não traduzidas para o português.

O mote fundamental de suas obras está em desenvolver e fundamentar conceitos que sejam capazes de explicar o significado filosófico e político das democracias contemporâneas a partir de conceitos-chave como agonismo político, cadeia de equivalências, democracia radical, dentre outros. Mas, como já dissemos, foi *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* que a projetou para o cenário internacional do pós-marxismo. E foi a partir dessa obra que Mouffe começou a impingir luz sobre os temas políticos contemporâneos. Uma luz que quis aclarar as polêmicas de um mundo que já vislumbrava, em 1985, o fim da Guerra Fria, a queda da União Soviética e a decadência do regime socialista, tal qual como fora vivido até a queda do muro de Berlim, em 1989.

De sua capacidade visionária sobre os acontecimentos do século passado aos debates do mundo contemporâneo, Mouffe vem discutindo fortemente sobre a capacidade dos cidadãos de assumirem os seus papéis sociais diante dos dilemas do mundo. Assim, sua linha de trabalho perpassa um assunto muito presente em nossa atualidade: a política (como *polis* e *polemos*)<sup>54</sup> se tornou uma temática obsoleta ou um assunto restrito apenas a doutos pesquisadores?<sup>55</sup> Nosso desafio, nesse primeiro momento, está na tarefa de responder a tal questão por meio de suas obras. Para ela, a política, como nós a conhecemos no senso comum, está, desafortunadamente, permeada de conotações negativas e confusas. Por isso, Mouffe faz uma distinção entre político e política, no livro *On the Political*:

---

<sup>54</sup> No que se refere a essa distinção na qual *polis* (cidade) e *polemos* (conflito, polêmica) se entrecruzam, podemos citar Mouffe: “[...] Schmitt tem razão em afirmar que ‘o fenômeno do político não pode ser entendido fora do contexto da possibilidade sempre presente dos agrupamentos de amigos-e-inimigos, com independência dos aspectos que esta possibilidade implica para a moral, a estética e a economia’. Em política, o interesse público sempre é um tema de debate e é impossível alcançar um acordo final; imaginar essa situação é sonhar com uma sociedade sem política. [...]” (MOUFFE, 1999, p. 77). Assim, a política é sempre um campo de conflitos que não podem ser extirpados por completo, pois sem eles, a razão de ser da política se perde totalmente.

<sup>55</sup> Vide todo debate do capítulo 1 sobre Habermas.

Concebo “o político” como a dimensão de antagonismo que considero constitutiva das sociedades humanas, enquanto que entendo “a política” como o conjunto de práticas e instituições através das quais se cria uma determinada ordem, organizando a coexistência humana no contexto da conflitividade derivada do político. (MOUFFE, 2005a, p. 9)<sup>56</sup>

Para deixar mais clara essa separação, citamos José Luiz Ames, professor de Filosofia Política da UNIOESTE-PR. Ames é muito objetivo ao tratar das distinções e aproximações entre Maquiavel e Mouffe. Para ele, Mouffe soube captar com agudeza aquilo que Maquiavel compreendeu como “paixão”. Aliás, a explicação sobre “o político” de Ames é muito didática:

Para Maquiavel, poder, riquezas e honrarias são o alvo que todos visam. “Esta dimensão, que se pode denominar *interesse*, a busca de um bem próprio que não pode ser dividido equitativamente, comanda uma concorrência geral entre os homens e, por conseguinte, entre as forças políticas”, sustenta Sfez [...]. Este conflito humano (*não político*) corresponde perfeitamente à categoria de “o político” de Mouffe: a disputa desregrada entre indivíduos e grupos em busca da satisfação de seus desejos. Em virtude do potencial destruidor contido neste conflito, uma vez que “os apetites humanos são insaciáveis” [...] impõe-se a necessidade de regulação institucional. Nas categorias de Mouffe, “a política”. (AMES, 2012, p. 223).

Essa ideia aqui exemplificada nos leva à conclusão de que, assim como Thomas Hobbes, que elabora a ideia de uma iminente “guerra de todos contra todos”<sup>57</sup>, a ideia *do político* visa a demonstrar a irracionalidade das ações humanas que são demarcadas continuamente pela ideia de posse de bens. No “*político*”, os mais fortes sempre vencem. Por isso, a necessidade de se estabelecer uma institucionalização do “*político*” pela “*política*”, como freio ou controle. Ames (2012) prossegue, dizendo que “o político”, à luz de Mouffe, é *conditio sine qua non*: ele jamais será superado por completo e é preciso saber conviver com esse aspecto da vida política. O máximo que se pode esperar são breves tréguas delimitadas pelas ações antagonistas/agonistas que são realizadas entre os diversos polos da vida

---

<sup>56</sup> É importante destacar ainda que Mouffe faz uma distinção entre “o político” e “a política” se baseando na diferença entre “*ôntico*” e “*ontológico*” de Heidegger: “Se quisermos expressar tal distinção de um modo filosófico, poderíamos dizer, tomando o vocabulário de Heidegger, que ‘a política’ se refere ao nível ‘*ôntico*’, enquanto que ‘o político’ tem a ver com o nível ‘*ontológico*’. Isto significa que o *ôntico* tem a ver com a multidão de práticas da política convencional, enquanto o *ontológico* tem a ver com o modo mesmo em que se institui a sociedade”. (MOUFFE, 2005a, p. 8-9).

<sup>57</sup> “Mesmo não tendo existido um tempo em que todos os homens estivessem em guerra, lutando uns com os outros, sempre existiram Reis ou outras Autoridades Soberanas que para defender sua Independência, vivem em eterna rivalidade, mantendo-se como os Gladiadores; mantendo suas armas apontadas sem se perderem de vista; ou seja, seus Fortes e Guarnições em vigia, seus Canhões preparados, guardando as Fronteiras de seus Reinos e, ainda, espionando territórios vizinhos. Tudo isso não é uma Guerra, mas uma postura de Guerra [...]” (HOBBS, 2000, p. 97).

pública. Assim sendo, podemos concluir que quando estamos falando de antagonismo, estamos falando dessa *conditio* (“o político”) e que quando falamos sobre “a política”, estamos falando daquilo que Mouffe denominará como agonismo.

Outrossim, a política pode ser considerada a tentativa de regulamentação *do político*, não como uma ideia de instância superior que controla e monitora as ações do político por completo, mas como uma forma de estabelecer modos de ação agonística em meio à multiplicidade de ideias e interesses *do político*. Por isso, a política tem um caráter de movimento e, conseqüentemente, sempre está em vias de definição. Ela é indefinida porque é resultado de inúmeros dissensos<sup>58</sup>. O dissenso, para a autora belga, é o motor que impulsiona a ação política, por mais que existam consensos provisórios que demarquem e distribuam o poder político. Contudo, é fundamental, nesse momento, discorrer sobre o sentido da palavra consenso como contraposição à ideia de dissenso de Mouffe.

Habermas, como vimos, é defensor da ação comunicativa pautada pelo consenso. Esse consenso é fruto de todo um processo de argumentação discursiva que prioriza a possibilidade de acordos intersubjetivos. Porém, um dos problemas que Habermas enfrenta são os pré-requisitos necessários para que o consenso seja alcançado. Assim, em seu livro *Conhecimento e Interesse*, ele diz:

É lógico que o processo de comunicação só pode realizar-se numa sociedade emancipada, que propicie as condições para que seus membros atinjam a maturidade, criando possibilidades para a existência de um modelo de identidade do Ego formado na reciprocidade e na ideia de um verdadeiro consenso (HABERMAS, 1975, p. 300).

Desse modo, em Habermas, como apresentamos no primeiro capítulo, é preciso capacidade argumentativa e uma formação muito profunda no entendimento linguístico, visando à intersubjetividade e superando os interesses pautados por uma

---

<sup>58</sup> Vale aqui uma citação de Daniel de Mendonça e Léo Peixoto Rodrigues: “[...] Assim, um mito fundador em uma determinada sociedade (em uma sociedade primitiva), a onipotência e ubiquidade de Deus (no cristianismo), um princípio político como a intransigente defesa da liberdade individual sobre interesses coletivos (no liberalismo), a afirmação de que a economia é a determinação em última instância da forma como todas as relações sociais se organizam (segundo o marxismo clássico) são exemplos de tentativas de atribuir centros imóveis e que, não raras vezes, são tomados como verdades últimas, desconsiderando-se totalmente outras configurações que poderiam ser possíveis, mas que, por uma questão de decisão (tomada sempre em um terreno indecível, ou seja, em que outras decisões poderiam ter tido lugar), foram postas de lado. Nesse sentido, um determinado mito governa uma dada sociedade, pois outro não a governa, Deus é de uma forma, pois não é de outra, a defesa da liberdade individual é intransigente, pois se decidiu assim contra a defesa da primazia do coletivo, a economia determina as relações sociais em última instância, pois não é a política que assume este papel e assim por diante”. (MENDONÇA; RODRIGUES, 2014, p. 40-41).

lógica racional-instrumental. Em outras palavras, o que Habermas defende é a possibilidade de se pensar um agir que supere, de uma vez por todas, o afã “do político”. Contudo, em Mouffe isso é algo impossível, pois todos aqueles que agem dentro do universo da política são incapazes “ontologicamente” de superar “o político”. Esse é um dos elementos-chave em Mouffe. Não é possível, para ela, mesmo dentro de um universo de possibilidades que prime pela lógica de um agir comunicativo (pós-convencional, por exemplo) a erradicação definitiva da instrumentalização e dos cálculos de ganho e sucesso.

De outra banda, recapitulando brevemente as ideias de Habermas, os principais critérios de uma emancipação ético-política verdadeira só são possíveis se pudermos levar em consideração o uso da linguagem como entendimento intersubjetivo focado na capacidade de superação da reificação que atravessa todos os interesses econômicos e políticos. Dito isso, o autor alemão, como já sabemos, defende uma sociedade emancipada e inclusiva somente pela via do consenso e da razão. Assim, o uso da razão exige que os participantes de todos os debates políticos tenham capacidade argumentativa, pois só o melhor argumento deve preponderar. Desse modo, Habermas visualiza que somente pessoas bem qualificadas e instruídas sejam capazes de agir comunicativamente.

Não obstante, num exercício de anamnese, vale recordar que, para Habermas, a ação política se dá fundamentalmente pela linguagem ou, apropriando-se do pensamento de Austin e Searle, por “atos de fala”. Porém, em uma sociedade democrática, não podemos considerar que todos sejam capazes, performativamente falando, de defender seus argumentos. Desse modo, um ponto que não pode ser subtraído dessa equação é o de que, na democracia, o espaço público não é circunscrito a um seleto grupo de pessoas ou a uma elite intelectual que tem acesso restrito a uma mesma *ágora elitizada*. É preciso levar em consideração que, na democracia, a *ágora* e a *isegoria* são as mesmas para todos, pois não se pode restringir a democracia a um simples debate racional visando fins estritamente argumentativos monopolizados por uma elite intelectual. Aliás, vale adiantar que, para Mouffe, a democracia é o espaço de todos e de ninguém, como veremos mais adiante.

Dessa maneira, o problema aqui reside justamente na visão habermasiana de que apenas a razão será capaz de dar cabo das mazelas oriundas de ações políticas

tidas como instrumentais<sup>59</sup>. Em outras palavras, é preciso apresentar aqui um lembrete importante: esse sempre foi o mote intelectual de Habermas, a saber, o de resgatar a razão iluminista e seu projeto emancipatório inacabado.

Por sua vez, em *Hegemony and Socialist Strategy*, obra central de Laclau e Mouffe, o terreno da política é o terreno da disputa, do dissenso e da capacidade de sobrepor uma demanda sobre outra. Assim, é preciso considerar que quando falamos, por exemplo, em “decidir em um terreno indecível”, estamos apontando que é necessário agir/falar de um modo claro e convincente, mesmo que toda decisão tomada sobre qualquer temática política seja provisória e precária. Assim, é possível crer que Laclau e Mouffe usam, de modo aproximado, o mesmo cabedal teórico de Habermas, mas com outra teleologia.

Diante do exposto, faz-se necessária uma breve digressão ao pensamento habermasiano: o agir comunicativo de Habermas não defende o uso da violência (ou o agir instrumental) para dissuadir seus opositores (conforme aponta o princípio “U”). Porém, os princípios do consenso, do melhor argumento, do convencimento e da persuasão só podem ser “operados” com base na linguagem intersubjetivamente compartilhada. Dessa maneira, se o princípio “U” rechaça qualquer tipo de coação, isso não significa dizer que ele é um princípio de orientação não-coercitivo, pois o concernido, ao participar da ética da comunicação, não pode utilizar uma alternativa discursiva diferente.

Outrossim, de sua parte, pode-se afirmar, nesse ponto, que Mouffe não é pura e simplesmente uma promotora do dissenso. Ela não é apenas uma “guerrilheira da política”, que coloca em atitude belicosa todo assunto político. Ela é, antes de tudo, uma autora que tenta mostrar a *nervura do real* sobre a política, ou seja, segundo ela, a política não se dá de modo pacífico e com base em confabulações idealistas; a política é, não obstante, um campo de enfrentamentos e embates que não podem ser resolvidos apenas com base em uma possível “mudança de paradigmas”. A política é, segundo os entendimentos de Mouffe, um espaço no qual o antagonismo e o

---

<sup>59</sup> “[...] na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o sucesso, isto é, para as conseqüências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários. A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, estrategicamente, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganho egocêntricos. O grau de cooperação e estabilidade resulta então das faixas de interesses dos participantes” (HABERMAS, 1989, pp. 164-165).

dissenso são, irremediavelmente, elementos constitutivos da própria razão de ser da política.

Assim, quando falamos em “articulações de demandas”, por exemplo, é preciso deixar claro que, evidentemente, só o melhor argumento (e não a violência) pode convencer os opositores. Porém, é importante ponderar que é necessário superar a visão de que a política é um mero problema de ordem científica ou de linguística racional. Em outras palavras, uma universalidade de caráter absoluto, advinda de deduções é algo impossível para o mundo político<sup>60</sup>. É certo que Habermas aponta a “pretensão de universalidade do argumento”, em suas obras, como um dos critérios válidos da argumentação consensual, mas o que vemos, no fundo, é a defesa de uma argumentação pseudo-universal travestida de consensualismo. Por isso, é igualmente importante se pensar sobre o problema da universalidade no mundo multicultural do século XXI.

Assim sendo, Mouffe argumenta, no livro *On the Political*, que na compreensão de Habermas,

toda a oposição [vista como conflito] é automaticamente considerada como um símbolo de irracionalidade e retrocesso moral, e como ilegítima. A implicação é obviamente que todas as sociedades deveriam adotar instituições democráticas liberais, que são a única maneira legítima de organizar a coexistência humana (MOUFFE, 2005a, p. 84-85).

Entende-se, assim, que a universalidade e a racionalidade são pilares importantes do prédio epistemológico de Habermas. Porém, o que Mouffe mais critica com essa ideia é a “simples” dissolução dos problemas políticos por meio do uso da razão. Nesse sentido, Mouffe faz uma dura crítica àqueles que pensam desse modo:

Na visão destes, os antagonismos pertencem a uma era passada, a um tempo pré-moderno, quando as paixões não tinham ainda sido eliminadas pelo “doce comércio” e substituídas pelo domínio racional dos interesses e pela generalização das identidades “pós-convencionais” (MOUFFE, 2003, p. 12).

Nota-se que, quando Mouffe argumenta sobre a generalização das identidades pós-convencionais, temos uma crítica muito dura à proposta habermasiana de um agir comunicativo calcado no pós-convencionalismo de Kohlberg. Essa “tranquilidade” de

---

<sup>60</sup> Pode-se dizer que este um dilema muito importante para o desenvolvimento deste trabalho, haja vista que, quando falamos de política, também estamos inevitavelmente falando, de juízos de valor. Mas as valorações sempre são particulares e contingentes. Assim, toda vez que falamos de intenções universais, estamos falando de intenções particulares que se propõem universais e que, nessa medida se revelam autoritárias ou violentas (tema que interessa aos dois autores principais estudados aqui).

crer que os seres humanos seriam capazes de alcançar tal patamar “evoluído” de comportamento é um ledor engano, haja vista, como Mouffe nos apresentou, que o “político” não pode ser subtraído dos cálculos das ações morais, sociais e políticas. Acreditar que as pessoas teriam superado totalmente o agir instrumental pelo agir comunicativo, em nossos dias, é um equívoco abissal.

Desta forma, para os fins de nossa pesquisa, vale lembrar que toda tentativa de responder aos dilemas afetivos/rationais da política é, ao fim e ao cabo, uma intenção de *pretensão*. Porém, o infortúnio dessa ideia de pretensão é que ela acaba, por muitas vezes, se colocando como verdade única. Ainda pior: um problema sério que vivenciamos na atualidade é o de reduzir a política à uma questão puramente racional ou puramente afetivo-opinativa. Desse modo, sabendo-se que a questão da verdade no âmbito filosófico-político é polissêmica, ela acaba por se tornar, restritivamente, um problema de ordem discursiva ou de caráter relativista. Contudo, os dois extremos são ruins e não engendram, efetivamente, mudanças pessoais e sociais, pois normalmente ambos recaem em solipsismos, um de ordem discursiva e, o outro, de caráter opinativo. Por isso, como veremos mais adiante, a questão da filosofia política, em nosso tempo, para Mouffe, perpassa nossa capacidade de articularmos hegemonicamente as demandas e os interesses dos grupos sociais, sem extirpar esses dois elementos que são constitutivos da vida política: a *polis* (como elemento ético-racional) e o *plemos* (como elemento afetivo-dissensual). Os dois elementos formam uma amalgama; separá-los é, para Mouffe, o erro de Habermas.

Aliás, voltando a Habermas, a temática do discurso perpassa uma ética da discussão fundada na intersubjetividade. Contudo, como vimos, no início deste capítulo, a crítica de Mouffe repousa sobre a discussão meramente tangencial de Habermas sobre a diversidade e a pluralidade das formas ou modos de vida<sup>61</sup>. Assim, para Mouffe, uma teorização do discurso não pode se fechar na tese de um agir voltado apenas para o consenso, mas deve abrir-se para o dissenso também.

---

<sup>61</sup> “Indivíduos da democracia só serão possíveis com a multiplicação de instituições, discursos, formas de vida que fomentem a identificação com valores democráticos. Eis a razão por que, apesar de concordar com os democratas deliberativos sobre a necessidade de um conceito diferente de democracia, vejo suas propostas como contraproducentes. Em rigor, precisamos formular uma alternativa ao modelo agregativo e à concepção instrumental da política que esse modelo fomenta. Está claro que ao desencorajarem o envolvimento ativo dos cidadãos no funcionamento da unidade política e ao encorajarem a privatização da vida, eles não asseguraram a estabilidade que anunciaram”. (MOUFFE, 2005b, p. 172).

De qualquer maneira, é possível pensar que as dificuldades da verdade – para engrossar um pouco mais o caldo da discussão entre verdade e discurso – como dirá Foucault, está associada ao saber/poder dado argumentativamente. Ou seja, o problema da “ordem do discurso” está na sua ode à verdade logofílica:

Que civilização, aparentemente, teria sido mais respeitosa com o discurso do que a nossa? Onde teria sido mais e melhor honrado? Onde, aparentemente, teria sido mais radicalmente libertado de suas coerções e universalizado? Ora, parece-me que sob essa aparente veneração do discurso, sob essa aparente *logofilia*, esconde-se uma espécie de temor. Tudo se passa como se interdições, supressões, fronteiras e limites tivessem sido dispostos de modo a dominar, ao menos em parte, a grande proliferação do discurso. De modo a que sua riqueza fosse aliviada de sua parte mais perigosa e que sua desordem fosse organizada segundo figuras que esquivassem o mais incontrolável; tudo se passa como se tivessem querido apagar até as marcas de sua irrupção nos jogos do pensamento e da língua (FOUCAULT, 1996, p. 49-50 – grifo nosso).

Em outras palavras, podemos dizer, com clareza, que o pensamento de Foucault é uma crítica ao pensamento de Habermas, no que se refere ao tema da discursividade. Segundo Foucault, não se pode pensar que a linguagem tenha como finalidade o entendimento pura e simplesmente, pois a linguagem também pode ser usada para dissuadir, persuadir, convencer, manipular e controlar. Dito de outro modo, podemos afirmar que o discurso pode ser definido como um novo *panóptico*, pois ninguém escapa de seu poder de controle. Todos os seres humanos utilizam-se de alguma forma de linguagem, e ela pode ser usada com a finalidade de “tudo ver, tudo saber, tudo controlar” por meio do imperativo do “tudo dizer”: é um saber-poder que atinge a todos, invariavelmente. Contudo, é preciso notar que a linguagem também pode assumir um caráter emancipatório na medida em que seu uso é carregado para a transformação e a modificação das pessoas. Os novos movimentos sociais e o uso da linguagem formam, igualmente, uma amalgama, pois por meio da linguagem tentam afirmar seus posicionamentos políticos, expressando e afirmando os seus papéis na democracia contemporânea.

Assim, quando falamos sobre “formas de vida”, podemos pensar no dilema da nomeação. Nomear coisas, pessoas, gestos e ações é um dos afãs mais evidentes que os seres humanos enfrentam em suas vidas: transformar pensamentos em palavras, etiquetar coisas e pessoas, dizer o que o mundo é, pode ser considerado um dos desafios mais recorrentes na História da Filosofia. Outrossim, apesar disso, vivemos hoje um momento histórico, que nos leva a repensar tal capacidade humana:

ao invés de impormos “etiquetas universais” ou “normalizadoras”, faz-se necessário preconizar a capacidade de auto-nomeação das pessoas. Algo muito evidente quando falamos sobre os movimentos sociais, as ONGs de defesa da diversidade; as comunidades indígenas, quilombolas ou LGBTQIAs+. Ou seja, a “normalização” do discurso impõe um modo de ver o mundo que “varre” formas de vida alternativas, diferentes ou “despadronizadas”. Dessa forma, o mundo contemporâneo clama pelo dissenso, pois onde o consenso impera “como forma única de linguagem”, é necessário o embate entre antagonismo/agonismo.

Por isso, dentro do universo político atual, um entendimento único da linguagem é impossível. A razão discursiva pode guiar o homem em inúmeras situações e circunstâncias, mas não há um critério inabalável da razão que oriente os participantes. A razão, nesse sentido, apenas oferece as condições de embate e dissenso. Por isso, a aspiração de Habermas de resgatar e fundar um conhecimento ético-político pelo viés da razão universal não pode ser vista como a “única solução” para os dissensos políticos. Sobre isso, Mouffe afirma categoricamente: “[...] O que é descabida é a procura de uma solução racional final. Não apenas infrutífera, essa empreitada carrega constrangimentos indevidos ao debate político. [...]” (MOUFFE, 2005b, p. 170). Todavia, isso não implica em categorizar Habermas como um autor avesso ao dissenso. Aliás, podemos afirmar que é graças aos dissensos que os consensos são conclamados. Outrossim, o dilema permanece, pois, para o autor alemão, o consenso não pode ser provisório.

Dito isso, o cerne da questão aqui, de acordo com o pensamento de Mouffe, deve ser o de estabelecer um limite temporal para cada consenso. Podemos acrescentar, ainda a esse debate, um elemento importante da filosofia do Direito apontado pelo pensador espanhol Luis Recaséns Siches. Ele afirma que todo pensamento jurídico proveniente unicamente da razão coíbe a possibilidade de razoabilidade. Segundo ele, devido a invasão do pensamento racional, as penalizações e punições demasiadamente positivadas ocorrem, sem fazer valer o princípio da razoabilidade:

Os fenômenos da natureza são conhecidos na medida em que são explicados do ponto de vista de causas e efeitos e nada mais. Tudo que a física pode atingir é averiguar as causas de um fato e registrar seus efeitos. O fato físico é explicável, mas não é inteligível. Não sendo inteligível, não se pode compreendê-lo porque ele não tem um sentido(...). Os fatos e os produtos humanos, além das causas que os engendram e dos efeitos que originam, têm algo mais que não se encontra na física: têm sentido (SICHES, 1973, p. 138).

Desse modo, podemos inferir que, neste universo demasiadamente marcado pela tarefa de tudo expressar e determinar, o *sentido em si* das decisões racionais no Direito e mesmo nas relações interpessoais, ficou relegado ao esquecimento ou abandono, isto é, o que Siches está nos propondo é um entendimento mais profundo sobre o tema da razão e da razoabilidade. O mundo dos fins, nas relações humanas, precisa fazer sentido e “não apenas ser lógico”. As decisões éticas, morais ou jurídicas precisam da razoabilidade, pois é ela que faz valer um sentido mais humano às ações. Caso contrário, cairíamos no problema da lei de Talião, que tem lógica, mas não tem sentido; é racional, mas não é razoável. Por essa linha de pensamento, compreende-se que, na ausência de razoabilidade e sentido, a axiologia fica subsumida.

Outrossim, vemos que as decisões pautadas pelo Direito (algo que Habermas tanto defende), em muitos momentos, não buscam a orientação da justiça, mas de um procedimentalismo legal. Assim, o *telos* do Direito se desvanece em volumosos compêndios e em decisões jurídicas díspares com a justiça. O Direito, assim, volta-se muito mais para um cientificismo kelseniano<sup>62</sup> do que para um agir comunicativo. Desta forma, em nossa atualidade, vemos claramente, no Direito, uma ausência deliberada de comunicação, pois se sobressai, com grande evidência, o imperativo da licitude em detrimento dos princípios da justiça e do bom senso; ou, em outras palavras, faltam sentido e razoabilidade no mundo jurídico, pois se quer infligir o modelo da razão pura sobre o mundo da razão prática.

Igualmente, o problema da linguagem (e de suas concepções e implicações) não é algo que nasceu com Habermas, Mouffe ou Foucault<sup>63</sup>. Veio muito antes. Mas é preciso que se pense, acima de tudo, nesse problema específico: por que se quer defender, em Habermas, que o consenso está acima do dissenso? Difícil responder, mas a voz uníssona de uma razão universal parece não consoar com a voz polifônica da vida política. Para Mouffe, na política, há uma multiplicidade de vozes. E é inegável, outrossim, a necessidade da argumentação, mas ela não pode apenas pertencer a um seleto grupo de intelectuais. O espaço público do debate democrático, segundo Mouffe, precisa ser revitalizado por meio do agonismo político, no qual o confronto *nós-eles* não seja exterminado, mas ressignificado:

---

<sup>62</sup> Referência a Hans Kelsen e sua “Teoria pura do Direito” (1998).

<sup>63</sup> Apresentaremos com maior clareza tal ideia no capítulo 3.

Vislumbrada a partir da óptica do “pluralismo agonístico”, o propósito da política democrática é construir o “eles” de tal modo que não sejam percebidos como inimigos a serem destruídos, mas como adversários, ou seja, pessoas cujas ideias são combatidas, mas cujo direito de defender tais ideias não é colocado em questão. [...] Um adversário é um inimigo, mas um inimigo legítimo, com quem temos alguma base comum, em virtude de termos uma adesão compartilhada aos princípios éticos-políticos da democracia liberal: liberdade e igualdade. [...] Aceitar a visão do adversário significa passar por uma mudança radical de identidades políticas. É mais uma espécie de *conversão* do que um processo de persuasão racional [...]. Pactos [*compromises*] certamente são também possíveis; eles são parte integrante do cotidiano da política, mas deveriam ser vistos como interrupções temporárias de uma confrontação contínua. (MOUFFE, 2005b, p. 174).

Assim, vemos que impera uma clara controvérsia entre Mouffe e Habermas, pois emancipar-se e envolver-se em debates de ordem política, em nossa atualidade, não é algo puramente racional, mas é algo conquistado pela luta da aceitação da diversidade no espaço público que, por vezes, comina de modo singularizado e passional.

O erro [...] é ignorar a dimensão afetiva mobilizada pelas identificações coletivas e imaginar que aquelas “paixões” supostamente arcaicas estão destinadas a desaparecer com o avanço do individualismo e o progresso da racionalidade. É por isso que a teoria democrática está tão mal preparada para captar a natureza dos movimentos políticos de “massa”. [...] A política democrática não pode limitar-se a estabelecer compromissos entre interesses ou valores ou sobre a deliberação sobre o bem comum; ela necessita ter um influxo real entre os desejos e as fantasias do povo. (MOUFFE, 2005a, p. 6).

Vale destacar, então, que a política não é o local da razão especificamente falando, mas é o espaço das paixões. Algo tão defendido por Maquiavel em sua visão realista da política. Quiçá, Maquiavel tenha efetivamente feito o seu trabalho como pensador político por meio do livro *O Príncipe*, visando demonstrar esse aspecto fulcral da política: o lado “sentimental” das ações humanas, pois elas não são apenas resultado do viés estratégico ou da manutenção do poder sobre os outros, mas, acima de tudo, o caráter incrivelmente volátil das intenções, das vontades ou dos desejos dos seres humanos<sup>64</sup>.

Por isso, Mouffe fala sobre os problemas decorrentes do mundo atual, nos quais apenas se vê um “simples verniz” das práticas políticas. Dito de outro modo: o liberalismo, ao defender a meritocracia ou a superação das paixões pelo “simples uso da razão”, tenta camuflar a aparente crise nas relações sociais e institucionais. A vida

---

<sup>64</sup> “[...] Porque em toda cidade se encontram [...] duas tendências diversas, e isso é resultado de que o povo não quer ser mandado nem oprimido pelos poderosos, e estes desejam governar e oprimir o povo [...]” (MACHIAVELLI, 2002, p. 83-84).

social, evidentemente, não é mais a mesma do tempo de Maquiavel, mas ainda podemos notar que as “paixões humanas” são o grande propulsor da vida política. E aqui nascem as dificuldades entre a visão puramente racional de entendimento político e a questão passional. Compreender que a política é fruto de inúmeras dissensões, divergências, jogos de interesse e poder com infindáveis acordos e negociações é um fator fundamental para a superação de uma análise superficial do que ela realmente é. Aliás, o uso racional da fala pensado por Habermas surge como um elemento facilitador das interações intersubjetivas, como um meio de resolução dos conflitos. Todavia, isso não quer dizer que as coisas ficaram mais simplificadas pois essa racionalização da política não ameniza o que, de fato, ocorre na vida social. Pensando sobre isso, há uma ideia de Mouffe, extraída do livro *Agonistics*, que pode nos ajudar a compreender tal dilema:

Uma democracia eficaz exige uma confrontação de posições políticas democráticas. Se isso não ocorre, sempre existirá o perigo de que esta confrontação democrática seja substituída por uma confrontação entre valores morais não-negociáveis ou *formas essencialistas de identificação*. Uma ênfase excessiva no consenso, junto com a aversão às confrontações conduz a apatia e ao desinteresse pela participação política. É por isso que uma sociedade democrática liberal requer um debate sobre as alternativas possíveis. Deve oferecer formas políticas de identificação próximas de posições democráticas claramente diferenciadas. Ainda que o consenso sem dúvida seja necessário, deve estar acompanhado pelo dissenso. [...] Porém sempre existirá desacordo em torno do significado desses valores e o modo que deveriam ser implementados. Este consenso sempre será, portanto, um “consenso conflitual” (MOUFFE, 2013, p. 33-34, grifo nosso).

A busca por formas essencialistas de identificação reduz a vida política ao “coro uníssono” de uma visão puramente racional. Como veremos mais adiante, Mouffe se baseará no pós-estruturalismo (ainda neste capítulo) e no pensamento de Wittgenstein, sob a ótica de Julián González (capítulo 3), para sustentar sua tese não-essencialista. Outrossim, a dimensão da coletividade deve ser o aspecto mais almejado pela política. Por esse viés, torna-se assaz e necessário compreender, de modo adequado, o que realmente significa defender a inclusão do outro, haja vista que tal ideia não deve ser pensada apenas como um exercício intelectualizado e performatizado da linguagem, mas como uma forma de compreensão de que há uma multiplicidade de identidades. Mouffe deixa isso claro em *Agonistics*:

De fato, muitas relações nós/eles são meramente uma questão de reconhecer as diferenças. Porém significa que sempre existe a possibilidade de que esta relação “nós/eles” se converta em uma relação amigo/inimigo. Isto ocorre quando os outros, que até o momento eram considerados

simplesmente como diferentes, começam a ser percebidos como questionando *nossa* identidade e como uma ameaça a *nossa* existência. A partir desse momento, como assinalou Carl Schmitt, toda forma de relação nós/eles – seja ela religiosa, étnica ou econômica – se converte no *locus* de um antagonismo (MOUFFE, 2013, p. 30)<sup>65</sup>.

Nesse caso, há uma pequena semelhança de entendimento entre os dois pensadores (Habermas e Mouffe), mas isso não quer dizer que ambos sejam “advogados” do mesmo ideário filosófico (aliás, reiteramos, esse é o ponto fulcral de nosso texto). Em *Die Einbeziehung des Anderen*, Habermas explica seu ponto de vista sobre as relações interpessoais na vida coletiva:

[...] O que se exige juridicamente de nós é a tolerância em face de práticas que consideramos eticamente extraviadas a partir de “nossa” perspectiva. Eis o preço a pagar pela convivência nos limites de uma comunidade jurídica igualitária, na qual diversos grupos de origem cultural e étnica distintas precisam relacionar-se uns com os outros. É necessário haver tolerância, caso se pretenda que permaneça intacto o fundamento do respeito recíproco das pessoas do direito uma pelas outras. O preço por “suportar” diferenças éticas desse tipo também é juridicamente exigível, desde que se assegure o direito a coexistência de diferentes formas de vida. Pois um direito como esse, “abstrato” de uma perspectiva ética, constitui o ponto de referência para uma regulamentação [da vida coletiva] (HABERMAS, 1997a, p. 322).

No texto de Habermas, notamos a importância do respeito pela diversidade, mas a meta de seu raciocínio passa mais por uma visão idealizada da vida coletiva. Além disso, sua argumentação está fundada no polêmico conceito de tolerância. Nesse momento, consideramos importantíssima a citação do problema apontado por Horácio Luján Martínez no que se refere ao dilema linguístico da palavra tolerância. Notamos que no texto de Habermas as expressões “preço a pagar” e “suportar” são evidenciadas. Essas ideias comportam a conotação de que a existência humana, em seu caráter coletivo, se assemelha a um “barril de pólvora prestes a explodir”, pois na medida em que avaliamos a nós próprios e os outros, temos a tendência a depreciar o que os outros fazem. Sermos tolerantes à uma certa distância nos parece quase

---

<sup>65</sup> Além dessa citação de Chantal Mouffe, consideramos fundamental a citação do filósofo francês Patrice Canivez que diz: “[...] Porque é mesmo da História que a comunidade recebe fisionomia própria. Mas deve-se ir ao fim da afirmação e ver que a ‘cultura’ nacional não é um dado natural e original: o espírito francês não é o dos francos, ou o dos galo-romanos, ou o dos celtas. Se admitida essa hipótese, está aberta a discussão para saber à qual dessas três ‘fontes’ atribuir a originalidade francesa. Fato este que já provocou brigas homéricas: os franceses até agora se definiram sucessivamente como descendentes dos troianos que abandonaram sua cidade destruída, [...] como a raça dos vencedores (os francos) que sobrepujaram os galo-romanos, como os galo-romanos explorados por bárbaros vindos de suas florestas da Germânia como os celtas, etc. *Mitos* das origens não faltam porque, precisamente, podem existir tantos quantos forem os componentes da comunidade. Do que se depreende ao menos uma coisa: essa comunidade, como toda comunidade política é essencialmente *compósita*” (CANIVEZ, 1998, p. 19, grifos no original) e, por isso, antagonica, conflitual e dissensual.

que natural, mas aceitarmos as diferenças no “quintal de nossa casa” não parece ser algo comum. A inclusão do outro se torna polêmica justamente porque é necessário que se compreenda que não incluímos quem nós não aceitamos. Incluir, fazer parte, ser partícipe é uma tarefa ativa que demanda a possibilidade de escuta e fala. Se somos inclusos com base na tolerância, somos “aceitos às avessas”. Não há uma verdadeira inclusão, apenas uma *exclusão escamoteada como inclusão*, pois aceitar o outro é “um peso, um fardo doloroso a ser carregado”. Assim Martinez argumenta:

Tolerância é um substantivo que denota uma ação e não um objeto: só podemos dizer hipoteticamente que alguém tem tolerância. [...] Sendo assim, a tolerância, como qualquer outra ação, pode deixar de ser realizada. A tolerância é, deste modo, fechada. [...] É um esforço que, em algum momento, pode deixar de ser realizado. A palavra "tolerância" funciona como um conceito que implica um tipo de esforço que a palavra "convivência" não exige nem implica. Não estamos dizendo que a "convivência" não seja um esforço grande e, sobretudo, cotidiano. Só que quem "convive" com o outro, como parte de um casal, como sócio de uma instituição, afiliado de um partido político ou movimento; como amigo ou como companheiro de trabalho etc., entende que a outra parte é um "igual". [...] A "tolerância", em contraposição, é uma espécie de gesto de permissão, uma inclusão de alguém que antes não era reconhecido ou não pertencia ao grupo ou comunidade. Alguém que era simbólica e/ou concretamente excluído e, que por uma razão qualquer, agora deve ser incluído. (MARTINEZ, 2012, p. 51).

Notamos aqui o grande problema que Habermas precisa enfrentar quando aponta a tolerância como um caminho para a democracia e para a “convivência de diferentes formas culturais de vida”: agir em prol da democracia significa, antes de tudo, defender a convivência entre iguais e desiguais. Mas, quando falamos em tolerância, estamos entrando em uma seara na qual os desiguais são aceitos à contrapelo, são incluídos sob forte desaprovação dos iguais. Nesse sentido, a democracia não passa por um processo de consenso argumentativo, mas de dissenso conflitual, o que é algo que Mouffe compreende como próprio das democracias contemporâneas, isto é, uma democracia que não leva em consideração a existência das dualidades dissenso/consenso, antagonismo/agonismo, convivência/tolerância, conflitos/acordos, certamente, está fadada a um extremismo muito recorrente na História: a ditadura em suas mais variadas configurações: nazista, fascista, militar, etc.

Assim, retomando o problema de Mouffe, podemos dizer que o pensamento da autora é muito pontual no que se refere ao problema das identidades. Segundo ela, é fundamental que exista o conflito, pois, somente por meio dele, a democracia pode dar saltos qualitativos e se aperfeiçoar. Tal constatação, em seu entendimento, é central na caminhada para a concretização de uma democracia radical e multipolar.

Aliás, a palavra *multipolar* aqui pode ser melhor compreendida se considerarmos como oposição o conceito de cosmopolitismo defendido por Habermas.

Para Felipe Castelo Branco, esse conceito habermasiano pode ser interpretado na medida em que as pessoas que estão ligadas à uma comunidade, sejam capazes de renunciar às suas convicções em virtude de uma visão de mundo mais abrangente, tendo em vista o rompimento de uma perspectiva restritivamente unilateral de sociedade. Assim, Castelo Branco apresenta a ideia de Habermas:

Habermas acredita que a capacidade de romper o vínculo imaginário entre um substrato cultural homogêneo e a comunidade de membros de um Estado, barrando assim a associação entre republicanismo e nacionalismo, deve se dar através de um processo cognitivo de aprendizado em que a mentalidade republicana das populações pode se alçar sobre a ideia de nação, na medida em que a participação política assuma, pouco a pouco, o papel de um “valor” capaz de sustentar a solidariedade social (o patriotismo constitucional). Deste modo, Habermas enxerga a possibilidade do conceito de participação na esfera pública se sobrepor ao conceito nacional de comunidade [...]. (CASTELO BRANCO, 2017, p. 194-195).

Se levarmos em consideração a ideia habermasiana de que os Estados contemporâneos devem buscar uma visão de mundo mais abrangente e inclusiva, segundo os moldes de um cosmopolitismo kantiano<sup>66</sup> (em vistas à defesa de uma paz perpétua, por exemplo), faz-se necessário notar que um novo tipo de contrato social mundial deve ser ponderado. Segundo Castelo Branco, isso pode ser exemplificado nos vários contratos e acordos internacionais que são elaborados em virtude da não-violência, do clima e dos direitos humanos:

Com isso, a política internacional se mostra capaz de encontrar novas formas de legitimação que transcendam as formas de governo, administração e sanção tradicionais, ancoradas nos Estados nacionais como criadores de legitimidade. Por outro lado, os Estados nacionais, na medida em que adquiriram um expressivo sucesso na legitimação de seu uso do poder a partir da participação dos cidadãos, não deve, neste cenário, ser simplesmente dispensados ou superados. As próprias organizações internacionais em seu processo de constitucionalização se baseiam, em relação à arbitragem de conflitos mundiais, em elementos conquistados pelos Estados como reciprocidade, solidariedade social ou combates à discriminação como amparo à sua legitimação. Uma constitucionalização do direito internacional tal como pensada habermasianamente deve contar com a legitimação previamente alcançada pelos Estados. Deste modo, o Estado-

---

<sup>66</sup> “Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua [...] (KANT, 1992, p. 140).

nação é igualmente um ator político com o qual a constitucionalização mundial deve operar [...] (CASTELO BRANCO, 2017, p. 196).

Assim sendo, o cosmopolitismo é resultado dessa relação dialética entre o “mundo interno das comunidades/nações” e o “mundo fora dos limites geográficos e culturais delimitados por identidades jurídicas e constitucionais”. É na inter-relação entre esses dois mundos que Habermas pensa a sua ideia cosmopolita. Outrossim, o que se verifica é a incapacidade ou impossibilidade fática de sua realização, pois essa proposta (mesmo que não-intencional) acaba por incutir a “necessidade” da formação de identidades unívocas, haja vista que o cerceamento e a segregação aos imigrantes ou grupos étnicos-sociais excluídos, em nossos dias, são acentuadamente gritantes. Em outras palavras, quando se fala em modelos ou padrões sociais estabelecidos por culturas diferentes ao redor do mundo, é preciso notar que cada Estado ou região, atuam sobre as pessoas no intento de moldá-las e adequá-las ao “seu modo de vida”. Assim, esse processo de aculturação e enculturação leva, cada um e todos, ao mesmo tempo, a reconsiderar o modo como encaram seus valores, paradigmas e regras de conduta. Assim, essa dialética entre localidade e globalidade deveria favorecer um olhar mais “relativizado” diante da presença da existência de outras práticas e costumes, o que, desafortunadamente, não ocorre.

Desse modo, por seu turno, quando Habermas se propõe a aperfeiçoar o pensamento kantiano sobre a ideia de uma sociedade cosmopolita abrangente, ele mensura seus fundamentos em uma vida coletiva mundial com base em noções transnacionais. Como afirma Frédéric Vandenberghe, “a alavancagem promovida pelas redes transnacionais em Estados-nacionais é particularmente útil quando movimentos locais são confrontados ante Estados repressivos, antidemocráticos ou mesmo apáticos” (VANDENBERGHE, 2012, p. 304). Isso significa dizer que o principal desafio da vida cosmopolita está em preservar diversas identidades entre as nações na medida em que, como já vimos, é preciso suportar ou tolerar as identidades, por mais contraditórias que elas sejam.

Por outro lado, é preciso que na medida em que preservamos os direitos humanos, por exemplo, frente a Estados repressores, não se pode desconsiderar os fatores antropológicos e culturais que permeiam o universo desses Estados. Não se quer dizer, contudo, que práticas de tortura ou de agressão dos Estados com relação aos seus cidadãos sejam legítimas. Quer-se dizer simplesmente que a “imposição” de um modo de vida (até mesmo com nuances cosmopolitas) pode implicar na

submissão de certos Estados a outros e de certos grupos sociais frente a outros. Se a prevalência de um modelo político (comumente o europeu) se sobressai aos demais, então não temos aí um modelo cosmopolita, mas eurocêntrico. Contudo, o que desejamos destacar nesse embate são as contradições e os limites factuais da teoria de Habermas, isto é, não se vê possibilidade alguma de efetivação a teoria de que um Estado “cosmopolita” leve realmente em consideração a “inclusão de todos” sem submetê-los à padrões europeus de comportamento. Recai-mos aqui no problema darwinista de evolução que muitos autores, como Edward Tylor e Herbert Spencer<sup>67</sup> defenderam no final do século XIX.

Assim, impera um dilema muito complexo, pois o aspecto da colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico, tema tão caro à Habermas, acaba sendo tragado por um problema ainda maior e que, por vezes, é esquecido, a saber: a colonização europeia induziu e conduziu um modo de viver a vida social e política sobre o resto do mundo. Culturas foram dizimadas, modos de vida foram subsumidos e outros *modus vivendi* foram inculcados. Assim, o modelo eurocêntrico foi estabelecido como civilizatório e emancipatório. Outrossim, esse modelo de compreensão do mundo também é o marco referencial do cosmopolitismo kantiano/habermasiano.

Por essa visão, surge o seguinte dilema: a participação de todos em um único modelo de vida coletiva é a principal prerrogativa do pensamento habermasiano? É esse cosmopolitismo que dá arrimo à plena concretização de um agir comunicativo? Fundamentar uma possível sociedade na qual se encontram preservadas todas as identidades particulares (sempre pelo viés universalista) é o mote principal do raciocínio político de Habermas. Mas, como isso pode ser possível em meio a uma diversidade cada vez mais prolixa de identidades comunitárias/nacionais? Não é tarefa fácil responder a tais indagações, mas se assim for, ser cosmopolita, em outras palavras, resulta em uma condição quase que ímpar de “negação/superação” das identidades particulares em vista à uma identidade universal. Assim, a própria identidade daqueles que devem ser inclusos à “comunidade comunicativa”, segundo

---

<sup>67</sup> Estes autores são considerados os mais importantes antropólogos do darwinismo social. Acreditavam que a Europa era o centro e o resto do mundo deveria imitar seus modelos de vida. Tais ideias serviram para estabelecer uma hierarquia na qual os seres humanos estavam divididos entre civilizados, bárbaros e selvagens. Obviamente, para Tylor e Spencer, os mais civilizados eram os europeus.

os moldes de Habermas, precisa se adequar à uma universalidade imposta pelo modelo europeu da *Weltanschauung*.

Assim, para concluir essa ideia, destacamos esse impasse habermasiano: ser cosmopolita implica em “colocar em suspensão” à própria identidade (nacional, fundamentalmente) para ser aceito como partícipe da “comunidade comunicativa” por ele idealizada? Se a resposta for afirmativa, reinará uma incapacidade de se pensar o outro em sua verdadeira alteridade. Já Mouffe, em seu lugar, propõe uma ideia clara de pluriverso, de multipolarização e de amplificação de modelos políticos possíveis.

Dito isso, os pontos convergentes e divergentes de ambos os autores podem ser explanados e verificados na medida em que colocamos mais algumas peças no quebra-cabeças desse jogo de análise política, ou seja, se para Habermas os principais argumentos utilizados visam defender o agir comunicativo calcado no cosmopolitismo, o elemento que coaduna e que tudo aglutina no pensamento de Mouffe é a articulação hegemônica. Segundo Mouffe, a explicação central desse conceito pode ser resumida da seguinte forma:

[...] a objetividade social é constituída por meio de atos de poder. Isso implica que qualquer objetividade social é, em última instância, política e que ela tem de mostrar os traços de exclusão que governam a sua constituição. Esse ponto de convergência – ou de arruinamento mútuo – entre a objetividade e o poder é o que nós chamamos de “hegemonia”. [...] Considerando-se que qualquer ordem política é a expressão de uma hegemonia, de um padrão específico de relações de poder, a prática política não pode ser entendida como simplesmente representando os interesses de identidades pré-constituídas, mas como constituindo essas próprias identidades em um terreno precário e sempre vulnerável. (MOUFFE, 2005a, p. 173).

É esse elemento fundamental de hegemonia e sua inextricável relação com o dissenso que torna o pensamento de Mouffe algo novo no mundo das pesquisas sobre democracias. Enquanto muitos autores tentam eliminar o seu papel, Mouffe lhe dá valor ímpar. A visão pacífica de consensos e acordos, tão desejada por autores liberais, é algo que Mouffe considera válido, mas somente dentro de uma perspectiva precária e provisória. Nesse caso, para ela, é o dissenso que move o mundo da *polis*. Por sua parte, para Habermas, o que deve ser posto em total evidência é a sua insistente determinação em provar que o consenso<sup>68</sup> deve ser o resultado de toda argumentação política.

---

<sup>68</sup> Ames afirma que: “[...] na concepção de uma democracia agonista não é a competição individual, mas o confronto entre projetos hegemônicos, impossíveis de serem reconciliados plenamente, o que

Outrossim, isso implica dizer que, para Habermas, todos os argumentadores devem ser capazes de agir comunicativamente como defensores dos grandes ideais coletivos, pois isso implica afirmar que cada um já aderiu aos ideais de democracia antes mesmo de argumentar, como condição *a priori*. Porém, um dos grandes problemas está no fato (muito mencionado aqui) de que o elemento fundante do ideário epistemológico de Habermas é a sua base filosófica no iluminismo. Habermas, em conjunto com Apel, modificou o imperativo kantiano com seu pensamento do agir comunicativo com vistas à defesa de uma comunidade internacional de interlocutores. Mas mesmo após tantas obras, artigos e livros, é difícil coadunar com suas teses e seus preceitos, pois o que se vê é um enorme cabedal teórico, filosófico e sociológico bem elaborado e redigido, mas distante dos reais problemas que enfrentamos em nossas democracias contemporâneas.

Corroborando nosso argumento, Mouffe crê que a tese de Habermas sobre o agir humano é, em muitos aspectos, equivocada, pois o autor alemão defende o argumento de que um agir comunicativo só pode atingir sua plenitude quando alcança o estágio “pós-convencional” de Kohlberg. Para Mouffe, isso não faz o menor sentido, já que as ações humanas frequentemente estão distantes de ações comunicativas. O agir humano, segundo ela, pode ser compreendido de duas formas: a) docilização ou domesticação em virtude dos meios coercitivos criados pelo Estado e/ou pela mídia; b) relações contínuas e conflituais entre o antagonismo e o agonismo. Assim sendo, para Mouffe, a simples subtração das paixões e interesses humanos, por meio de uma ação racional comunicativa/consensual/recíproca que busque o entendimento mútuo, é algo realmente difícil de ser aceito como possível nas comunidades reais de comunicação. Em outras palavras, o que consideramos como realmente difícil é a passagem “puramente racional” de uma situação para outra, isto é, não se alcança o entendimento pura e simplesmente porque os concernidos querem dialogar: o agir instrumental nunca deixa de existir. Ele é um elemento constitutivo e característico do agir humano. Subtraí-lo é um engano, para não dizer, um engodo<sup>69</sup>.

---

está em jogo. Isso mostra o contrassenso da proposição política da teoria do consenso e assim critica Mouffe: a prática política é sempre confronto de projetos políticos opostos que, pela prática do debate, promove concessões em vista de seu estabelecimento hegemônico, ainda que este seja sempre provisório e precário” (AMES, 2012, p. 225-226).

<sup>69</sup> Aliás, consideramos de grande importância, frisarmos que a ideia de agir instrumental, pensado por Habermas e “o político”, abordado por Mouffe, estão em condições de semelhança.

Tratar essa questão é outro dilema que este trabalho desperta, mas ficará em aberto para trabalhos vindouros. Outrossim, este tema está mais para um nó górdio que amarra o mundo social e político de nossa contemporaneidade do que para um dilema propriamente. Ele não é novo, pois muitos autores clássicos da política, como Maquiavel, sempre consideraram que o “príncipe” precisa saber dosar a ambição dos poderosos (que podem ser considerados como senhores do agir instrumental) e a atenção dos pobres, equilibrando a *astúcia da raposa* e a *fúria do leão*<sup>70</sup>. E, no caso do príncipe, isso acontece primeiramente com a capacidade de saber usar suas palavras, ora, para incitar, para amenizar os ânimos. Assim sendo, de maneira sucinta, podemos dizer que aquele que governa ou administra as coisas públicas precisa ser capaz de compreender adequadamente quais são os interesses do “agir instrumental”. Ele não pode subtrair tal agir radicalmente. O príncipe necessita de uma capacidade de ação que agregue e não separe os interesses antagônicos. A atualização da raposa e do leão equivale a dizer que o novo “príncipe” precisa saber unir, sob seu olhar, o agir instrumental e o agir comunicativo. Aniquilar o primeiro em virtude do segundo pode gerar um colapso sério na vida social, pois como já aprendemos com os ensinamentos de Maquiavel e Mouffe, os antagonismos e as paixões são inerradicáveis.

Sendo assim, para encerrarmos este tópico apresentamos uma resposta de Mouffe à ideia de Habermas sobre o cosmopolitismo. Segundo ela, no seu livro “*Agonistics*”, os cosmopolitas,

[...] tratam de reconciliar o cosmopolitismo, percebido como um padrão abstrato de justiça planetária [...]. Seu objetivo é promover um sentido de reciprocidade e solidariedade a um nível transnacional e destacam a necessidade de colocar em relevo as consequências negativas dos modelos econômicos, políticos e culturais neoliberais. [...] Porém, meu problema principal com o novo cosmopolitismo é que também ignora – como o cosmopolitismo tradicional, ainda que de uma maneira diferente – “o político” em sua dimensão antagônica. [...] O pluralismo dos defensores do novo cosmopolitismo constitui também um exemplo do que denomino de “um pluralismo sem antagonismo”. (MOUFFE, 2013, p. 49-51)

Dessa maneira, a crítica que Mouffe desenvolve contra a visão cosmopolita está fundamentada em uma visão política pacificada em uma promessa utópica de

---

<sup>70</sup> “Necessitando um príncipe, pois, saber empregar o animal, deve deste tomar como modelos a raposa e o leão; eis que este não se defende dos laços, e aquela não tem defesa contra os lobos. É preciso, portanto, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos. Aqueles que agem apenas como o leão não conhecem a sua arte [...]”. (MACHIAVELLI, 2002, p. 138).

reconciliação entre povos e nações, sem grandes atritos ou desentendimentos; o que, para Mouffe fere algo elementar nas relações humanas, a saber, a inseparável dualidade entre *the political* (o antagonismo inerradicável) e *the politics* (o agonismo plural). Tal distinção não tem apenas um caráter retórico, mas tem, acima de tudo, um aspecto esclarecedor: a vida social e política jamais prescinde das paixões e sentimentos, o que o racionalismo iluminista de Habermas não é capaz de conceber como algo, no mínimo, aceitável. Mas sobre esta distinção (e seus pormenores), queremos nos delongar um pouco mais no ponto que segue:

## 2.2. Por uma democracia pluralista

Após a breve apresentação do embate entre Habermas e Mouffe, é fundamental destacar agora o que Mouffe realmente compreende por um novo modelo político, não mais centrado na ideia de cosmopolitismo ou da ação comunicativa, mas focado em uma multiplicidade de posições ou em uma multipolaridade de ideias. Sua ideia central se manifesta na compreensão de que é impossível acabarmos com o antagonismo do “político”. Ao contrário, é *conditio sine qua non* da existência da “política”. O antagonismo é um princípio que condiciona o próprio universo do que julgamos ser política. Desse modo, nesse momento, é essencial que nos debrucemos sobre o sentido de uma visão política na qual o antagonismo não é erradicado, mas incorporado como elemento substantivo das relações políticas. Isso está muito bem escrito pela pensadora belga, em seu livro *Agonistics*:

Considerar o político em sua dimensão antagônica exige aceitar que o mundo é um pluriverso, não um universo. Isto suscita a seguinte interrogação: se aceitamos – à revelia dos teóricos cosmopolitas – que toda ordem é uma ordem hegemônica, e que não existe possibilidade de uma ordem “para além da hegemonia”<sup>71</sup>; e se também reconhecemos as consequências negativas de um mundo unipolar organizado em torno da hegemonia de um hiperpoder, então, qual é a alternativa? Minha sugestão é que a única solução reside na pluralização das hegemonias. Considero que, abandonando a *esperança ilusória de uma unificação política do mundo*, deveríamos defender o

<sup>71</sup> “De forma mais sistemática, hegemonia é uma relação em que uma determinada identidade, num determinado contexto histórico-discursivo, de forma precária e contingente, passa a representar, a partir de uma relação equivalencial, múltiplos elementos. A ideia de hegemonia existe justamente em sua relação com a noção de falta constitutiva, presente na teoria do discurso. *A falta constitutiva*, por sua vez, induz à ideia de que todas as identidades se constituem sempre de forma incompleta, seja em função da própria articulação incompleta de sentido, seja a partir da relação de identidades, seja, ainda, por sua negação, a partir de seu corte antagônico (outra identidade que nega a sua própria constituição)”. (MENDONÇA, 2010, p. 484).

estabelecimento de um mundo multipolar. Esta ordem mundial deveria denominar-se “agonista” no sentido de que reconheceria uma pluralidade de polos regionais organizados em função de diferentes modelos econômicos e políticos e sem uma autoridade central. (MOUFFE, 2013, p. 51-52).

Desse modo, é fundamental destacar que a pluralização das hegemonias não implica a defesa de um caos social completo, onde os mais “fortes vencem”. Pluralizar significa legitimar todas as demandas sociais na mesma condição de igualdade agonista, ou seja, as hegemonias se organizam de tal modo que os grupos afins se aproximam na luta por interesses comuns e quanto maior for a multiplicação desses grupos sociais que se colocam em embate e disputa, mais a democracia pensada por Mouffe, pode ser efetivamente validada como plural.

Assim sendo, diante do pensamento cosmopolita de Habermas, Mouffe fala ainda das consequências de se pensar em uma *polis* mundial que conseguiria a supressão de todos os problemas políticos com a implantação de um único modelo fundado exclusivamente na lógica racional-consensual, defendida por Habermas. Segundo ela, essa ideia unívoca e unificadora é um erro. Isso fica claro no artigo “*Democracia, cidadania e a questão do pluralismo*”, publicado pela Revista Política e Sociedade, da UFSC:

Seria um erro enxergar tal situação como um problema meramente temporário, a ser logo superado pelo avanço na pesquisa empírica. De fato, poderia ser argumentado que é justamente a estrutura da abordagem dominante na teoria democrática liberal que obstrui o entendimento da presente conjuntura. Caracterizado pelo racionalismo, pelo individualismo e pelo universalismo abstrato, este tipo de teoria deve necessariamente permanecer cego à natureza do político e à inerradicabilidade do antagonismo. Na verdade, o termo “político” está cada vez mais presente na filosofia liberal, mas o domínio do político é sempre tratado por uma abordagem individualista e racionalista que o reduz ou ao econômico ou ao ético. (MOUFFE, 2003, p. 12).

Diante disso, vemos que é fundamental uma breve explanação sobre o que, para Mouffe, significa, de fato, uma política agonista. Vejamos: como acabamos de verificar, o aspecto antagonista é inerradicável, pois muitas ações são desenvolvidas, tendo como fim interesses pessoais ou grupais em detrimento do bem comum ou da coletividade. Aliás, o que se quer dizer quando se diz que o antagonismo é inerradicável? Que ele, definitivamente, constitui o cerne da vida social, pois não se pode eliminar aquilo que transforma e define a própria existência “do eu e do outro”. Outrossim, se falarmos sobre uma ideia da vida política sem ideologias ou “valores” seria um ledor engano, ou seja,

[...] é tentador descartar os conflitos de valor como irrelevantes para a investigação científica. O argumento convencional alega que a ciência é moralmente neutra (“isenta de valores”), podendo ser usada para o bem ou para o mal. Assim, a estrutura do átomo é a mesma em todos os lugares, seja utilizando nosso conhecimento dessa estrutura para destruir as civilizações, alimentá-las ou simplesmente entender seus componentes básicos. *É mais fácil aplicar um saber da bioquímica para gerar uma sociedade saudável. Isso porque há mais acordo sobre como seria uma pessoa doente do que como seria uma sociedade doente.* Na análise social, porém, tem sido impraticável criar um vocabulário “isento de valores”, que seja aceitável para social-democratas, neoliberais, marxistas e feministas [...] (TANSEY; JACKSON, 2015, p. 13, grifo nosso).

Assim sendo, falar sobre conflitos nas ciências humanas e sociais não é a mesma coisa do que falarmos sobre alimentos ou bioquímica nas ciências exatas ou da natureza. Dessa forma, quando falamos sobre qualquer termo ou palavra dentro do contexto das ciências humanas, estamos diante de uma possibilidade hermenêutica imensa, haja vista, o universo – ou no caso de Mouffe – o pluriverso polissêmico e polifônico das palavras. Não obstante, para a autora belga, as discussões políticas não tratam de suplantando as divergências, já que, para ela, falar sobre política implica em polifonia, polissemia e conflito; tratam, sobremaneira, de afirmar que só podemos chegar ao agonismo na relação conflitual do antagonismo. Assim, podemos dizer que o poder hegemônico deixa de ser imutável e imóvel – como aparece em uma teoria clássica liberal do tipo hobessiana - e se torna mutável e móvel. Ou seja, é nesse ponto que devemos compreender o que Mouffe pontua como pluralização das hegemonias.

A abordagem que estou defendendo envolve um deslocamento das relações tradicionais entre democracia e poder. Para a visão habermasiana de “democracia deliberativa”, por exemplo, quanto mais democrática é uma sociedade, menos poder seria constitutivo das relações sociais. Mas se aceitamos que as relações de poder são constitutivas do social, então a questão principal da política democrática não é como eliminar o poder, mas como constituir formas de poder compatíveis com valores democráticos. Admitir a existência de relações de poder e a necessidade de transformá-las, enquanto se renuncia à ilusão de que poderíamos nos livrar completamente do poder, é a especificidade do projeto de “democracia radical e plural” [...]. (MOUFFE, 2003, p. 14).

Desse modo, não se trata de aniquilar o poder em um sentido anárquico, nem tampouco de fazer com que o poder pertença a um grupo seleto de pessoas ou, aliás, a uma única pessoa ou nação. Trata-se de uma verdadeira diluição do poder. O conceito de hegemonia, segundo Mouffe, repousa na junção entre poder e objetividade, isto é, na medida em que um grupo ou classe se impõe diante dos outros,

tendo em vista a “posse do poder” - e, concomitante a isso, consegue objetivar tal intento - ele se torna hegemônico. A hegemonia aqui se revela como um modo de expor uma “coletânea de interesses” que se sobrepõem diante de outros interesses. Fazer-se convincente e persuasivo são características fundamentais nesse momento de imposição hegemônica<sup>72</sup>. Contudo, nota-se que o ponto fundamental é a inevitável eclosão do dissenso e não a harmonização de um consenso. O antagonismo decorrente do dissenso é, desse modo, irrefreável. É um elemento-chave e constitutivo da própria ideia de uma vida política ativa.

[...] Em outras palavras, tanto o conflito quanto o consenso são elementos essenciais para a criação de uma situação política. A imposição dos interesses de uma pessoa, ou de um grupo, pela força e sem qualquer base de consentimento parece distante do que a maioria das pessoas entende por política [...] Por outro lado, uma situação (talvez improvável) em que um grupo em total acordo (com os objetivos e métodos) avança para conseguir, cada vez mais, suas metas, também não aparenta um processo político. Desse modo, a política abrange uma ampla gama de situações, em que os objetivos das pessoas variam, mas na qual elas trabalham em conjunto para alcançar as metas que têm em comum e entram em competição quando as metas são conflitantes. Tanto a cooperação quanto a competição envolvem negociação, argumentação e coerção. É provável que a política seja mais arte do que ciência, e a arte da política pode estar justamente em perceber o potencial para alianças entre diversos grupos em vez de antagonismos (TANSEY; JACKSON, 2015, p. 7)

Como vimos, a ideia central dos autores é clara: o conflito e o consenso são condições imprescindíveis da política, pois o antagonismo elevado à sua mais alta radicalidade só pode engendrar guerras e contendidas e o consenso, quando atingido, sempre está sujeito a rupturas. Assim, reiteramos: não se trata de eliminar o poder, mas sim de “apreendê-lo”. Segundo Mouffe, o poder deve ser diluído pelo exercício das hegemonias intercambiáveis e não estatizadas ou centralizadas nas “mãos” de pequenos grupos vistos como supra-hegemônicos. Essa possível intercambialidade é um dos pontos mais importantes do que Mouffe considera como multipolaridade agonista, ou seja, as divergências e a “rotatividade do poder” são fundamentais para o exercício de uma visão mais ampla do que compreendemos por política. Sem elas, o exercício do poder e a reflexão da ação política estarão sempre em rota de colisão, deturpando por completo a noção de democracia. Além disso, é preciso levar em conta uma ideia muito pontual de Mouffe: “se há hegemonia, sempre haverá

---

<sup>72</sup> “Enfim, na medida em que uma demanda particular é capaz de assumir a representação de um conjunto de outras demandas igualmente particulares e sem deixar aquela demanda particular, passa a falar/agir em nome desse conjunto, estamos diante de uma *hegemonia*” (BURITY, 2014, p. 72, grifo no original).

contrahegemonia”<sup>73</sup>. Isso fica mais evidente na exposição que a autora faz no livro *On The Political*:

Em resumo: toda ordem é político [*the political*] e está embasada em alguma forma de exclusão. Sempre existem possibilidades que foram reprimidas, mas que podem ser reativadas. [Por isso,] toda ordem hegemônica está suscetível de ser desafiada por práticas contrahegemônicas, ou seja, práticas que vão tentar desarticular a ordem existente para estabelecer uma outra forma de hegemonia. (MOUFFE, 2005a, p. 18).

Nesse contexto, podemos dizer que o consenso é apenas um aspecto da política e não o aspecto central. E isso fica mais clarificado como um elemento que costura a obra mouffeana (a saber, a sua constante ênfase no dissenso diante do consenso ou, se quisermos, a perene brevidade do consenso), quando vemos a continuidade dessa temática no livro *Agonistics*:

Uma perspectiva pluralista inspirada em um enfoque agonista que estou defendendo reconhece que as divergências podem dar origem a conflitos, porém afirma que esses conflitos não devem conduzir necessariamente a um “choque de civilizações”. Sugere que a melhor maneira de evitar tal situação é o estabelecimento de um marco institucional multipolar, que criaria as condições para que esses conflitos se manifestem como confrontos agonistas entre adversários ao invés de tomar a forma de lutas antagonistas entre inimigos. (MOUFFE, 2013, p. 75).

O agonismo mouffeano considera a ideia de luta, de dissenso e de divergência como saudáveis à política. Assim, o enfoque não é unilateralmente antagonista (mesmo que inevitável), ou seja, o que Mouffe está propondo é um olhar mais atento aos elementos que condicionam e estabelecem os critérios de ação política. Sabemos que o conflito, quando colocado como único fim das relações políticas, resulta em violência sem freio. Nesse sentido, no aspecto puramente antagônico da política, o dissenso e o conflito se assemelham ao agir instrumental que anseia pelo aniquilamento do outro, pois aqui o outro é visto como um inimigo ou como “um alvo a ser varrido do mapa”. Os conflitos étnicos são um exemplo muito latente dessa premissa. Todavia, esse desejo de destruição não representa, em absoluto, o que Mouffe compreende como ação política agonista/multipolar, ou seja, quando Mouffe

---

<sup>73</sup> Os teóricos da linha de pensamento pluralista preferem se concentrar em como decisões políticas são tomadas. De modo particular, eles rejeitam o ponto de vista de um poder hegemônico único; em vez disso, eles identificam as fontes de poder que competem entre si. O poder, dessa maneira, se apresenta de forma difusa. A ênfase [...] recai sobre o poder de pressão que qualquer grupo de cidadãos tem para influenciar políticos em um sistema de competição partidário, sendo que estes últimos deveriam ouvir tais grupos para além das elites caso queiram se manter no cargo (TANSEY; JACKSON, 2015, p. 37).

fala em agonismo, sua intenção ultrapassa o conceito de destruição/aniquilamento das diferenças próprias do antagonismo.

Aliás, o intento mouffeano, outrossim, está na defesa de um pensamento que faça crer que o mundo da política é um mundo de contradições e de diferenças que, constantemente são esquecidas ou omitidas pelo liberalismo<sup>74</sup>/deliberacionismo. Assim, o antagonismo, para Mouffe, é inerradicável. Dessa maneira, deve-se ponderar em que medida podemos estabelecer princípios de adversariedade e não de inimizade: as regras do jogo político devem ser respeitadas a fim de reduzir ou amenizar o antagonismo sem eliminá-lo. Aliás, como vimos, tentar eliminar o antagonismo implica um erro já advertido por Maquiavel, o de conceber a política como um campo de ação desprovido de paixões.

Agir agonisticamente<sup>75</sup> significa, dessa forma, agir politicamente em um mundo permeado pelo múltiplo e não pelo universal. Para Mouffe, como já discutimos anteriormente, o projeto de universalidade/cosmopolitismo perdeu a sua força no século XX. Os imperativos categóricos universalizadores precisam ser reelaborados por um novo paradigma, a saber, o da multiplicidade. Sendo assim, a obra de Mouffe está em sintonia com os conflitos plurais que têm marcado as lutas por identidades no século XXI. Em *Agonistics*, ela escreve:

[...] o que podemos fazer é criticar a afirmação sustentada pelo Ocidente segundo a qual a única democracia legítima é a liberal, do modo com que o Ocidente a interpreta na atualidade: uma democracia eleitoral multipartidária, acompanhada por uma concepção individualista dos direitos humanos e ainda, evidentemente, políticas de livre mercado. Muitos consideram como um dever moral promover, ou ainda, impor caso for necessário, este modelo. [Ou seja, é] a perigosa tese segundo a qual a democratização exige uma ocidentalização. (MOUFFE, 2013, p. 73-74).

---

<sup>74</sup> Daniel de Mendonça faz um apontamento muito perspicaz sobre o que Mouffe entende sobre as teorias políticas de cunho liberal: “[...] Opondo-se a tal perspectiva, a autora defende que qualquer projeto que busque uma solução racional para a questão da justiça pode ser, no limite, perigoso. Perigoso porque a solução racional pode sugerir uma sutura (fechamento) do espaço que separa a justiça do direito, justamente o espaço constitutivo da democracia moderna. Entendendo-se, aqui, que essa sutura que pode proporcionar um projeto racionalista é, de fato, impossível, uma vez que o social e suas lutas são de múltiplas possibilidades e qualquer tentativa de um arranjo racional não passa de mais uma tentativa ideológica de suturar o espaço social: de vê-lo como uma totalidade fragmentada à espera de sua recomposição [...]” (MENDONÇA, 2010, p. 488-489).

<sup>75</sup> Vale destacar o que Foucault tem a dizer sobre esse tema: “Não haveria na *parresía* uma estrutura agonística entre dois personagens que se defrontam e que entram em luta em torno, ambos, da verdade?” (FOUCAULT, 2010, p. 54). A *parresía* é entendida aqui como fala franca e arriscada. O ato de dizer a verdade é um ato que pode gerar dissenso e conflito, pois leva às últimas consequências o desafio de expressar a verdade, mesmo que ela exponha o locutor diante de um interlocutor que queira destruí-lo.

Diante disso, consideramos muito pertinente a ideia que José Maurício Domingues descreve em seu livro *“Do Ocidente à Modernidade”*, sobre os dilemas dos séculos XIX e XX diante da “ocidentalização” da América Latina:

Civilização é uma palavra grande e dura, da qual o Ocidente em geral gostava demais, sobretudo de modo a afirmar sua hegemonia ideológica. Falando em nome *da cultura, da razão, do autocontrole e da dominação da natureza, da base do mercado, da democracia liberal e da sociabilidade burguesa*; ela se opunha ao que Conrad (1902)<sup>76</sup> retratou como o “coração das trevas”, “o ermo selvagem abandonado por Deus”, onde não se poderia contar com “fatos claros”; isto é, opunha-se ao atraso, à irracionalidade, a homens cuja humanidade era duvidosa, ao poder apavorante de uma natureza com sua exuberância incontrolada e incontrolável. A civilização era ameaçada pelo selvagem dentro do civilizado [...] Da barbárie à civilização [...] e das culturas primitivas às avançadas, este era o caminho unilinear divisado – e recomendado – pelo Ocidente àqueles que pensavam, conquanto perifericamente, que a ele pertenciam. Esse era o trabalho da astúcia da razão – por exemplo, na filosofia da história do começo do século XIX de Hegel (1955)<sup>77</sup>. Diferentes doutrinas compartilharam esse tipo de abordagem, como vemos, por exemplo, no trabalho de Engels (1884)<sup>78</sup> sobre o surgimento da família, da propriedade privada e do Estado, no qual a propriedade privada e a exploração, a subordinação das mulheres e da monogamia eram os principais aspectos da vida civilizada [...]. (DOMINGUES, 2003, p. 237-238, grifo nosso).

Esse processo de ocidentalização demarcou um ofuscamento, ou até mesmo uma desapareção das individualidades culturais de muitos países. Aliás, podemos afirmar que a globalização é resultado de uma ocidentalização acentuadamente delimitada como hiperpoder, como já fora citado por Mouffe. Além disso, é preciso, ainda, pensar que essa visão ocidentalizada do mundo é, na verdade, uma visão fortemente eurocêntrica, como já dissemos. As restrições desse modo de análise da realidade política levam a uma compreensão de que só há uma única forma de aceitação do mundo, um único modelo político e que, no fim das contas, isso implica em uma democratização mundial unilateralizada. Contudo, crê-se que esse modo de pensamento político esteja dando os seus últimos suspiros:

---

<sup>76</sup> Citação do autor ao livro de Joseph Conrad *Heart of Darkness*. (Harmondsworth: Penguin, 1994). O texto é um romance no qual o personagem principal, Marlow, de origem europeia, se defronta com as diferenças culturais entre Europa e África.

<sup>77</sup> Referência do autor ao texto de Hegel *Die Vernunft in der Geschichte*. (Hamburgo, Meiner, 1955). Nesta obra, Hegel trata da razão histórica que determina e governa a vida dos cidadãos por meio do Estado.

<sup>78</sup> Referência do autor ao texto *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, presente em (Marx & Engels, Werke, vol. 21. Berlim: Dietz, 1969). Certamente, uma das obras mais conhecidas dos dois pensadores alemães. O texto trata de explicar como o conceito de família, propriedade privada e Estado foram se transformando no decorrer da História e como assumiram um novo sentido a partir do capitalismo.

[...] A “guerra contra o terrorismo” conduzida pelos Estados Unidos após o 11 de Setembro sinaliza o declínio da hegemonia do Estado ocidental e a *ascensão de uma ordem multipolar de poder*. Muito embora os EUA ainda detenham uma predominância sobre o poder global, não foram capazes de pacificar um Estado relativamente fraco como o Afeganistão. Ao mesmo tempo, o Ocidente como um todo enfrenta um movimento de reequilíbrio diante do crescente poder do bloco de países orientais e dos países emergentes (como Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul). Além disso, o avanço de poderes não-estatais, como Al-Qaeda e outros grupos de poder inseridos em vários Estados, contribui com o declínio do poder ocidental. (TANSEY; JACKSON, 2015, p. 34, grifo nosso).

Diante do exposto, notamos que a ideia de multipolaridade não é um tema exclusivamente mouffeano, mas uma questão que interessa a muitos estudiosos da política. Portanto, vemos que as ações políticas e seus corolários são evidenciados por vários autores. Diante disso, muitos críticos também constataam uma forte vinculação entre liberalismo e razão na visão política ocidental, pois o poder político e o capitalismo exercem sobre as pessoas uma eficácia de modulação das identidades. Aliás, aqui poderíamos voltar a discutir as questões referentes ao problema da conexão entre razão, universalidade, liberalismo e capitalismo. Basta, contudo, que saibamos compreender que, de um modo geral, liberalismo e capitalismo são dois lados de uma mesma moeda, do mesmo modo que razão e universalidade o são. Dito isso, notamos que essas quatro ideias estão relacionadas com o modelo ocidental de sociedade. Outrossim, essas ideias conjugadas se transformaram naquilo que compreendemos como mundo ocidental. Essa conjugação veio a determinar aquilo que podemos chamar de modelo social ocidental

Não obstante, o que nos desperta a curiosidade é saber como se pode estabelecer um modo de viver a política sem o enredamento de uma razão universal, que constantemente, se manifesta como unívoca, dócil e adestradora. Nesse caso, é inevitável a recordação das pesquisas de Michel Foucault sobre a temática do agonismo. A resposta dada pelo pensador francês pode ser encontrada nos seus escritos sobre agonismo político e na ideia de *parresía* (já citada no 75º rodapé), que não pesquisaremos nesse trabalho, mas que despertam nossa curiosidade e interesse para pesquisas vindouras<sup>79</sup>. Mouffe e Foucault não compreendem o tema do mesmo

---

<sup>79</sup> Dalva Rausch resume com maestria nosso interesse no pensamento de Foucault no que se refere ao agonismo: “A recusa à submissão de uma relação de poder é definida por Michel Foucault como *agonismo*, cuja origem advém de F. Nietzsche. Para o autor, a relação de poder e a recusa de uma pessoa livre em submeter-se à ela não podem ser interpretadas isoladamente. Para ele a noção de poder e de liberdade não são dois opostos, mas integrantes uma da outra. [...] Nessa linha, o conceito de *agonismo* sugere um combate permanente entre indivíduos e grupos onde existe a constante

modo; mas do ponto de vista de uma análise ética, Foucault aprofunda-se mais no assunto ao investigar os modelos de vida grega e medieval. Mouffe, por sua vez, tenta analisar o pensamento do agonismo mais voltado para uma política contemporânea multipolarizada.

Não obstante, como vimos até agora, há muitos pontos de divergência entre o pensamento de Mouffe, de Habermas e de alguns outros pensadores políticos. Assim, gostaríamos de abordar, nesse momento, os problemas de uma democracia radical, segundo a pensadora belga. Porém, antes ainda, consideramos essencial explicar a ideia de Frank Cunningham sobre o conceito de cadeia de equivalências criado por Mouffe e Laclau:

[...] há contestações sobre quais fins específicos uma sociedade deveria perseguir e [...] dependendo das configurações dos diferentes fins em tais contestações, as identificações dos participantes são formadas e mudadas. Na interpretação de Laclau e Mouffe, uma maneira disso acontecer é pela entrada das pessoas nas arenas políticas, com interesses particulares para defender e, como alianças são formadas e "cadeias de equivalências" estabelecidas entre eles em oposição a adversários comuns, elas passam a se identificar com metas compartilhadas [...] (CUNNINGHAM, 2009, p. 219).

Ao lermos a citação de Cunningham, podemos dizer que o conceito de cadeia de equivalências se conecta com a ideia de uma comunidade de adversários que consegue ver pontos em comum em suas demandas. Seus interesses podem ser conflitantes, mas isso não significa dizer que eles são ilegítimos. Aliás, os pontos de convergência e divergência (ou de articulação e rearticulação) são "postos à mesa" constantemente e, desse modo, convém conceber que não há demandas mais importantes do que outras. O que há são modos de enfrentamento e defesa dos interesses que são natural e diametralmente vistos como aceitáveis. E, como diz Cunningham, passa a existir a partir daí um outro tipo de compartilhamento de metas.

Assim, podemos dizer que um ponto muito claro na abordagem de Cunningham é a capacidade de se entender que o pensamento mouffeano/laclauniano se mostra como uma alternativa possível para um pluralismo radical (nem de "esquerda" e nem de "direita"), pois "deixa em aberto" o caminho que uma sociedade pode perseguir, na medida em que cada grupo persegue a legitimação de suas próprias demandas. Dessa forma, o compartilhamento de ideias é um ponto fulcral na capacidade de

---

possibilidade de liberdade de ação e também onde existe a pré-condição da emergência de relações de poder. Na verdade, trata-se de *desreificar* os próprios conceitos de poder e de liberdade. [...]" (RAUSCH, 1996, p. 11)

entender a vida e a ação política como resultante de um constante devir. Por essa via, é fundamental que compreendamos o que realmente significa o conceito de cadeia de equivalência, desenvolvido por Laclau e Mouffe, diretamente na obra *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*:

[A hegemonia] decorre [...] da dialética específica entre o que chamamos de lógica da diferença e lógica da equivalência. Os atores sociais ocupam posições diferenciais nos discursos que constituem o tecido social. Neste sentido, são todos, estritamente falando, particularidades. Por outro lado, há antagonismos sociais criando fronteiras internas na sociedade. Frente a forças opressoras, por exemplo, um conjunto de particularidades estabelece relações de equivalência entre si. Torna-se necessário, porém, representar a totalidade da cadeia, para além dos meros particularismos diferenciais ligados por laços de equivalência. O que pode representar esta totalidade? Como argumentamos, somente uma particularidade cujo corpo esteja dividido, pois sem deixar de ser sua própria particularidade, ela transforma seu corpo na representação de uma universalidade que a transcende (a universalidade da cadeia de equivalências). [...] Como resultado [...]: (1) ela vive nesta tensão entre universalidade e particularidade; (2) sua função de universalidade hegemônica não é uma conquista definitiva, mas, ao contrário, é sempre reversível [...] (LACLAU; MOUFFE, 2014, p. 22-23).

Assim, vemos que quando falamos em hegemonia, não podemos incorrer em uma interpretação simplista e corriqueira do termo. Em Laclau/Mouffe, hegemonia representa não apenas uma supremacia opressora que age de modo vertical sobre os grupos sociais. Hegemonia é o resultado de uma articulação sempre contingente entre eu/nós e nós/eles, de tal maneira que, para que exista uma verticalização (provisória) de demandas, é necessário que ocorra anteriormente uma horizontalização de demandas. Além disso, Laclau, em sua obra *La razón populista* afirma que

As equivalências podem debilitar, mas não domesticar as diferenças. Em primeiro lugar, está claro que a equivalência não tenta eliminar as diferenças. [A] equivalência foi estabelecida, em primeiro lugar, porque uma série de demandas sociais particulares se frustraram. Se a particularidade dessas demandas desaparece tampouco há fundamento para a equivalência. Portanto, a diferença continua operando dentro da equivalência, tanto como seu fundamento quanto em uma relação de tensão com ela. Vejamos um exemplo: durante a Revolução Francesa, e especialmente durante o período jacobino, o povo, como sabemos, constituiu uma construção equivalencial e toda a totalidade da dinâmica política do período seria ininteligível se não a entendermos em termos de uma tensão existente entre a universalidade da cadeia equivalencial e a particularidade das demandas de cada um dos elos. [...] Todo o período revolucionário está marcado pela tensão - entre outras - entre as demandas dos trabalhadores e o discurso equivalencial da democracia popular radical. (LACLAU, 2005, p. 105).

Com base nessas duas citações, podemos ver que o exercício das equivalências se exemplifica claramente na relação entre duas instâncias bem

definidas. De um lado, os grupos de interesses comuns e concretos e, de outro, o valor da democracia como algo a ser alcançado. Essa equivalência também pode ser analisada dentro do contexto da possibilidade de uma comparação de demandas, isto é, todas as demandas podem ser colocadas em situação de igualdade na medida em que todas elas, particulares ou de interesse coletivo, se equiparam. A ação política, pensada em sua radicalidade, emana dessa pré-condição. Se, no pensamento de Habermas, o debate visa um consenso alcançado comunicativa e intersubjetivamente; o *telos* da política, em Mouffe/Laclau, é o equilíbrio dissensual/provisório resultante dos embates e dos confrontos consequentes de uma agonística que comporta, dentro de si, o principal cerne da *polis*: o espaço de todos e de ninguém, isto é, a cadeia de equivalência pressupõe uma espécie de “consenso” (acordo dado no campo das paixões e dos acontecimentos da vida em comum) anterior ao procedimentalismo racional que Habermas tanto quer defender. Assim, um dado *a priori* para Mouffe e Laclau, na política, é a equivalência.

Segundo Mouffe, o maior equívoco no pensamento de Habermas passa por essa constante insistência de reduzir as paixões ao campo do irracionalismo. Em Mouffe, é esse irracionalismo que deve ser colocado no centro das discussões políticas, ou seja, é o *político* (*the political*) que permeia a vida da política (*politics*). E, desta verdade ninguém pode escapar. Assim, o espaço da *polis* é um espaço a ser conquistado e que, por excelência, não pertence a ninguém. Afirmamos isso sob a luz do pensamento de Jacques Rancière, que afirma que

a reciprocidade cívica das posições de governante e de governado só é pensável como consequência de uma ruptura radical de toda lógica da dominação legítima. Aí se situa para mim o próprio da política, o núcleo primeiro de sua racionalidade específica. A política se apoia neste fundamento paradoxal que é a ausência de todo fundamento de dominação: [...] ninguém possui título para governar. (RANCIÈRE, 1996, p. 370).

A legitimidade para governar não está na capacidade supostamente inata pensada por Platão do filósofo-rei como detentor de um saber específico e de habilidades específicas para administrar a vida pública coletiva. Outrossim, a democracia, em nossa contemporaneidade, deve ser um sistema político que, de fato, deve incluir a todos, não mais partindo de um princípio racional homogeneizante, mas do próprio dissenso que se dá também pela via racional, mas sem se fechar nela, pois se levarmos em consideração apenas o discurso dissensual racionalizado, também veremos que o mesmo nos aportará à um encastelamento retórico ou à um círculo

vicioso que se manifestará muito mais em uma arte discursiva do que em uma práxis efetiva.

Por isso, como diz Mouffe na obra *Agonistics*, estabelecer laços de hostilidade e hospitalidade na relação com o outro como ser político é um exercício de afirmação e negação ou, para ser mais claro, é uma dialética da existência da própria política. Assim, ela salienta que:

Há um termo forjado por Derrida<sup>80</sup> que considero que é muito pertinente neste contexto. Em suas reflexões sobre a hospitalidade, Derrida [...] põe em relevo a profunda ambivalência do termo "hospitalidade", que provêm de duas palavras com a mesma raiz: *hospis* (anfitrião) e *hostis* (inimigo). Para expressar esta ambivalência e indicar os vínculos entre hostilidade e hospitalidade, Derrida criou o conceito de "hostipitalidade". Um enfoque pluralista agonista deveria conceber o pluriverso em termos de "hostipitalidade", como o espaço no qual há lugar para um confronto agonista entre uma diversidade de polos que se relacionam entre si sem que nenhum deles tenha a pretensão de ser o polo superior. Este confronto agonista é um enfrentamento no qual o objetivo não é nem o aniquilamento nem a assimilação do outro, mas acima de tudo, são as tensões entre os diferentes enfoques que contribuem para realçar o pluralismo que caracteriza um mundo multipolar (MOUFFE, 2013, p. 75-76).

Nesse momento, consideramos que se faz assaz necessário um exercício filológico, pois diante da explanação de Mouffe fica mais claro o que significa a equivalência. A autora, após citar o conceito de hostipitalidade<sup>81</sup> de Derrida (e apropriar-se dele) aponta para um caminho muito próprio do significado de equivalência, ou seja, é necessário que se conceba um mundo político no qual não exista um constante afã de destruição do outro; mas que emergencie uma equiparação de todos os polos sem hierarquizá-los e que permita uma multiplicidade

<sup>80</sup> Citação direta do texto de Derrida: "[...] This would [...] be the case for *dakhil* (interior, intimate, hôte to whom protection is due, stranger, passing traveler. The right of the *dakhil* would be a right of asylum witnessed everywhere in the Semitic world). However, although some Arab lexicographers see here a derivation of the meaning "to pause at the place of a hôte" from the prior sense of "deviate", it may still be about, and here I quote from the *Encyclopedia of Islam*, "the almost universal semantic link between 'stranger, enemy' (cf. Latin *hostis*) and 'hôte, customer', since the root *gwr* has in both languages also the sense of hostility, injustice. Gesenius suggests the link to Akkadian *geru*, but it is rather *gār*, enemy, that would be appropriate." (DERRIDA, 2002, p. 401-402): "[...] Tradução: "Este seria o caso para *dakhil* (interior, íntimo, anfitrião a quem é devida a proteção, estranho, viajante. O direito ao *dakhil* seria um direito de abrigo testemunhado em todo o mundo semita). No entanto, apesar de alguns lexicógrafos árabes verem aqui uma derivação do significado "de pausa no lugar de um anfitrião no sentido prévio de "desviar"; ele ainda pode estar, e aqui cito a *Encyclopédia of Islam* ", no elo semântico quase universal entre 'estranho, inimigo' (cf. Latim *hostis* ) e 'anfitrião, cliente'; desde a raiz semita que tem em ambas as línguas também o sentimento de hostilidade, injustiça. Gesenius sugere o *link* para acadiano *geru* (que significa ser hostil), mas que seria mais apropriado o *gār*, inimigo".

<sup>81</sup> José Luiz Ames aponta que "[...] somente a partir do momento em que reconhecermos esta dimensão de 'o político' e compreendermos que 'a política' consiste em dominar a hostilidade e domesticar o antagonismo potencial que existe nas relações humanas, poderemos colocar-nos a questão fundamental da política democrática[...]" (AMES, 2012, p. 225)

de vozes, independentemente de qualquer *status quo*. É curioso o exercício elaborado pela pensadora no que se refere ao duplo sentido da palavra hospitalidade, pois o sentido das palavras comumente postas em discurso não é assentado em uma hermenêutica de análise de seus verdadeiros significados. Afirmar que o outro é, ao mesmo tempo, hostil e hospitaleiro; que a posição de embate agonístico é, ao mesmo tempo, modelada e moduladora da ação política implica a possibilidade de afirmar que não há pontos fixos para o exercício da interação política, pois essa visão hostipitaleira precisa ser entendida também como fruto de uma correlação entre o movimento da Revolução Francesa e o momento atual das democracias contemporâneas. Desse modo, é importante destacar, acima de tudo, uma referência à Laclau/Mouffe sobre esse ponto, retirada de *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*:

[...] o princípio democrático da liberdade e da igualdade teve primeiro que se impor como nova matriz do imaginário social; ou, em nossa terminologia, constituir um ponto nodal fundamental na construção do político. Essa mutação decisiva do imaginário político das sociedades ocidentais ocorreu há duzentos anos e pode ser definida nestes termos: *a lógica da equivalência foi transformada no instrumento fundamental de produção do social*. Para designar esta mutação é que, utilizando uma expressão de Tocqueville, falaremos da “revolução democrática”. *Com isto, designaremos o fim de uma sociedade hierárquica e desigual, regida por uma lógica teológico-política na qual a ordem social se fundava na vontade divina. O corpo social era concebido como um todo no qual indivíduos apareciam fixados em posições diferenciais. Enquanto esse modo holístico de instituição do social predominou, a política não podia ser mais do que a repetição de relações hierárquicas, que reproduziam o mesmo tipo de sujeito subordinado.* O momento-chave no início da revolução democrática pode ser encontrado na Revolução Francesa, pois, como François Furet indicou, sua afirmação do poder absoluto do povo introduziu algo realmente novo ao nível do imaginário social. É aí, de acordo com Furet, que se encontra a verdadeira descontinuidade: no estabelecimento de uma nova legitimidade, na invenção da cultura democrática [...] (LACLAU; MOUFFE, 2014, p. 284-285, grifo nosso)

Notamos nessa referência que o pensamento filosófico dos autores nos remete a possibilidade de se pensar a ideia da descontinuidade ou da ruptura nas democracias. Pensar o diferente e pensar a diferença como parâmetros hermenêuticos de um mundo que se deslinda como finitude de um antigo regime e como princípio de uma nova perspectiva de visão de mundo são referências fortes para a nossa realidade atual. A hierarquia e o engessamento da fixidez das posições são agora alterados: do consenso do regime brota o dissenso da democracia, que

pertence à multidão (conceito que vamos explorar mais à frente ao discutirmos a obra *Gramática da Multidão*, de Paolo Virno).

Por isso, nesse ponto, podemos estabelecer um elo com o que Rancière aponta sobre o consenso como fonte de toda unilateralidade e de toda estagnação política. Segundo o pensador francês, o consenso é um dos maiores problemas da vida política hodierna, pois gera o enclausuramento da *polis* e a extinção dos espaços públicos de debate democrático:

Em suma, o consenso suprime todo cômputo dos não-contados, toda parte dos sem-parte. Ao mesmo tempo, pretende transformar todo litígio político num *simplex problema* colocado à comunidade e aos que a conduzem. [...] Aqui, infelizmente, o consenso se depara com um daqueles paradoxos [...]: os atores sociais chamados a assumir suas responsabilidades para o tratamento concertado dos problemas são sobretudo convidados a verificar que a solução “mais razoável” é na verdade a única solução possível, a única autorizada pelos dados da situação tais como os conhecem os Estados e seus especialistas. O consenso, então, não é nada mais que a supressão da política. (RANCIÈRE, 1996, p. 379, grifo nosso).

Sendo assim, vemos que o intento de Mouffe e Rancière se põe diante de uma encruzilhada: como manter uma visão multicultural/multipolar em uma sociedade que se apresenta apartada ou totalmente alheia aos acontecimentos políticos? Ou ainda: como despertar o debate político pelo dissenso já que o consenso parece ser a única resposta aceita pela maioria das pessoas? Há muitos pensadores que apontam respostas diferenciadas e contraditórias entre si sobre isso. Mas, para mantermos nosso foco em nossa linha de pesquisa e raciocínio, permaneceremos fiéis ao pensamento de Mouffe.

Por isso, voltamos aqui a um dos pontos iniciais: falar sobre a democracia significa falar sobre a coexistência, mas não necessariamente sobre as consequências previsíveis dessa coexistência. Em outras palavras, há regras claras para se viver em sociedade, mas prever o que efetivamente essas regras, normas e princípios querem estabelecer não é algo dado de antemão. Elas são resultado das vivências coexistenciais. As sanções daí decorrentes, que orientam o agir, não estabelecem o que é preciso dizer ou fazer, enfaticamente, no campo da política, pois elas só podem ser compreendidas *a posteriori*. Assim, para que as regras tenham valor ou efetividade, são necessários o envolvimento e a adesão de todos aqueles que fazem parte do debate político. Fazer parte significa poder falar e argumentar. Mas sobre isso, Rancière, tem algo para nos salientar:

[...] quando se está diante de um animal que discursa, sabe-se que é um animal humano, portanto político. Mas, na prática, uma outra coisa é muito menos clara: como se reconhece exatamente como um discurso aquele ruído que o animal diante de nós faz com sua boca? Ele próprio supõe uma subversão da ordem normal das coisas. Aquele que recusamos contar como pertencente à comunidade política, recusamos primeiramente ouvi-lo como ser falante. Ouvimos apenas ruído no que ele diz. (RANCIÈRE, 1996, p. 373).

Esta citação de Rancière pode ser considerada como um “grande banho de água fria” em todo projeto de Habermas e de sua teoria do agir comunicativo. Aceitar a inclusão do outro por meio da argumentação é algo fundamental para que a democracia seja possível. Mas o problema fica muito mais sério se não somos capazes de “reconhecer” o outro em sua capacidade discursiva, se aquilo que ele “fala” é ruído. Se o reconhecimento do outro não for possível, caímos mais uma vez nas armadilhas da reificação.

Assim, a citação de Rancière é contundente. Se não ouvirmos aquilo que o outro fala como discurso, mas apenas como murmúrio ou como ruído, que democracia ou que sistema político é esse? Falar sobre si ou sobre os problemas da *polis* não é uma lamentação que precisa ser atendida somente por um psiquiatra; é um problema que atinge as pessoas em suas subjetividades e, depois, em todo o seu entorno. A possível solução dos problemas sociais não pode ser encontrada em medicamentos farmacológicos como *Lexotan* ou *Rivotril*. A solução dos problemas sociais não se dá no refúgio de produtos farmacêuticos que agem como *placebo* ou como paliativos, mas no embate da ação agonista, segundo nos afirma Mouffe.

Em nosso entendimento, podemos dizer, nesse momento, que na arena política - mesmo como uma inferência - que o equivalente tange o polivalente. Mas o que isso quer dizer? Significa, em outras palavras, afirmar que a multiplicidade (*poli*) se faz na constante possibilidade de apresentar *múltiplas posições*<sup>82</sup> (que se configuram comumente como duas, o *nós* e o *eles*) como legítimas e defensáveis. Admitir que ambas estão em uma situação de defesa, fundamentalmente pelo viés do dissenso representa afirmar que estão em uma condição de equivalência.

---

<sup>82</sup> Donde deriva, em nossa opinião, a ideia de ambos (*ambi*) e valor (*valência*). Tenta-se aqui afirmar que a palavra possui uma conotação diversa da comumente aceita. A palavra ambivalência está aqui mais aproximada de seu sentido na química: um átomo tem maior valência se ele tiver maior capacidade de combinação com outros átomos. Traduzindo para o mundo político, podemos dizer que a ambivalência significa aquilo que pode ser, ao mesmo tempo, duplicado de sentido: aquilo que penso e aquilo que o outro pensa está dotado de sentido e 'ambos' tem valor, o que traduz, por esse prisma, uma ideia de “capacidade de combinação e articulação”.

Em nosso entender, o valor (*valência*) desta dualidade é um critério essencial para a equivalência. E, na medida em que colocamos essa dualidade como um princípio motriz da equivalência, podemos dizer que também existe polivalência (múltiplas possibilidades de defesa de demandas). O começo de toda disputa agonística se dá por um *modus operandi* que considera, sobretudo, a ambivalência, ou seja, o *nós* e o *eles* como pontos de vista aceitáveis. Aceitar essa possibilidade resulta em uma capacidade "hostipitaleira" que confronta os pontos dissensuais entre os observadores. Esses observadores consideram que há um ponto em comum: "o objeto" do debate. Dessa compreensão ambivalente, podemos deduzir uma equivalência resultante do embate. Assim, a ambivalência engendra uma capacidade, uma condição para o surgimento de uma cadeia de equivalências. Desta forma, é fundamental lembrar que esse exercício equivalencial estipula, necessariamente, uma ética da ação política. E aqui repousa o "mínimo consensual" apontado por Mouffe em *El retorno de lo político*:

É precisamente na tensão entre o consenso – sobre os princípios – e o dissenso – sobre a interpretação – que se inscreve a dinâmica agonista da democracia pluralista. E daí nasce a exigência de uma dupla reflexão, de uma parte sobre a maneira em que se pode assegurar a adesão dos valores ético-políticos que definem esta forma política de sociedade e, por outro lado, sobre as diferentes interpretações que se podem dar a esses valores, isto é, sobre as diversas modalidades de cidadania e as formas possíveis de hegemonia. (MOUFFE, 1999, p. 21)

Assim, é justamente aí que encontramos um dos principais desafios da democracia: manter "retesada" essa linha sempre tênue entre a ética dos princípios e a liberdade de interpretações sobre a democracia. É fundamental essa atenção, pois há grupos políticos que estão constantemente "interessados" em assumir o poder pela supremacia ou pela hegemonia, por isso, é muito importante pensar nos modos de ação política que possam amplificar o direito ao compartilhamento do poder hegemônico<sup>83</sup>, pois como afirma Mouffe, o modelo neoliberal de ação política (como centro hegemônico) está "com os seus dias contados". Ela afirma isso na obra *Agonistics*:

---

<sup>83</sup> De um modo geral, toda forma de poder é assimétrica: "[...] o sucesso político de um indivíduo pode ser dar à custa de outros que se opõem a ele. Tal característica encontra eco em teorias marxistas, como a de Poulantzas, as quais definem o poder como a habilidade de uma classe social realizar seus objetivos, sendo que os interesses de uma se opõem e são conquistados à custa de outra. (TANSEY; JACKSON, 2015, p.32-33).

Os tempos nos quais a hegemonia neoliberal era felizmente indiscutível chegaram ao fim. Com a multiplicação dos movimentos de protesto, estamos assistindo a um renovado interesse em um tipo de política radical que poderá dar lugar a uma alternativa para a atual globalização neoliberal. (MOUFFE, 2013, p. 105).

Outrossim, é importante dizermos que, mediante a possibilidade de equivalenciar as relações entre o *nós* e o *eles*, deduzido da possibilidade da ambivalência apresentada anteriormente, é preciso estabelecer um ponto nodal entre estas partes que, antes de serem congregadas, estavam afastadas. Essa congregação ou assimilação de pontos de convergência se dá na medida em que a hegemonia aglutina os elementos congregadores por meio de uma prática articulatória, que é “suturada” temporariamente por um ponto nodal<sup>84</sup>. Isso fica claro no artigo de Daniel de Mendonça *Teorizando o agonismo: crítica a um modelo incompleto*, ao discutir a tensão entre prática articulatória e formação de sentido:

[...] seu entendimento depende da compreensão da noção de prática articulatória. Nesse sentido, articulação é uma prática estabelecida entre elementos que, a partir de um ponto nodal, articulam-se entre si, tornando-se momentos estritamente em relação à articulação estabelecida [...]. Isso quer dizer que, no limite, esses elementos não deixam de continuar sendo elementos e que, contingencialmente, tornam-se momentos em uma determinada prática articulatória. Organizam-se, portanto, tendo um ponto nodal como princípio articulador, cujo discurso é o seu resultado. Assim, insiste-se no fato de que o discurso não é uma simples soma de palavras, mas uma consequência de articulações concretas que unem palavras e ações, no sentido de produzir sentidos que vão disputar espaço no social. (MENDONÇA, 2010, p. 482).

Diante do exposto e com base nas várias possibilidades de entendimento que a teoria agonística desenvolve e desperta, a própria autora se pergunta sobre as alternativas políticas que podem surgir diante das variáveis de uma democracia radical. Sendo assim, em seu livro *Agonistics*, ela faz uma análise de vários pensadores políticos contemporâneos, os quais apresentaremos agora.

### **2.3 Mouffe e outros pensadores políticos “antagonistas”: análises e apontamentos**

---

<sup>84</sup> As equivalências se interligam por meio de pontos nodais que são, por isso mesmo suturadas com base em um elemento hegemônico de aglutinação, mas é importante destacar que a sutura é “um remendo temporário” e, como tal, a sua “cicatriz” fica exposta de modo que o “rasgo suturado” pode voltar a se romper. Por isso, o caráter “permanente” de contingência, que pressupõe que há uma certa resolução “das paixões”, mas que é, ao mesmo tempo, temporária e frágil.

Dos principais pensadores políticos que Mouffe utiliza para debater os assuntos contemporâneos em seu livro *Agonistics – Thinking the World Politically*, o primeiro deles é o filósofo italiano Paolo Virno, que aponta que só é possível uma nova formatação da vida pública (que ultrapasse o modelo neoliberal) na medida em que ocorrer uma *deserção*<sup>85</sup> das instituições políticas contemporâneas. Sobre tal perspectiva, Mouffe fala sobre os termos contra hegemônicos de Virno (êxodo e desobediência civil):

O "êxodo" é um modelo cabal de ação política capaz de afrontar os desafios da política moderna. Consiste em uma deserção massiva do Estado [...]. Isto exige o desenvolvimento de uma esfera pública não estatal e um tipo radicalmente novo de democracia demarcada em termos de uma construção e experimentação de formas não representativas e extraparlamentares de democracia, organizadas em torno a ligas, conselhos. [...] Se trata de um "atuar em consulta" e, ainda que tendam a desmantelar o poder supremo, [estas formas] não estão dispostas a converter-se em Estado. É por isso que a desobediência civil deve ser emancipada da tradição liberal em que geralmente se quer situar. No caso da multidão<sup>86</sup>, a "desobediência civil" não significa ignorar uma lei específica porque não se ajusta aos princípios da constituição. Isto ainda seria uma forma de expressar lealdade ao Estado. O que deveria se propor é uma desobediência radical que coloque em questão a própria condição de mando do Estado (MOUFFE, 2013, p. 111).

No livro *Gramática da Multidão*, de Paolo Virno, podemos ver com maior detalhamento aquilo que o filósofo denomina como deserção ou abandono da vida social, bem como outros conceitos que são considerados essenciais para o entendimento de seu pensamento. Outrossim, consideramos que, nesse momento específico, o nosso intento é o de fazer uma digressão mais detalhada a fim de destacar os pontos de contato e de dissenso entre Virno e Mouffe. Segundo Virno, é preciso, acima de tudo, compreender algumas ideias que são vistas como comuns ou já aceitas aprioristicamente no pensamento político-filosófico da atualidade, haja vista que há muitos conceitos que delineiam o espectro do debate político que são considerados, muitas vezes, como "já dados" ou pré-estabelecidos. O que, para ele, é um equívoco. Segundo Virno, esse "já dado" não é claro e nem mesmo evidente.

<sup>85</sup> Mouffe explica que "assim como na era disciplinar, a sabotagem constituía a forma fundamental de resistência, [sustenta-se] que na era do controle imperial, esse papel é desempenhado pela deserção. De fato, [considera-se] que é por meio da deserção – mediante a evacuação dos lugares de poder – que se pode ganhar as batalhas contra o império. A deserção e o êxodo constituem [...] uma forma poderosa de luta de classes contra a pós-modernidade imperial (MOUFFE, 2013, p. 112).

<sup>86</sup> Segundo Mouffe: "Dado que, com a passagem à pós-modernidade [...], a força de trabalho se tornou cada vez mais coletiva e social, se necessitou um novo termo para fazer referência [ao] trabalhador coletivo; este termo é "*multidão*". (MOUFFE, 2013, p. 108)

Para corroborar tal ideia, Virno mostra o constante dilema entre o conceito de “multidão” e “povo”, apresentando as ideias de Espinosa e Hobbes:

Ambas as polaridades, povo e multidão reconhecem como pais putativos a Hobbes e Espinosa. Para Espinosa, a *multidão* representa uma *pluralidade que persiste como tal* na cena pública, na ação coletiva, na atenção dos assuntos comuns [...]. A multidão é a forma de existência política e social dos muitos enquanto muitos: forma permanente, não episódica nem intersticial. Para Espinosa, a *multitudo* (multidão) é a arquivada das liberdades civis (Espinosa, 1677). Hobbes detesta – uso intencionalmente um vocábulo passional, pouco científico – a multidão e investe contra ela. Na existência social e política dos muitos enquanto muitos, na pluralidade que não converge em uma unidade sintética, ele percebe o maior perigo para o “supremo império”, isto é, para aquele *monopólio das decisões políticas* que é o Estado. [...] Para Hobbes, o antagonismo político decisivo é aquele entre a multidão e o povo. A esfera pública moderna pôde ter como centro de gravidade a um ou outro. A guerra civil, sempre uma ameaça, teve sua forma lógica nessa alternativa. O conceito de povo, segundo Hobbes, está estritamente associado à existência do Estado; não é um reflexo, uma reverberação: se for Estado, é povo. Se faltar o Estado, não pode haver povo. [...] A multidão é, para Hobbes, inerente ao “estado de natureza”, portanto, aquilo que precede à instituição do “corpo político”. Mas esse distante antecedente pode reaparecer, como uma “restauração” que pretende fazer-se valer, nas crises que sabem sacudir a soberania estatal. Antes do Estado, eram os muitos, depois da instauração do Estado, foi o povo – *Uno*, dotado de uma única vontade. A multidão, segundo Hobbes, afasta-se da unidade política, opõe-se a obediência, não aceita pactos duradouros, não alcança jamais o status de pessoa jurídica, pois nunca transfere os seus direitos naturais ao soberano. (VIRNO, 2013, p. 09-11, grifo no original).

Como vimos, Virno nos mostra o quanto é determinante no pensamento de Hobbes o papel de definição da impossibilidade de a multidão estar acima do povo. Para Hobbes, a multidão é uma massa sem definição, sem personalidade, “semelhante ao estado de natureza”. Contudo, o ponto fraco desse pensamento em Hobbes, para Virno, está na ideia de que o povo seria um grupo definido pela unidade ou por uma vontade única. Para Virno, esse é o maior problema que podemos encontrar no pensamento hobbesiano, pois crer que o povo se manifesta em uníssono é um grande erro. Para o autor italiano, afirmarmos que o povo é uma coisa só é um erro, pois o povo se define enquanto *Uno* por meio de um processo de ressignificação dessa unidade que, no fundo, sempre é múltipla.

Desse modo, Virno resgata a importância espinosiana da multidão pelo seu caráter efetivamente polifônico de “muitos enquanto muitos”. Porém, é importante ressaltar o quanto o pensamento liberal, bem como, o socialdemocrata também, tentam dissuadir a importância da multidão, dando a ela o caráter de privado na relação com o público. Sobre isso, Virno afirma que:

No pensamento liberal, a inquietude despertada pelos “muitos” foi aquietada mediante o recurso à dupla público-privado. [...] Privado não significa somente algo pessoal, atinente à interioridade de tal ou qual; privado significa, antes de tudo, *privo*<sup>87</sup>: privado de voz, privado de presença pública. No pensamento liberal, a multidão sobrevive como dimensão privada. Os muitos estão despojados e afastados da esfera dos assuntos comuns. Onde achar, no pensamento social-democrata, algum eco da arcaica multidão? Talvez no par coletivo-individual. Ou, melhor ainda, no segundo termo, o da dimensão individual. O povo é o coletivo, a multidão é a sombra da impotência, da desordem inquieta, do indivíduo singular. O indivíduo é o resto sem importância, de divisões e multiplicações que se efetuam longe dele. (VIRNO, 2013, p. 12).

Diante disso, é necessário pensarmos o porquê de Virno estudar esses dualismos e, acima de tudo, compreender o porquê Virno destaca com tanta ênfase a redução da multidão (dada pelo pensamento liberal e social-democrata) a uma categoria inferior diante do conceito de público ou de povo. Uma das possíveis respostas que o autor italiano dá perpassa a noção de que o público e o privado ou a multidão e o povo já se encontram, em nossa contemporaneidade, em uma situação de amalgama sincrética. Os limites que demarcam aquilo que é de um ou de outro não se mostram claros. Porém, vale ressaltar que os dois modos de entendimento da vida política (multidão ou povo/público ou privado) precisam ser revisados e reinterpretados em nossa contemporaneidade:

A multidão contemporânea não está composta nem de “cidadãos” nem de “produtores”; ocupa uma região intermediária entre “individual” e “coletivo”; e por isso já não é válida, de modo algum, a distinção entre “público” e “privado”. É por causa da dissolução destas duplas, dadas como óbvias durante tanto tempo, que já não é possível falar mais de um *povo* convergente na unidade estatal. Por não proclamar estribilhos de tipo pós-moderno (“a multiplicidade é boa, a unidade é desgraça a evitar”), é preciso reconhecer que a multidão não se contrapõe ao Uno, mas que o redetermina. Também os muitos necessitam de uma forma de unidade, um Uno: mas, ali está o ponto, essa unidade já não é o Estado, senão que a linguagem, o intelecto, as faculdades comuns do gênero humano. O Uno não é mais uma *promessa*, mas uma *premissa*. A unidade não é algo mais (o Estado, o soberano) para onde convergir, como era no caso do povo, mas algo que se deixa as costas, como um fundo ou um pressuposto. Os muitos devem ser pensados como individuações do universal, do genérico, do indiviso. E assim, simetricamente, pode se conceber um Uno que, longe de ser um porquê concludente, seja a base que autoriza a diferenciação, que consente a existência político-social dos *muitos* enquanto *muitos*. (VIRNO, 2013, p. 13, grifo no original).

Podemos inferir que, quando Virno fala sobre o problema da identidade dos muitos enquanto muitos (ou seja, a ideia propriamente de multidão), ele se aproxima da ideia de uma democracia pluriversal de Mouffe, isto é, falar sobre “os muitos que

---

<sup>87</sup> Algo que corrobora com aquilo que já fora afirmado por Rancière.

*devem ser pensados como individuações do universal*” é algo muito próximo de uma democracia vibrante e plural. Ao mesmo tempo, considerar o conceito de multidão e diferenciação se aproxima claramente da noção de semelhança e diferença. Aquilo que temos como suporte para a semelhança está próximo do Uno como premissa. Mouffe, contudo, não valida a noção de que “a unidade não é algo mais (o Estado, o soberano) para onde convergir, como era no caso do povo, mas algo que se deixa às costas, como um fundo ou um pressuposto”. Essa ideia, para Mouffe, está afastada do verdadeiro engajamento ou participação popular nos espaços políticos-democráticos do Estado. Em outras palavras, a autora belga compreende que a desobediência civil não deve coadunar com o êxodo da vida pública ou com o esvaziamento das instituições democráticas. Nessa condição, o distanciamento popular das causas ou problemas sociais empobrece a esfera pública e engessa as possibilidades intercambiáveis de posicionamento hegemônico. Porém, de qualquer forma, o que Virno, compreende por esses conceitos? Vejamos primeiramente a ideia de desobediência civil:

A “desobediência civil” representa, talvez, a forma básica de ação política da multidão. (...) Não se trata de desatender uma lei específica, porque é incoerente e contraditória com outras normas fundamentais, a constituição, por exemplo: em dito caso, a resistência estaria testemunhando só uma profunda lealdade ao comando estatal. De forma inversa, a desobediência radical que nos interessa questiona a faculdade mesma de comando do Estado. (...) Segundo Hobbes, com a instituição do “corpo político”, obrigamo-nos a obedecer antes de saber que coisa nos será ordenada: “a obrigação de obediência, por cuja força são válidas as leis civis, precede a toda lei civil” [...] Delineia-se assim um autêntico paradoxo: a obrigação de obediência é, ao mesmo tempo, causa e efeito da existência do Estado, é sustentáculo daquilo que também constitui seu fundamento, precede e segue ao mesmo tempo à formação do “império supremo”. Pois bem, a multidão toma como objetivo próprio a obediência preliminar e sem conteúdo, sobre cuja base somente pode desenvolver-se depois a melancólica dialética entre aquiescência e “transgressão”. Transgredindo uma prescrição particular sobre o dismantelamento da saúde pública ou sobre o bloqueio da imigração, a multidão levanta-se ante o pressuposto oculto de toda prescrição imperativa e rechaça a sua vigência. Também a desobediência radical “precede às leis civis”, já que não se limita a violá-las, mas que coloca em causa o fundamento mesmo de sua própria validade. (VIRNO, 2013, p. 52, grifo no original).

Partindo desse trecho de *Gramática da Multidão*, vemos que o pensador italiano expõe um problema assaz instigante: se devemos respeitar as leis civis de modo unilateral (por meio de uma pré-obediência a tudo o que nos é imposto); isso não quer dizer que não possamos nos rebelar ou transgredir as normas estabelecidas

verticalmente<sup>88</sup>. Essa rebelião não se dá de modo violento, mas se dá à medida em que questionamos ou desobedecemos a validade dessas imposições. É essa linha tênue entre aquilo que é consentido e aquilo que é transgredido que pode nos levar a repensar a vida política no Estado, mas vale dizer: esse exercício, como afirma Virno, não é apenas de resistência, mas de questionamento sobre a própria legitimidade do Estado diante da multidão. Outrossim, Virno ainda coloca em xeque o papel da participação da multidão dentro dos espaços coletivos do Estado, por meio da relação entre defecção/êxodo/deserção:

[O êxodo é terreno] de cultivo da desobediência pois são conflitos sociais que se manifestam não só como *protesto*, mas sobretudo, como *defecção* (para falar como Albert O. Hirschmann [Hirschmann, 1970], não como *voice* [voz], mas como *exit* [saída; em inglês no original]). Nada é menos passivo que uma fuga, que um êxodo. A defecção modifica as condições nas quais teve lugar a contenda, antes pressupostas como horizonte inamovível; muda o contexto no qual está inserido um problema, em lugar de afrontar a este último elegendo uma ou outra das alternativas previstas. Em suma, o *exit* (saída), consiste em uma invenção desrespeitosa que altera as regras do jogo e enlouquece a bússola do adversário. Basta pensar [...] na fuga massiva do regime de fábrica, colocada em exercício pelos trabalhadores americanos em meados dos Oitocentos: entrando na “fronteira” para colonizar terras a baixo custo, tiveram oportunidade de tornar reversível sua própria condição de partida. Algo similar produziu-se na Itália em fins dos anos 70, quando a força de trabalho juvenil, contradizendo todas as expectativas, preferiu a precariedade e o *part-time* [em inglês no original] ao posto fixo na grande empresa. Ainda que por um breve período, a mobilidade ocupacional funcionou como recurso político, provocando o eclipse da disciplina industrial e consistindo em um certo grau de autodeterminação. O êxodo, isto é, a defesa, está na antípoda do desesperado “não ter para perder mais que as próprias correntes”: sustenta-se, ao contrário, sobre uma riqueza latente, sobre exuberantes possibilidades, em suma, sobre o princípio do *tertium datur*. Mas qual é, para a multidão contemporânea, a abundância virtual que impele para a opção-fuga a despeito da opção-resistência? Não está em jogo, obviamente, uma “fronteira” espacial, mas a soma de saberes, comunicações [...]. A defecção outorga uma expressão autônoma, afirmativa em alto nível, a esta soma, impedindo deste modo sua “transferência” ao poder da administração estatal, ou a sua configuração como recurso produtivo da empresa capitalista. (VIRNO, 2013, p. 52-53).

Com esse conceito, Virno expõe a total possibilidade de não-inserção e participação dos grupos sociais na vida política. É uma postura de abandono diante do “adversário/inimigo”. Não se estabelece um confronto, mas uma “retirada do campo de batalha”. Não há mais a ideia de um debate que leve em consideração uma forma de resistência ou de defesa propriamente dita diante dos outros. Há apenas uma fuga

---

<sup>88</sup> Aqui seria possível fazer uma inferência com o pensamento de Isaiah Berlin e sua obra *Two Concepts of Liberty* (disponível em [http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published\\_works/tcl/tcl-a.pdf](http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/tcl/tcl-a.pdf)) e o dualismo da liberdade negativa e da liberdade positiva.

que, no pensamento virniano, seria nada mais do que um modo de se opor à administração do Estado. Para o autor italiano, desocupar os espaços seria o modo “extraordinário” de ação política pois não há mais confrontos, mas um modo próprio de assumir a subjetividade (como forma de vida)<sup>89</sup> diante de uma “megamáquina” de administração pública. Como já fora dito anteriormente por Virno, a multidão assume o papel da privação (no sentido de “estar privado de algo”) em contraposição ao público. Esse *estar privado de algo* assume o rosto do “estar deserdado”: não se quer uma inclusão, mas ao contrário, um afastamento.

Por esse viés, podemos dizer que essas formas alternativas apontam para um fim um pouco diverso do qual estamos acostumados a ver: é muito frequente, em muitos debates ideológicos, a afirmação de que a “esquerda” deve assumir o poder para restituir as “desgraças” impostas pela “direita”. De outro modo, é mais comum ainda encontrarmos teóricos que defendem a manutenção do *status quo* estabelecido pela “direita”. Contudo, aqui não tratamos mais de uma distinção entre “nós/eles” ou entre “esquerda/direita”. Trata-se, outrossim, na visão de Virno, de demonstrar que no âmbito político, o afã pela conquista do poder não existe mais e perdeu todo o sentido. É preciso pensar na constituição de outras formas (diferenciadas) de vida política. Dito de outro modo, para Virno, não devemos buscar a conquista do poder, mas modos diversos de se viver uma vida política engajada e envolvida com os problemas do mundo. Aliás, Virno também tenta romper com a ideia de uma postura universal. Além disso, ele também crê em uma postura de constante mudança ou na tomada de

---

<sup>89</sup> A subjetividade da multidão deve ser entendida, segundo Virno, sob o lume do pensamento de Simondon (filósofo francês) do seguinte modo: “[...] o coletivo, a experiência coletiva, a vida de grupo, não é, como se pode acreditar, o âmbito no qual se modera e diminuem os traços sobressalentes do indivíduo singular, mas ao contrário, é o terreno de uma nova individuação, ainda mais radical. Na participação em um coletivo, o sujeito, longe de renunciar aos seus traços mais peculiares, tem a ocasião de individuar, ao menos em parte, a cota de realidade pré-individual que leva sempre consigo. Segundo Simondon, no coletivo busca-se afinar a própria singularidade, ajustá-la segundo este diapasão. Só no coletivo, não no indivíduo isolado, a percepção, a língua, as forças produtivas podem se configurar como uma experiência individuada. Esta tese permite compreender melhor a oposição entre “povo” e “multidão”. Para a multidão, o coletivo não é centrípeto, fusionante. Não é o lugar no qual se forma a “vontade geral” e se prefigura a unidade estatal. Já que a experiência coletiva da multidão não entorpece, mas radicaliza o processo de individuação, exclui-se por princípio que, de dita experiência se possa extrapolar um traço hegemônico; exclui-se que se possa “delegar” ou “transferir” algo ao soberano. *O coletivo da multidão*, enquanto individuação ulterior ou de segundo grau, funda a possibilidade de uma *democracia não-representativa*. Reciprocamente, pode se definir à “democracia não-representativa” como uma individuação do pré-individual histórico-social: ciência, saberes [...] Os “muitos” persistem como “muitos”, sem aspirar à unidade estatal, porque: 1) quanto à singularidade individuada carregam já sobre suas costas a unidade/universalidade inerente às diversas espécies de pré-individuais; 2) em suas ações coletivas, acentuam e perseguem o processo de individuação” (VIRNO, 2013, p. 59-60).

diferentes posturas diante da esfera pública, pois os preceitos políticos atuais estão demarcados pela indefinição ou pela constante mutabilidade<sup>90</sup>.

Por seu turno, Mouffe corrobora boa parte das ideias de Virno, contudo, também aponta o *calcanhar de Aquiles* desse modo de pensar: não podemos deserdar os espaços de discussão e de empoderamento político. O abandono do Estado significaria a aceitação de que não “devemos mais lutar pelo agonismo político”. Por isso, ao analisar o pensamento de Virno, como uma forma mais radical de abandono da política, Mouffe aponta para a possibilidade da alternância do poder em contrapartida à rigidez da ideia da posse/abandono de um poder político. Assim, ela discorre em *Agonistics*:

Em contraste com essa estratégia de “deserção”, quero oferecer uma concepção diferente da política radical concebida em termos de “envolvimento crítico com” as instituições, com o objetivo de dar lugar a uma hegemonia diferente. [O verdadeiro adversário] não pode ser definido em termos amplos e gerais como “império” ou “capitalismo”, senão em termos de pontos nodais de poder que devem ser atacados e transformados com o fim de criar as condições de uma nova hegemonia. Se trata de “uma guerra de posições” (Gramsci) que deve ser lançada em uma multiplicidade de lugares, e isso exige o estabelecimento de uma sinergia entre uma pluralidade de atores: movimentos sociais, partidos, sindicatos. O que está em jogo não é a “extinção” do Estado ou das diversas instituições através das quais se organiza o pluralismo. Devemos, aliás, provocar uma combinação de lutas parlamentares e extraparlamentares, com o fim de convertê-las em um veículo para a expressão da diversidade de demandas democráticas. Desse modo, se estenderia o princípio da igualdade a maior quantidade possível de relações sociais. Este é o modo no qual o enfoque hegemônico concebe a política radical, e tal projeto requer um envolvimento crítico agonista com as instituições [e não o seu abandono] (MOUFFE, 2013, p. 113;117-118).

Nesse sentido, parece muito interessante confrontarmos os desafios da política contemporânea, apresentados por Mouffe com as falsas promessas de uma democracia pseudoliberal. Por isso, Allan Touraine explica que é ingênua a ideia de que a democracia, após o fim das ditaduras ou sistemas totalitários, teria se transformado no *sistema salvador* dos direitos da cidadania e das liberdades

---

<sup>90</sup> Esta ideia específica coaduna com as ideias Mouffe e é explicitado por Mendonça: “[...] O social, portanto, é um social significativo, hermenêutico. Não aparece como algo a ser simplesmente desvendado, desvelado, mas compreendido a partir de sua miríade de formas, das várias possibilidades de se alcançar múltiplas verdades, note-se, sempre contingentes e precárias. Assim, o real, como possibilidade a ser perscrutado, conhecido verdadeiramente como uma positividade transparente, é uma impossibilidade, tendo em vista que é significado de diversas maneiras, a partir das lentes sobredeterminadas dos sujeitos. Esta concepção de tomar o real de múltiplas formas está na base da crítica que os autores constroem ao marxismo, tendo em vista este último constituir-se não em uma teoria da sobredeterminação do social, mas uma empreitada teórica que, no limite, embasa as relações sociais a partir de uma determinação evolucionista e econômica em última instância, simplificando-as” (MENDONÇA, 2010, p. 481).

individuais. Desse modo, Touraine ilustra que ainda perduram muitas contradições democráticas, seja no plano nacional, seja no plano transnacional.

(...) Os excessos de intervencionismo estatal e os crimes dos regimes totalitários levaram a *uma rejeição da política, a um individualismo que destrói os atores coletivos e deixa o campo livre à lógica dos sistemas de produção e gestão que procuram acumular em suas mãos recursos de toda espécie e impor seus interesses a todos os que, produtores ou consumidores, participam do sistema de produção e troca*. [Outrossim] inversamente, determinadas sociedades [...] mostram-se incapazes de reduzir suas desigualdades sociais e veem expandir-se a exclusão e são governadas por uma elite de poder restrita ou submetida aos interesses de uma rede transnacional voltada para objetivos econômicos. Muitas vezes também, *destroem fora de suas fronteiras as liberdades que protegem no interior de seu território*. [...] Portanto, é preciso moderar o entusiasmo dos que veem na queda dos regimes comunistas, das ditaduras militares ou de determinados regimes nacionalistas, mais ou menos autoritários, o triunfo da democracia. *A ausência de regime autoritário não é a democracia*. [...] (TOURAINÉ, 1996, p. 250-252, grifo nosso).

Portanto, podemos inferir que a vivência plena da democracia ainda é um trabalho a ser feito, pois está sempre por se completar, justamente porque em nosso tempo o que define a democracia não é um sistema de governo no qual a vida do *povo/multidão* está em primeiro lugar, mas no qual os interesses econômicos vêm em primeiro lugar. A plenificação de um sistema democrático ainda está no século XXI em profundo processo de gestação. Para ser mais pontual, a democracia, em nosso tempo, se tornou tradução de um *perpetuum mobile*, no qual a ascensão e a queda de grupos sociais se tornaram uma máxima inerradicável.

Assim, se de um lado Virno reivindica uma desobediência civil e um êxodo como esvaziamento dos espaços de poder, tais como o Estado e as instituições conexas a ele; é preciso ver, por outro lado, como podemos viver uma vida política na qual exista um compartilhamento, mesmo que dissensual, dos espaços, como aponta Mouffe. Não se trata de abandonar o Estado, mas de rever o que é o Estado e o que é o povo ou, até mesmo, o que é a multidão. Como vimos com Rancière, o espaço da polis deve ser indefinido, pois não pertence a ninguém, mas concomitantemente é de todos. Segundo Ames, citando Claude Lefort, “*o poder é um lugar vazio e, por isso, [...] ‘aqueles que exercem a autoridade pública nunca podem reivindicar a sua apropriação’*” (AMES, 2012, p. 230).

Allan Touraine<sup>91</sup>, por sua vez, endossa a ideia de Mouffe de que a vida dissensual da política é, na verdade, essa constante dialética de separação/junção entre o mundo do *nós* e o mundo do *eles*. Não obstante, como vimos em Touraine<sup>92</sup>, é possível afirmar que concordaríamos em investir em ações antidemocráticas em países ou espaços distantes de nós, mas não as aceitaríamos em nossa própria “vizinhança ou residência”. Esse dilema paira precisamente em um ponto que precisa ser mais pormenorizado, pois toca no principal problema dissertado neste capítulo: como falar em uma democracia multipolar se consideramos que determinadas ações nos tornam civilizados em relação a outros povos; mas, se essas mesmas ações forem retroativas, os outros povos serão demarcados como infames, reacionários, bárbaros ou selvagens? O ponto aqui é o mesmo apresentado no capítulo 1, quando se fala sobre o eurocentrismo e as formas de pensamento e modelos de vida impostos por esta centralidade geopolítica.

Dessa forma, podemos falar sobre tal ideia nesse debate, pois é muito recorrente encontrarmos uma “intencional” ausência de critérios “universais” ou igualitários na política contemporânea, por mais que se defendam interesses coletivos e universais o tempo todo. Aliás, é muito irônico percebermos essa postura contraditória que, de um lado, defende ideias universais e, por outro, tenta escamotear a verdadeira crise do processo político da nossa época, a saber, a da falta de transparência nas relações políticas e a “docilização mercantil por meio da globalização”, isto é, na medida em que se prega uma universalidade de valores ou direitos, vemos uma imposição unilateral de perspectiva.

Assim sendo e aproveitando tal inferência, temos aqui uma grande discussão sobre os temas filosóficos de nossa contemporaneidade mas, que ao fim e ao cabo,

---

<sup>91</sup> Elementos que podem ser usados para caracterizar uma relação dissensual entre grupos: “a) o princípio da identidade: a mobilização social antecede a consciência acerca da identidade, porém é fundamental ao ator poder identificar quem são as pessoas que integram o movimento e quem são as pessoas que se opõem a ele [...]; b) princípio da oposição: a organização do movimento e a consciência acerca da definição dos papéis de quem sejam os adversários são conquistadas na oposição, no conflito, ou seja, na ação [...]; c) princípio da totalidade: é ‘o sistema de ação histórica cujos adversários, situados na dupla dialética das classes sociais, disputam entre si a dominação’[...]. Para analisar um movimento social, não podemos deixar de contextualizá-lo no campo da historicidade do qual ele emerge e das classes ou forças sociais que se encontram em oposição, em disputa pelo monopólio ‘de um sistema de ação histórica’” (MÜLLER, 2013, p. 71).

<sup>92</sup> Além disso, é essencial destacar que, para Touraine, “o conflito, a ação, acontece no momento em que grupos subordinados passam a lutar pelo controle e pela autonomia de sua própria historicidade (conjunto de modelos culturais) para livrar-se do conjunto de valores estabelecidos pelo grupo dirigente. O autor destaca que não se trata de classes sociais em disputa. Nesse caso, a disputa é pela autonomia na construção de sua própria historicidade, na qual o modelo cultural é transformado em sistema de relações sociais assimétricas, de dominação e de exercício de poder”. (MÜLLER, 2013, p. 69-70).

retomam uma discussão da Filosofia Grega do período antropológico: de um lado, temos o pensamento dos sofistas, que defendem a argumentação e a capacidade de persuasão (uma clara defesa do antagonismo e do conflito no ambiente da *polis*) e, por outro, uma luta por uma *episteme* da verdade dada por um consenso mas que é, no fim das contas, aristocrata (algo profundamente platônico). Assim, podemos ver que os problemas políticos atuais são os mesmos existentes desde os gregos: o problema da verdade entre Sócrates e Protágoras. Ou, atualizando aqui, em seu lugar, temos o debate político entre consenso e dissenso, entre Habermas e Mouffe. Dessa forma, nosso trabalho se mostra como uma tentativa de discutir e reatualizar algo que é próprio do pensamento político: a incongruência ou a não-concordância, desde o seu berço ocidental, de uma visão unívoca do que seja a própria política.

Todavia, em nosso mundo contemporâneo, há muitas tentativas ou formas de unificação do que seja aceitável na política. Uma destas tentativas passa pela performance racionalista. Aliás, essa postura parte do pressuposto de uma *tácita aceitação: o progresso e o racional são a mesma coisa*. Assim, todos os países que quiserem o progresso devem assumir uma investidura positivista, definida por três características: a) sistema de governo democrático; b) vida social urbana e c) produção capitalista-industrial. Em outras palavras: todos os países que aderirem a esse modelo de “progresso”, certamente alcançarão a universalização dos direitos e das liberdades individuais, defendidas pelo liberalismo. Porém, o disparate reside na ideia de que essa noção de “plenificação” deve ser aceita por todos os países ao redor do mundo e de que *ela já é plena* em todos os países desenvolvidos. Porém, isso não é verdadeiro: basta olharmos meticulosamente os problemas sociais e democráticos que as minorias ainda enfrentam em solo “americano” ou “europeu”. Outrossim, essa racionalização progressista sempre avança, abandonando, uma grande pilha de cadáveres humanos e não-humanos.

Porém, isso significa dizer que não temos outras possibilidades de vida para além desse modelo? Tal pergunta pode ser retórica demais, mas sua necessidade é clara. Por isso, reiteramos: quais são as possibilidades de existência ou de modos de vida que possuímos em nossa atualidade para além deste modelo impositivo? Perguntamos isso pois, como já sabemos, não se pode aceitar a concepção de

Fukuyama<sup>93</sup> do “fim da História”<sup>94</sup>., uma vez que somos testemunhas vivas do colapso econômico que os países desenvolvidos vêm enfrentando e a clara noção de que o capitalismo neoliberal não é a salvação para todos; ao contrário, vimos que não se pode crer que a unicidade e o consenso sejam a única resposta para os males contemporâneos. Por isso, parece salutar a citação de um artigo de José Luis Oreiro, sobre a crise estadunidense de 2008:

A crise financeira de 2008 foi a maior da história do capitalismo desde a grande depressão de 1929. Começou nos Estados Unidos após o colapso da bolha especulativa no mercado imobiliário, alimentada pela enorme expansão de crédito bancário e potencializada pelo uso de novos instrumentos financeiros, a crise financeira se espalhou pelo mundo todo em poucos meses. O evento detonador da crise foi a falência do banco de investimento Lehman Brothers no dia 15 de setembro de 2008, após a recusa do Federal Reserve (Fed, banco central americano) em socorrer a instituição. Essa atitude do Fed teve um impacto tremendo sobre o estado de confiança dos mercados financeiros, rompendo a convenção dominante de que a autoridade monetária norte-americana iria socorrer todas as instituições financeiras afetadas pelo estouro da bolha especulativa no mercado imobiliário. (OREIRO, 2011, p. 16).

Assim sendo, precisamos destacar que o movimento liberal induzido no século XX não transformou o mundo capitalista em um mundo pautado nos sonhos da Revolução Francesa; quiçá, é claro, se pensarmos apenas na efetivação dos ideais burgueses:

Com o colapso do Sistema de Bretton Woods e os choques do petróleo em 1973 e 1979, o ambiente macroeconômico muda radicalmente e o mundo desenvolvido passa a conviver com o fenômeno da “estagnação”<sup>95</sup>. Esse

---

<sup>93</sup> A democracia apenas seria possível para os países desenvolvidos economicamente com um processo de industrialização já consolidado. Os demais países, pobres e “atrasados”, estariam vulneráveis aos regimes totalitários, ao socialismo, ou ainda, aos regimes democráticos dependentes dos países desenvolvidos. O “fim da História”, último estágio de avanço econômico, não significaria o fim da história social ou fim dos acontecimentos naturais como vida ou morte, mas sim, uma sociedade tecnológica que pudesse suprir todas as necessidades humanas. Atingindo este estágio, ocorreria o fim do desenvolvimento dos princípios e das instituições básicas, pois todas as questões realmente importantes estariam resolvidas. Para Fukuyama, esta previsão também foi feita pelos filósofos Hegel e Marx (KANAAAN, 2005, p. 1-2).

<sup>94</sup> Sabe-se que Fukuyama fez uma retratação sobre suas ideias do início dos anos 1990, mas em seu livro *Construção de Estados, governo e organização no século XXI*, de 2004, sua postura não mudou totalmente: “Por outro lado, um dos méritos de Construção de Estados, governo e organização no século XXI é desmistificar os que acreditam que a democracia é uma condição para qual caminham os Estados, uma vez que se registra apenas a mudança de regime. O grande desafio no século XXI, segundo o autor, consiste no fortalecimento dos Estados falidos por meio de um prolongado processo de consolidação institucional e de reformas. Porém, ao isentar de responsabilidade os países do mundo desenvolvido nesse processo de fragilização, sua análise não nos permite compreender as verdadeiras causas do declínio dos Estados que preocupam a comunidade internacional, prejudicando seriamente a legitimidade de todo e qualquer projeto de reconstrução” (NASSER, 2008, p. 183).

<sup>95</sup> Fenômeno da estagnação (aumento da taxa de desemprego) combinado com inflação (aumento contínuo de preços).

ambiente macroeconômico permitiu o ressurgimento [de] *doutrinas liberais*. Após a eleição de Margareth Thatcher no Reino Unido e Ronald Reagan nos Estados Unidos, as políticas econômicas nos países desenvolvidos foram progressivamente pautadas pelos motes da desregulação, privatização e redução de impostos. Os mercados financeiros foram liberalizados, os controles de capitais foram abolidos nos países desenvolvidos e os impostos foram reduzidos, principalmente sobre os mais ricos. Os sindicatos de trabalhadores foram deliberadamente enfraquecidos pelas políticas adotadas por Reagan e Thatcher, registrando-se uma forte redução da filiação sindical da força de trabalho. O resultado macroeconômico desse novo “padrão de capitalismo” foi uma *crescente desigualdade na distribuição funcional e pessoal da renda* à medida que os salários passaram a crescer num ritmo bem inferior ao da produtividade do trabalho [...] (OREIRO, 2011, p. 16, grifo nosso).

Assim, podemos compreender que o problema enfrentado em nosso tempo é justamente consequência de uma visão extremamente pautada em um modo de vida que priorizou apenas a *instrumentalização do mundo sistêmico sobre o mundo da vida*<sup>96</sup> pelo *capitalismo*, pois ele acentuou ainda mais as desigualdades e as disparidades econômicas entre as pessoas. A política como instituição social da coletividade foi esquecida. Por isso, é fundamental repensarmos o que significa fazer parte de uma comunidade. Sobre isso, temos uma ideia interessante do filósofo francês Patrice Canivez:

Uma comunidade política caracteriza-se, pois, por dois traços fundamentais. O primeiro é que os cidadãos reconhecem a autoridade de uma mesma lei [...] O segundo traço fundamental da comunidade política é que sua unidade não depende da unicidade ou da dominação exclusiva da tradição. *Ela provém do tipo de relações, quase sempre conflituosas e polêmicas*, que as diversas tradições coexistentes na comunidade estabeleceram no decurso de uma história comum. Essas relações – por exemplo, as guerras de religião na França – foram muitas vezes relações violentas. Mas a comunidade política define-se pela recusa da violência como método de solução dos conflitos; ou ainda, para dizer de forma positiva, pela escolha da discussão pública como meio de resolver esses conflitos, chegando a decisões comuns. Devemos aos gregos a “invenção do político”, que constitui um dos traços fundamentais da cultura do Ocidente. Acontece, porém, que a identidade de uma nação é uma identidade “polêmica”. Sua unidade é a da discussão, na qual se confrontam, se opõem e se conciliam as preferências ideológicas, religiosas e morais que dão ao país uma feição. *É a discussão que faz a unidade e a vida do Estado; é o estilo (ou a forma) dessa discussão que confere uma personalidade.* [...] (CANIVEZ, 1998, p. 21-22, grifo nosso).

Diante disso, podemos afirmar que esse texto de Canivez está em perfeita consonância com as ideias de Mouffe, pois desvela a importância do conflito e do dissenso como motores da comunidade política, isto é, diferentemente do neoliberalismo econômico que estabelece formas unilaterais de ação política,

---

<sup>96</sup> Ideia já usada, muitas vezes, nesse texto advindo da obra de Habermas.

notamos que o verdadeiro papel da comunidade política está em desenvolver em seus integrantes uma capacidade de embate e de postura agonística. Mouffe confirma essa noção ao dizer que,

[...] sem subestimar as sérias deficiências da socialdemocracia, está claro que a situação piorou de maneira drástica devido a hegemonia neoliberal. *Foi deixado de lado o valor democrático da igualdade, que tem sido convenientemente substituído pelo de “eleição”* [...] Contudo, existem alternativas, e não deveríamos aceitar a situação atual como a forma definitiva de articular liberalismo e democracia. A experiência de governos progressistas na América do Sul durante a última década demonstra que é possível desafiar o neoliberalismo e restabelecer a prioridade dos valores democráticos sem renunciar as instituições representativas liberais. Também demonstra que o Estado, longe de representar um obstáculo para os avanços democráticos pode, na realidade, ser um importante veículo para promover as demandas populares. *O recente “despertar cidadão” na Europa e nos Estados Unidos é muito alentador, porque rompe com o consenso pós-político. [Outrossim,] uma sociedade democrática pluralista não pode existir sem representação. [...] As identidades nunca são algo já dado, mas sempre são produzidas através de uma construção discursiva; este processo de construção é um processo de representação.* (MOUFFE, 2013, p. 181-183).

Como vimos com Mouffe, a construção da democracia e da representação política não é algo que se possa atingir meramente pelo esforço racional. As identidades, as demandas e as representações dessas demandas devem ser construídas por meio de um processo deliberativo que é dado discursivamente. Assim, quando falamos sobre política, não podemos considerar que existam *dados a priori*. O discurso, o dissenso e a polêmica são considerados peças fundamentais de um jogo de quebra-cabeça. Eles estão imbricados na ideia de constituição da política. Cada pequeno pedaço significa a construção de uma identificação que precisa se encaixar na relação com os outros pedaços. Contudo, encontrar o seu espaço é algo que exige atenção, esforço e coordenação com as outras partes. Nesse caso, entretanto, o exercício político não é um mero ato de “encontrar o seu lugar”, mas de lutar por ele, exigir seu devido reconhecimento e sua devida participação dentro da ordem do todo.

Por isso, entendemos que é necessário, agora, destacar um outro pensador italiano com o qual Mouffe também articula um longo debate político, a saber, Antonio Negri. Esse autor - que escreve em parceria com o filósofo estadunidense Michael Hardt dois livros interessantes sobre o conceito de *império* e *multidão* - apresenta seus pontos de vista sobre os dilemas da vida social de nosso tempo, mostrando argumentos fortes sobre o problema “racionalista-liberal” da política dos EUA. Em nosso ponto de vista, em muitos momentos, Negri e Hardt aproximam-se das ideias

de Virno. Por isso, entendemos que é essencial destacar o que esses autores entendem por algo definido como "poder imperial"<sup>97</sup> e sua aproximação com o pensamento de Virno:

A presença constante do inimigo e a ameaça de desordem são necessárias para legitimar a violência imperial. Talvez não deva surpreender o fato de que, quando a guerra constitui a base da política, o inimigo se toma a função constitutiva da legitimidade. Assim é que o inimigo deixa de ser concreto e localizável, tornando-se algo fugidivo e inapreensível, como uma cobra no paraíso imperial. O inimigo é desconhecido e invisível e, no entanto, está sempre presente, como se fosse uma aura hostil. O rosto do inimigo aparece na bruma do futuro e serve para amplificar a legitimação, lá onde ela recuou. Esse inimigo, na realidade, não é apenas fugidivo, mas completamente abstrato<sup>98</sup>. Os indivíduos invocados como alvos principais - Osama Bin Laden, Saddam Hussein, Slobodan Milosevic, Muamar Khadafi e Manuel Noriega, entre outros - constituem por si mesmos ameaças muito limitadas, mas são amplificados e transformados em figuras gigantescas que servem de sucedâneo à ameaça mais geral e apresentam a aparência de objetos de guerra concretos e tradicionais. Eles talvez sirvam como ferramenta pedagógica (ou fachada mistificadora) ao permitir a apresentação desse novo tipo de guerra sob a forma antiga. Os objetos abstratos de guerra - drogas, terrorismo e assim por diante - tampouco podem ser realmente considerados inimigos. Seriam mais apropriadamente entendidos como sintomas de uma realidade desordenada que representa uma ameaça à segurança e ao funcionamento da disciplina e do controle. (HARDT; NEGRI, 2014, p. 55-56).

Esse constante controle sobre a virtualidade da existência do inimigo, a contínua possibilidade de que o outro é um inimigo (dentro e fora dos limites geográficos do território) é algo também tratado por Michel Foucault no livro *A verdade e as formas jurídicas*. Mas, antes de citá-lo, consideramos importante delinear que

---

<sup>97</sup> Poderíamos afirmar que essa ideia de poder imperial se refere diretamente ao poder dos Estados Unidos, como grande potência mundial; contudo, a ideia de Império ultrapassa a noção de território e justamente por ser desterritorializado, se faz onipresente.

<sup>98</sup> Aqui há uma grande proximidade com a ideia de medo, angústia e proteção pensada por Paolo Virno: "O medo refere-se a um fato preciso, a avalanche ou o desemprego; a angústia não possui, por sua parte, uma causa desencadeadora precisa. Nas páginas de *Ser e Tempo* de Heidegger (Heidegger, 1927: 40), a angústia é provocada pela pura e simples exposição ao mundo, pela incerteza e pela indecisão com que se manifesta nossa relação com ele. O medo é sempre circunscrito e nominal; a angústia é multilateral, não se associa a nenhuma ocasião privilegiada, pode sobrevir em qualquer momento ou lugar de perigo". (VIRNO, 2013, p. 16). Diante disso, o ser humano busca proteção diante dos possíveis perigos que enfrenta em seu cotidiano. Contudo, essa ideia de proteção é criada e é totalmente fictícia e falsa, igualmente como o inimigo criado pelo Império, segundo Hardt e Negri. Assim afirma Virno, "[...] É errônea a ideia segundo a qual primeiro experimentamos um temor e, só depois, buscaremos encontrar uma proteção. Está totalmente fora de lugar um esquema estímulo-resposta ou causa-efeito. Bem mais, é de supor que a experiência inicial é a de se procurar proteção. Antes de tudo, protegemo-nos; logo, enquanto intentamos proteger-nos, analisamos quais são os perigos que devemos enfrentar. [...] A dialética entre perigo e proteção resolve-se, finalmente, na dialética entre formas alternativas de proteção. A redobrada proteção se lhe opõe uma proteção de segundo grau, capaz de ser o antídoto para os venenos da primeira. Desde um ponto de vista histórico e sociológico não é difícil dar-se conta que o mal se expressa precisamente como horrível réplica à periculosidade do mundo, como perigosa busca de proteção: basta pensar na tendência em confiar em um soberano (robusto ou de opereta, pouco importa), na convulsiva obsessão pela carreira profissional, na xenofobia, etc. (VIRNO, 2013, p. 18-19).

para Hardt e Negri, na inexistência de um inimigo, cria-se um. O inimigo, assim, passa da dimensão da possibilidade/virtualidade para a dimensão da efetividade. Essa invenção é feita para que se justifiquem as ações de um Estado sobre outro. Para Hardt e Negri, esse é um dos modos do império permanecer intacto, defendendo sua imposição belicosa sobre o resto do mundo. Por isso, ele (o império) é onipresente e se manifesta dos modos mais variados e possíveis. Por outro lado, citando Foucault sobre o problema da virtualidade do inimigo e a criação do incipiente sistema penitenciário do século XIX na Europa, podemos estabelecer uma associação afirmando que a *potencialidade perigosa* é determinante para dizer quem é imputável diante do sistema de controle social de um Estado, bem como, quem pode ser alvo de imputação entre os Estados:

[...] O criminoso é o inimigo social. Encontramos isso claramente em todos esses teóricos como também em Rousseau, que afirma que o criminoso é aquele que rompeu o pacto social. Há identidade entre o crime e a ruptura do pacto social. O criminoso é um inimigo interno. Esta ideia do criminoso como inimigo interno, como indivíduo que no interior da sociedade rompeu o pacto que havia teoricamente estabelecido, é uma definição nova e capital na história da teoria do crime e da penalidade. [Por isso], toda a penalidade do século XIX passa a ser um controle, não tanto sobre se o que fizeram os indivíduos está em conformidade ou não com a lei, mas ao nível do que podem fazer, do que são capazes de fazer, do que estão sujeitos a fazer, do que estão na iminência de fazer. Assim, a grande noção de criminologia e da penalidade em fins do século XIX foi a escandalosa noção, em termos de teoria penal, de periculosidade. A noção de periculosidade significa que o indivíduo deve ser considerado pela sociedade ao nível de suas virtualidades e não ao nível de seus atos; não ao nível das infrações efetivas a uma lei efetiva, mas das virtualidades de comportamento que elas representam. (FOUCAULT, 2003, p. 81 e 85).

Diante do exposto, podemos deduzir que a mesma lógica que é aplicada para definir os possíveis “inimigos públicos” internos ao Estado, pode ser aplicada na relação entre os Estados. Assim, essa potencialidade para o crime e para a desordem passa a ser demarcada, segundo Hardt e Negri, pelo conceito de *multidão*, isto é, um aglomerado de pessoas que, vinculadas por alguma intencionalidade obtusa, passa a ser vista como perigosa, ameaçadora e muito propensa ao caos. Essa ideia pode ser “colada” às pessoas, comunidades ou nações. Mas, como já fora dito por Virno, é essa multidão que ameaça a paz social, pois a ideia de povo desapareceu. Outrossim, a multidão causa muito mais “medo e insegurança” do que o conceito de povo, pois a multidão está sempre em constante devir. É ela que busca sua identidade e seu papel no mundo. É ela que entra em conflito com o *status quo* e com o mundo já dado.

Segundo Hardt e Negri, é a multidão que reivindica o seu papel político na contemporaneidade. É ela que se questiona sobre a realidade e tenta modificá-la:

[...] Como as ações da multidão se tornam políticas? De que maneira ela se organiza e concentra suas energias contra a repressão e as incessantes segmentações territoriais do Império? A única resposta que podemos dar a essas perguntas é que a ação da multidão se torna política sobretudo quando começa a fazer face diretamente, e com a consciência adequada, às operações repressivas centrais do Império. É questão de reconhecer e dar combate às iniciativas imperiais e não lhes permitir que restabeleçam a ordem continuamente; é questão de contrariar e subverter os limites e segmentações impostos à nova força coletiva do trabalho; é questão de reunir esses instrumentos de resistência e empunhá-los de comum acordo contra os centros nervosos do comando imperial. A tarefa da multidão, entretanto, embora seja clara no nível conceitual, continua muito abstrata. Que práticas específicas e concretas estimularão esse projeto político? A esta altura, não saberíamos dizer. O que podemos ver, todavia, é um primeiro elemento de programa político para a multidão global, uma primeira demanda política: *cidadania global*. Durante as manifestações de 1996 pelos *sans papiers*, os estrangeiros sem documentação que residiam na França, os cartazes exigiam “*papiers pour tous*” Documentos de residência para todos significa, em primeiro lugar, que todos deveriam ter direitos plenos de cidadania no país onde vivem e trabalham. Não se trata de demanda política utópica ou irrealista. A demanda é simplesmente que o *status* jurídico da população seja reformado para acompanhar as reais transformações econômicas dos últimos anos. O próprio capital tem exigido a mobilidade crescente da força de trabalho e migrações contínuas através de fronteiras nacionais. A produção capitalista nas regiões mais dominantes (Europa, Estados Unidos e Japão, além de Cingapura, Arábia Saudita e outros lugares) é assaz dependente desse influxo de trabalhadores das regiões subordinadas do mundo. Por isso, a demanda política exige que o fato da produção capitalista seja reconhecido juridicamente e que todos os trabalhadores recebam plenos direitos de cidadania. [...] (HARDT; NEGRI, 2001, p.423-424, grifo no original)

Aqui, vale uma reflexão importante: podemos concluir que, segundo os autores, a multidão precisa se definir como autogestora de sua capacidade de “controlar o rumo de sua história”, isto é, ela precisa tomar as rédeas de sua própria situação. Em outras palavras, ela não pode ser refém de uma condição que lhe foi imposta ou determinada. Assim, trata-se de rever quais são as suas atribuições diante do capitalismo, pois o próprio capitalismo só sobrevive graças a (in)ação da multidão. Assim, a ideia dos autores de uma cidadania global, que não se dá apenas em uma dada situação ou país se apresenta com uma possível solução diante deste problema. Aliás, Hardt e Negri são categóricos quando afirmam que essa cidadania não é utópica ou irrealista, mas concreta e necessária.

Mas, para tanto, é preciso dar à multidão o seu verdadeiro poder, a saber, o de definir os rumos de seu papel no mundo capitalista. Nesse sentido, os autores compreendem que a multidão “precisa exigir o controle sobre os próprios movimentos.

As massas precisam ser capazes de decidir se, quando e para onde se movem” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 424). Nesse sentido, nos parece muito peculiar a ideia de que os autores supracitados se colocam como defensores de um novo “tipo de abandono das instituições sociais”<sup>99</sup>, pois a multidão deve permanecer autônoma e, para isso, ela precisa se distanciar do Estado (pois enquanto instituição, o Estado comumente permanece apartado dos interesses da multidão). Dessa forma, podemos inferir que, quando falamos sobre a multidão, estamos falando de formas de personificação das demandas dessa multidão em movimentos sociais ou em grupos de interesses coletivos. Assim, talvez essa seja exatamente a questão a ser colocada: como ficam as relações entre os interesses dos movimentos sociais e o poder estatal? Os autores André Gunder Frank e Marta Fuentes têm algo para nos dizer sobre isso:

[...] em grande medida a acolhida e a força dos movimentos sociais contemporâneos do Ocidente, do Leste e do Sul, assim como sua busca por alternativas, são reflexos da desilusão e da frustração das pessoas com o processo político e com os partidos políticos, o Estado e a posse do poder estatal. O que se percebe com o fracasso – em todo mundo – de partidos e regimes de esquerda, tanto reformistas quanto revolucionários, para expressar adequadamente o protesto das pessoas e para apresentar alternativas viáveis foi responsável pelo deslocamento popular na direção dos movimentos sociais. Mas, em muitos casos, as reivindicações das populações são contra o Estado e suas instituições. Em alguns casos, os movimentos sociais buscam incidir na ação estatal por meio de pressão externa e, com muita frequência, a interna. Só alguns movimentos nacionalistas ou étnicos, e no mundo islâmico alguns movimentos religiosos, buscam um Estado próprio. (FRANK; FUENTES, 1989, p.36)

Frank e Fuentes mostram, então, que as ações políticas da grande massa, de um modo geral, não são canalizadas para a tomada do poder, justamente por haver uma grande frustração nesse *telos*. Ao invés disso, acredita-se muito mais no fato de que

[...] os próprios Estados nacionais não têm poder suficiente – e não protegem suas comunidades – frente às forças econômicas mundiais que estão além de seu controle. É por isto que, ironicamente, já que não tem ainda menos poder, as comunidades locais tratam de se proteger por meio de sua potencialização e de estratégias próprias. A ação e a direção coletiva são promovidas e protegidas conscientemente e a concentração do poder é rechaçada como corruptora [...] (FRANK; FUENTES, 1989, p.35)

Diante do exposto, podemos inferir que, para Mouffe, as ideias de Frank/Fuentes e de Hardt/Negri não se distinguem totalmente de uma noção geral de

---

<sup>99</sup> Ideia igualmente defendida por Paolo Virno.

implementação de uma política agonista multipolar para um mundo globalizado. Porém, o nó que precisa ser desatado por esses autores, segundo Mouffe, é o da compreensão de que o dissenso também se dá no interior da multidão, bem como no interior das instituições democráticas. Quando pensamos em movimentos sociais ou em interesses de grupo, o dissenso também se faz presente no interior desses movimentos, ou seja, na medida em que os movimentos sociais se efetivam, novos interesses podem surgir e tais interesses podem até mesmo se colocar do lado oposto das primeiras premissas defendidas por esses grupos. Dito isso, podemos ainda afirmar que, entre os movimentos sociais, podem surgir conflitos, tanto internos como externos<sup>100</sup>, pois como afirmam Frank e Fuentes:

Também são frequentes os graves conflitos internos nos movimentos sociais quanto aos fins e/ou os meios. É claro que quando os movimentos sociais estão formados em coalizões, especialmente para propósitos tácitos temporários, seus participantes podem ter fins e/ou preferências distintas ou conflitivas quanto aos meios. Isto foi comum entre os movimentos anti-imperialistas de libertação nacional e os movimentos socialistas do Terceiro Mundo. A combinação de movimentos religiosos com outros movimentos sociais como, por exemplo, os que tem doses significativas de teologia da libertação, também possuem um potencial de conflito interno. De fato, a maioria dos movimentos religiosos ou com uma forte orientação religiosa parecem ter germes importantes de conflito interno entre fins progressistas, de regressão, e até escapistas. O chamado à religião, e muito mais à Igreja, pode ser o principal ou até o único recurso para que a população se mobilize contra um regime repressivo, ou para se sobrepor as circunstâncias opressivas e/ou alienantes. Neste sentido, a religião oferece uma opção libertadora e progressista, como, por exemplo, a teologia da libertação e outros movimentos comunitários relacionados com a Igreja, a Igreja católica polonesa, o movimento contra o xá no Irã, e alguns movimentos étnicos, religiosos/comunais (de defesa) na Ásia. No entanto, a mesma religião e igreja contêm importantes elementos regressivos ou reacionários. Os elementos escapistas ou regressivos são os que oferecem devolver a época de ouro do Islã do século VII, ou até eliminar qualquer indício de ocidentalização. Reacionários num sentido literal são os esforços do Islã e do catolicismo para devolver ou evitar um maior desenvolvimento progressista nas relações entre os sexos, incluindo o divórcio, o controle da natalidade e as oportunidades socioeconômicas para a mulher, assim como outros direitos e liberdades cívicas. [...] (FRANK; FUENTES, 1989, p. 44-45).

---

<sup>100</sup> Isso também aparece no texto de Mouffe, no qual se vê claramente os dualismos internos dos movimentos sociais e as consequências anárquicas dessa postura. Ela cita o manifesto do movimento 15M (movimento social espanhol): “Esta disparidade é reconhecida abertamente no manifesto do movimento 15M, no qual se afirma: ‘Alguns de nós se consideram progressistas; outros, conservadores. Alguns de nós são crentes, outros não. Alguns de nós tem ideologias claramente definidas, outros são apolíticos’. Dada tal heterogeneidade de visões e a *insistência de se conseguir consensos*, não resulta surpreendente que quando os participantes conseguem, por fim, produzir alguma resolução mediante um processo horizontal de tomada de decisões, em geral, carecem do foco sistemático necessário para conceber propostas específicas. De fato, alguns ativistas estão totalmente contrários a ideia mesma de formulação de demandas”. (MOUFFE, 2013, p.168, *grifo nosso*).

Atentos ao texto dos autores e, mesmo que tenhamos avançado desde a data de publicação do texto de Frank e Fuentes em várias direções<sup>101</sup>, entendemos que é necessário recordar aquilo que Mouffe afirma sobre o problema da identidade e da diferença. Sabemos que os direitos humanos foram novamente postos em relevo nos últimos debates políticos da segunda década do século XXI, mas isso não significa dizer que eles estão plenamente garantidos (como já expusemos anteriormente). Eles devem ser revitalizados ou resgatados constantemente. Trata-se de mostrar que nunca haverá a posse plena de um direito, pois quando falamos sobre democracia e direitos, estamos falando de um terreno em constante movimento e reavaliação.

Assim, qualquer direito está provisoriamente estabelecido, sendo que ele pode ser reforçado ou eliminado, confirmado ou descartado a qualquer momento. Por isso, compete a cada membro dos movimentos sociais a constante vigilância pelos seus direitos. Assim, o pensamento de Mouffe é fundamental, pois a autora não se opõe à ideia central de que o direito (como conjunto de normas e leis que regem um país) é um elemento garantidor do funcionamento de uma democracia. Contudo, não escapa de seu campo de visão a ideia de que, para que os movimentos sociais sejam “vibrantes”, eles necessitam de um novo tipo de ativismo, que inicialmente perpassa uma forma de democracia que não é apenas representativa, mas que é mais efetiva e comprometida com a sua própria história. Para tanto, Mouffe utiliza-se de uma ideia de Isabell Lorey, acerca do caráter *não-representativo* dos movimentos sociais contemporâneos<sup>102</sup>. Tal ideia está exposta no livro *Agonistics*:

Os movimentos *Occupy* significam um êxodo das duas figuras complementares da democracia direta e representativa, um êxodo da institucionalização vertical e unificadora porque atuam de um modo não jurídico e praticam a democracia de maneira horizontal e presentista. Isto não é outra coisa senão que uma ruptura com a ordem existente de uma democracia "ocidental". O êxodo se manifesta na praça pública central, na reunião da *multidão* e na prática de novas formas de vida. Este movimento

---

<sup>101</sup> Segundo Müller, vale salientar que os NMS (novos movimentos sociais) podem ser definidos por características pontualmente distintas dos que os precederam, tais como “a retomada da cultura como um conceito central [...]; a superação do paradigma de análise marxista clássico [...]; supressão do grupo de vanguarda [...]; valorização do campo político [...]; ênfase na análise da ação da identidade coletiva afirmada [...]” (MÜLLER, 2013, 66-67).

<sup>102</sup> Sugere-se a leitura do artigo de Rebeca de Moraes Ribeiro de Barcellos e Eloise Helena do Livramento Dellagnelo (UFSC) intitulado “A teoria política do discurso como abordagem para o estudo das organizações de resistência: reflexões sobre o caso do Circuito Fora do Eixo”, que apresenta como organizações contra-hegemônicas se articularam em prol de um projeto fonográfico que visava dar identidade aos grupos musicais “excluídos” do eixo musical Rio-São Paulo. Esse projeto deu vazão e espaço para que outras formas de manifestação cultural pudessem acontecer, fora do ambiente macro-econômico da grande indústria da música e do teatro (<http://www.scielo.br/pdf/osoc/v21n70/a04v21n70.pdf> Acesso em 27 de agosto de 2018).

presentista está auto-organizando e instituindo um poder democrático constituinte, que não pretende repetir as velhas lutas pela tomada do poder, senão que busca ao contrário, libertar-se da lógica jurídica da representação e da soberania (LOREY *apud* MOUFFE, 2013, p. 166).

O importante aqui é analisar que Mouffe considera centrais o entendimento e o valor desse ativismo, pois vê a proximidade de pensamento que existe entre Lorey-Hardt-Negri, mas não concorda com a ideia de afastamento das instituições sociais, pois essas ações não resultam em uma mudança verdadeira do cenário político. Agir por fora do sistema representativo, de um modo geral, resulta, segundo Mouffe, em uma *inação*.

[...] Mas apresentar o estabelecimento de uma democracia para além da representação como o *objetivo* de todos os indignados significa interpretar estes protestos de uma maneira muito unilateral. Porém, o que é mais importante do meu ponto de vista é que, ainda se forem essas as visões dominantes, isto não seria suficiente para chegar à conclusão de que dita estratégia é adequada e que as práticas inspiradas na horizontalidade e no presentismo deveriam ser a coluna vertebral da luta progressista. A pergunta que deveríamos propor tem a ver com a eficácia de tais práticas e seu *verdadeiro potencial* para dar lugar a um tipo diferente de sociedade, na qual as desigualdades que denunciam fossem abolidas. De fato, se poderia afirmar que a própria evolução do *Occupy* revela as limitações de tais práticas - limitações que tem sido reconhecidas pelos próprios ativistas. Por exemplo, em 17 de setembro de 2012, apenas um ano depois do nascimento do *Occupy Wall Street*, Mark Greif, que estava profundamente envolvido com o movimento, escreveu um artigo no qual afirmava que, apesar de ter sido exitoso em colocar na agenda a questão da igualdade, o *Occupy* havia fracassado na maioria dos seus objetivos em relação a *Wall Street* e as instituições financeiras. [...] Ao expressar sua indignação diante das desigualdades obscenas que existem nas sociedades ocidentais, esses movimentos contribuíram para propor questões importantes e é de se esperar que isso possa motivar as pessoas a exigir uma alternativa. Porém, isto é só o começo. *Para transformar efetivamente as relações de poder, a nova consciência que surge desses protestos requer canais institucionais. [...] Com o fim de desafiar o neoliberalismo, é necessário envolver-se nas suas instituições-chave.* Não se alcança isso organizando novas formas de existência "do comum" por fora das estruturas capitalistas dominantes, como se estas últimas fossem declinar progressivamente sem nenhuma confrontação. (MOUFFE, 2013, p. 168-170, grifo nosso).

Por isso, segundo Mouffe, não se trata de demonizar o Estado e suas instituições, mas de compreender qual é o seu verdadeiro papel na vida política. Não se trata apenas de instituir novas formas de vida política, mas de se envolver totalmente no mundo político, a fim de reduzir os antagonismos e aumentar os "confrontos agonistas". Outrossim, o isolamento/distanciamento não resultará nas mudanças que os movimentos sociais desejam mas, ao contrário, fornecerá maiores subsídios para que o sistema econômico se torne ainda mais poderoso; além do mais, se esse entendimento do mundo político-financeiro (o Estado como demônio) se

mostrasse verdadeiro, todo o debate estabelecido aqui se tornaria ingênuo, pois cairíamos em um maniqueísmo tosco e absurdo, o que seria de fácil resolução, pois bastaria a eliminação do mal ou sua completa aceitação.

Contudo, muito mais produtivo do que isso seria um pensar acerca das formas de implantação de ações agonistas que levassem em conta o papel dissensual e conflitivo da vida política. Assim, ao falarmos sobre a realidade dos movimentos sociais da segunda década do século XXI, vemos que:

Até bem pouco tempo atrás, era principalmente através de partidos populistas de direita que as pessoas podiam descarregar sua ira contra [a] situação pós-política. Mas com os recentes protestos estamos assistindo o surgimento de outras formas, muito mais louváveis, de reagir contra o déficit democrático que caracteriza as nossas sociedades "pós-políticas". Porém em ambos os casos o que está em jogo é uma profunda insatisfação com a ordem existente. Se tantas pessoas [...] estão nas ruas, é porque perderam a fé nos partidos tradicionais e sentem que suas vozes não podem ser ouvidas através dos canais políticos habituais. Como se expressa em um dos lemas dos manifestantes: "Temos voto, mas não temos voz". Entendidas como uma repulsa a ordem pós-política, considero que os atuais protestos podem ser interpretados como uma demanda de radicalização das instituições democráticas liberais e não uma repulsa a essas instituições. *O que exigem são formas de representação melhores e mais inclusivas. Para satisfazer o seu desejo de "voz", é necessário transformar as instituições representativas existentes e estabelecer outras novas, a fim de criar as condições para uma confrontação agonista na qual os cidadãos ofereçam alternativas reais. Tal confrontação requer a emergência de uma esquerda genuína, capaz de oferecer uma alternativa ao consenso social liberal dominante nos partidos de centro-esquerda.* (MOUFFE, 2013, p. 175, grifo nosso).

Assim, entendemos que a análise feita pela autora belga, é de fundamental importância para que se compreenda definitivamente que não se deve pensar em uma deserção da vida política. Ao invés disso, trata-se de avaliar a capacidade que as pessoas ligadas aos partidos políticos, sindicatos ou movimentos sociais têm para se envolver na vida política ao assumirem papéis sociais. Não queremos um mundo pacificado e domesticado pelo consenso de que apenas o voto engendra uma ação política; queremos muito mais um engajamento político no qual o dissenso aporte uma revisão das ações político-partidárias e cidadãs. O dilema repousa justamente na ambiguidade, na ambivalência e na capacidade de encontrar pontos de contato e fricção entre estes mundos possíveis. Por certo, um dos paradoxos que podemos destacar e que solavancam os debates de Mouffe com seus contemporâneos envolve o binômio democracia/representatividade, isto é, vemos que temos a deserção, o êxodo e o abandono da vida pública como formas de "des-engajamento" e, até mesmo, de repulsa das conquistas democráticas, pois segundo Hardt/Negri e Virno,

a democracia só se efetiva na medida em que nos afastamos do poder estatal, que é corruptível ou que leva a corrupção. Assim sendo, assumir cargos ou funções sociais nos levaria a ruína e descaracterizaria, enfaticamente, o que é uma verdadeira democracia.

De outra banda, temos o pensamento mouffeano que aponta para a ideia de que sem representatividade e/ou com o esvaziamento dos espaços públicos, estamos fadados à "uma rebeldia sem causa", pois as mudanças só podem ocorrer se os cidadãos se apossarem de um entendimento agonista em um mundo antagonista, pois o resultado - se descartadas essas possibilidades de engajamento político - só pode ser a violência<sup>103</sup> ou a estagnação de um mundo já dado. Aliás, uma das grandes denúncias sobre o esvaziamento da vida política de Mouffe envolve a ideia de que o mundo não é óbvio e que a verdade sobre a política sempre poderia ser outra e, por isso, devemos, continuamente, pensar em novas possibilidades e em novas perspectivas que só se concretizam na medida em que ocorrem confrontos agonísticos<sup>104</sup>:

[...] É através da representação que os sujeitos políticos coletivos são criados, eles não existem de antemão. Toda afirmação de uma identidade política é, portanto, interna, e não externa, ao processo de representação. [Ainda] em uma sociedade democrática na qual o pluralismo não se concebe pelo modo antipolítico harmonioso e que leva em conta a possibilidade sempre presente do antagonismo, as instituições representativas - ao dar forma a divisão do *demos* - desempenham um rol crucial permitindo a institucionalização desta

<sup>103</sup> Aqui vale mais uma digressão: ao ler o artigo de Olivier Jouanjan, no qual escreve sobre o pensamento político de Carl Schmitt, é nítida a ideia de que na relação com as diversas correntes de pensamento político, a de Carl Schmitt é determinante para se pensar o século XX e a avassaladora representação do "inimigo" que deve ser eliminado efetivamente por meio da violência: "Os conceitos são armas e a arma é a essência mesma do combatente. A grandeza de um combatente se reconhece na sua relação com o 'armamento'...'Ordem concreta' não são, pois, palavras *polidas*, palavras *burguesas*. De fato, chama a atenção a estranha ressonância entre esta fórmula, forjada por Schmitt em 1933-1934, e a caracterização que faz do judeu no texto malvado de 1936, *A ciência jurídica alemã na luta contra o espírito judeu*. Aqui, o judeu é uma 'estranha polaridade' entre o 'caos' e a 'legalidade', entre o 'nihilismo anárquico' e o 'normativismo positivista', entre o 'materialismo grosseiramente sensualista' e o 'moralismo abstrato' - resumindo, entre a desordem e a abstração. Termo por termo, *ordem concreta* implica o contrário do judeu, do judeu como o imaginam as fantasias schmittianas. Em Schmitt, por outra parte, o judeu é um completo equívoco ontológico. Uma mera *polaridade*, não uma substância; um ente cujo ser é negação. Rosenberg dizia: um ente que não tem *Gestalt*, não tem 'rostos', tão somente um *semblante humano*. Um semblante que, ligado a um ser/não ser, só pode ser uma máscara" (JOUANJAN, 2010, p 24-25).

<sup>104</sup> Para Mouffe, o agonismo é, na verdade, um elemento fundamental para a compreensão que a sociedade nunca é uma possibilidade plena, pois os elementos hegemônicos e contra-hegemônicos sempre estão em dissenso. Assim nos explica Mendonça: "[Uma] questão central à teoria do discurso, intimamente ligada à ideia da sobredeterminação [constante de pontos de vista], é a noção de que o próprio social não possui sentido finalístico, ou seja, as possibilidades de significação são infinitas, sempre permeadas por relações que têm essencialmente características precárias e contingentes. Assim, Laclau e Mouffe constroem a ideia da "impossibilidade da sociedade", no sentido de que a sociedade como objeto de conhecimento pleno é impossível, uma vez que os sentidos sociais são sempre mal fechados e incompletos [...]" (MENDONÇA, 2010, p. 481-482).

dimensão conflitual. Contudo, este rol só pode ser cumprido mediante a disponibilidade de uma confrontação agonista. Do contrário, o sistema eleitoral, incapaz de oferecer uma eleição entre alternativas reais, só servirá para entrincheirar a hegemonia existente. O problema central de nosso atual modelo pós-político reside na ausência de tal confrontação agonista e isto não pode ser remediado com práticas "horizontalistas" que escapam do momento do político (MOUFFE, 2013, p. 183-184).

Por horizontalistas (vale lembrar que essa ideia já foi apresentada no início deste capítulo, mas sob uma perspectiva de inclusão das pessoas nas esferas do debate político, por meio da horizontalização de demandas), devemos nos lembrar dos movimentos sociais que não acreditam em uma forma hierárquica de governo, pois creem na ideia de que os cidadãos devem assumir seus papéis sociais sem a tomada do "poder". Porém, para Mouffe, essa horizontalização, "não pode ser substituta das instituições representativas" (MOUFFE, 2013, p. 184). Aliás, segundo ela, na medida em que ocorrem as intervenções sociais conjugadas e somadas, podem surgir novas formas contra hegemônicas de ação. O agonismo, assim como o dissenso, tornam-se elementos fundamentais de gerenciamento de conflitos que não repelem o Estado, a representatividade e o embate, mas os consideram, em seu bojo, como elementos constitutivos da própria ontologia da vida política. Trata-se, acima de tudo, de saber valorar as possibilidades, probabilidades e limites dessas ações. Contudo, isso não deve se dar em um sentido de mensuração de poder, mas na implementação de estratégias de demarcação dos espaços públicos como inclusivos de toda pluralidade existente no mundo da vida.

Para corroborar as ideias de Mouffe, consideramos peculiar uma digressão que nos levará ao sociólogo Alvin Toffler, escritor do livro "A Terceira Onda", considerado um *best-seller* para os estudiosos de sociologia e futurologia. Segundo esse autor, em linhas gerais, a ideia de ondas se refere ao ciclo de mutações que as sociedades ocidentais sofreram com o passar dos tempos, levando em consideração que a primeira e a segunda onda se referem, respectivamente, à agricultura e à industrialização. Outrossim, a terceira onda agora se destina a problematizar a nossa atual fase histórica, a era da informação e da tecnologia. O livro foi publicado originalmente em inglês em 1980 e, nas últimas páginas do livro, o autor estadunidense dedica uma breve reflexão sobre o problema da democracia no mundo ocidental. Consideramos importante tal citação, haja vista que, nessa mesma década (1980), Laclau e Mouffe publicam o livro *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (1985), o que significa dizer que os debates sobre as

democracias contemporâneas já faziam parte do *Zeitgeist* das últimas décadas do século passado. Segundo o texto de Toffler:

Para reconstituir a democracia nos termos da Terceira Onda, precisamos alijar a pressuposição assustadora, mas falsa, que a diversidade aumentada traz automaticamente a tensão aumentada e o conflito na sociedade. Com efeito, o inverso exato pode ser verdadeiro. *O conflito na sociedade não é apenas necessário; ele é, com limites, desejável.* Mas, se 100 homens querem todos desesperadamente um anel de latão, poderão ser forçados a lutar por ele. Por outro lado, se cada um dos 100 tem um objetivo diferente, será muito mais compensador para eles negociar, cooperar e formar relações simbióticas. Dados os arranjos sociais apropriados, a variedade pode contribuir para uma civilização segura e estável. *É a falta de instituições políticas apropriadas hoje, que aguça necessariamente o conflito entre as minorias até ao gume da faca da violência.* É a falta de tais instituições que torna as minorias intransigentes. É a ausência de tais instituições que torna a maioria cada vez mais difícil de encontrar. *A resposta a estes problemas não é sufocar a dissensão ou acusar as minorias de egoísmo (como se as elites e seus peritos não tivessem interesses em benefício próprio).* A resposta reside em novos arranjos imaginativos para acomodar e legitimar a diversidade - novas instituições que são sensíveis às necessidades rapidamente cambiantes das minorias mutáveis e multiplicáveis. (TOFFLER, 1980, p. 413-414, grifo nosso).

Mesmo que, do ponto de vista da ortodoxia filosófica, Toffler seja considerado um pensador visionário e destituído de saberes da *episteme* filosófica, consideramos que o pensamento do autor é coerente, pois as mesmas ideias expostas por esse pensador são apresentadas pela escrita de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe anos depois (1985). Todavia, nossa intenção aqui é a de reforçar a ideia de que o pensamento político, pelos moldes de Mouffe, é multipolarizado, ramificado e diversificado. Se Mouffe e Laclau defendem a ideia de que o conflito e o dissenso fazem parte da efetivação de uma democracia pluralista; a seu modo, Toffler expressa a mesma ideia com palavras muito aproximadas.

Contudo, apesar disso, o que queremos dizer é que, seja no pensamento de um autor estadunidense, argentino, belga ou japonês, há em vários pontos distantes e difusos uma análise contemporânea de que os conflitos ou dissensos - muito mais do que os consensos - são motivadores de uma revisão sobre as democracias do século XXI. E são, por assim dizer, esses pensadores e suas teorias que dinamizam a vida social da contemporaneidade. E, justamente por isso, podemos ponderar que o pensamento político contemporâneo é, ao fim e ao cabo, multipolarizado. Aqui é fundamental lembrarmos da discussão apresentada no capítulo 1 sobre o “fenômeno” da periferia em relação ao centro: todo debate filosófico principia na periferia e, dali

ele decorre para o centro. Por isso, a defesa de uma visão multipolar é um dos principais motes de discussão deste trabalho.

Não obstante, é fundamental recordar que a própria filosofia da história também tem um papel fulcral na interpretação dos fatos políticos. Uma das tarefas da filosofia da história é compreender qual é o fio condutor paradigmático que determina a compreensão dos fatos históricos, ou seja, qual é o *telos* da história (ou até mesmo se ele existe ou não). Sendo assim, é fácil depreender que os paradigmas políticos são mutáveis e determinados historicamente. Sobre isso, Rossano Pecoraro pode nos ajudar:

O elemento essencial e constituinte da “filosofia da história” - em seu diferenciar-se da historiografia, do historicismo, da análise ou da narração metódica de fatos e ações humanas etc. - é a questão do sentido, da finalidade (*telos*) da história. Embora a expressão seja relativamente recente (foi usada pela primeira vez em 1765, pelo filósofo francês Voltaire, em *Filosofia da História*), reflexões de grande alcance sobre a história, o seu sentido e a sua finalidade surgiram tanto na Antiguidade clássica como na Idade Média e na Renascença. No entanto, é inegável a importância das teorias modernas desenvolvidas por autores como Kant, Hegel, Marx, cuja influência induziu vários comentadores a restringir um tanto arbitrariamente o âmbito de estudo da filosofia da história às doutrinas dos séculos XVIII e XIX. Essa tendência, se por um lado faz voltar a atenção para a centralidade de pensadores e obras da Modernidade, por outro, não dá a devida estima nem as teorias das épocas precedentes nem as reflexões da atualidade sobre a crise da filosofia da história. (PECORARO, 2009, p. 7, grifos no original)

Aqui, mais uma vez, vemos que os modelos ou gabaritos que são usados para entender a história (e justamente os seus mais variados modos de compreensão, seus movimentos, etc) são arbitrários; o que significa corroborar Mouffe e dizer que tudo poderia ter sido de outra maneira, quando falamos em política. A interpretação da vida e dos fatos sempre possui um caráter que se modula de acordo com o tempo e o lugar. A realidade da história e da política, nesse sentido, se faz, se constrói e assume a configuração que lhe é dada intencionalmente. O sentido/*telos* que essa história assume dependerá dos conceitos e “pré-conceitos” da hermenêutica selecionada e das idiosincrasias de seus hermeneutas.

Consideramos de grande importância retornar a Hardt e Negri, pois os autores também escrevem a respeito desse problema, abordando a ideia do *telos* da multidão, dentro de uma perspectiva de reapropriação dos seus direitos e de seu destino. Os autores em questão apresentam, mais uma vez, ideias que são contrárias ao

pensamento de Mouffe<sup>105</sup>. Porém, queremos demonstrar com isso que, apesar do dissenso entre ambos, o exercício do confronto de ideias é pujante e fundamental:

O primeiro aspecto do *telos* da multidão tem a ver com os sentidos de linguagem e comunicação. Se a comunicação se torna cada vez mais o tecido da produção, e se a cooperação linguística se torna cada vez mais a estrutura da corporalidade produtiva, então o controle do sentido e do significado linguísticos e das redes de comunicação constituem uma questão cada vez mais central para a luta política. [Contudo] não se trata, realmente, de questão de crítica ideológica, se por ideologia ainda entendemos um domínio de ideias e de linguagem que é superestrutural, externo à produção. Ou melhor, na ideologia do regime imperial, a crítica se torna diretamente tanto a crítica da economia política como da experiência vivida. Como podem sentido e significado ser orientados diferentemente, ou organizados em aparatos alternativos, coerentes e comunicativos? Como descobrir e dirigir as linhas representativas de conjuntos linguísticos e redes comunicativas que criam o tecido da vida e da produção? O conhecimento precisa tornar-se ação linguística e a filosofia precisa tornar-se uma real reapropriação do conhecimento. Em outras palavras, conhecimento e comunicação devem constituir a vida mediante luta. Um primeiro aspecto do *telos* é proposto quando os aparatos que ligam a comunicação a modos de vida são desenvolvidos por meio da luta da multidão. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 427-428)

Vemos aqui uma pequena aproximação com o debate de Habermas: a comunicação tem um sentido próprio e claro: estabelecer pontos de contato entre demandas diferentes. Contudo, é ainda mais clara a distinção entre os autores e o filósofo alemão: Habermas deseja estabelecer princípios racionais de diálogo por meio de uma intersubjetividade sem violência ou coação. Porém, para Hardt e Negri, a comunicação não deve se furtar da luta, do embate e das dissensões que são próprias de qualquer comunicação. O que permanece, todavia, de semelhante entre os pensadores é o caráter de superação da ideologia como reificação e controle.

Por essa lógica, podemos dizer que os autores tentam demonstrar que a mudança social se dá na medida em que as pessoas se empoderam (nas palavras dos autores: se reapropriam do conhecimento). Esse conhecimento representa uma forma de saída de *uma situação de inércia para uma situação de devir*. Esse movimento de devir pode se revelar de várias maneiras, dentre elas, destacamos três: a) num confronto que se dá numa relação de "luta de classes" ou; b) na luta por demandas sociais que estão sempre em constante reformulação e rearticulação hegemônica; mas também como c) na luta do *si per si*, ou seja, do sujeito com ele

---

<sup>105</sup> Aliás, até parece ser uma anedota de Mouffe, mas ela aponta no livro *On the Political*, a seguinte pergunta sobre o livro *Multidão, Guerra e democracia na era do Império*, de Hardt e Negri: "Como explicar o êxito de um livro tão defeituoso?" (MOUFFE, 2005a, p. 108).

mesmo na busca do reconhecimento de seus próprios direitos. Esse exercício de luta pode aparecer de múltiplas formas, levando cada sujeito (sozinho ou em grupos) a um não-assujeitamento, que o impele a lutar nos espaços que a democracia dispõe. E, no caso da inexistência desses espaços, criando-os.

Por essa via de entendimento, convém recordar a proposta que esse capítulo quis gestar: para Mouffe, a criação de espaços democráticos multipolarizados, pautados pela luta adversarial, delineados pelo agonismo e fundamentados no dissenso são elementos-chave para a implementação de uma democracia radical. Notadamente, as implicações dessa ação envolvem a apropriação do conhecimento descrito por Hardt/Negri, o empoderamento pessoal (por mais que esse termo implique em uma coloração liberal) e a capacidade de ver o Estado (e suas mais variadas instituições) como um espaço de inclusão de todos os cidadãos que consideram a política um espaço de "significantes vazios" e de interstícios. Apropriar-se deste *modus faciendi* é um processo lento e gradual que engendra novas "visões de mundo" e novas condições de análise da realidade, pois conforme foi dissertado até aqui, a política é sempre "algo a se fazer, a se constituir" e nunca está dada plenamente, mas se põe em movimento, o que nos leva a ideia de rizoma como um mapa, segundo os moldes de Deleuze e Guattari:

O mapa é aberto e conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como *uma ação política* ou como uma meditação. Uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas [...] (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 22).

Deleuze e Guattari, com essa ideia, apontam para uma análise muito pontual: as relações humanas não podem ser vistas como hierárquicas; elas devem ser rizomáticas, pois devem ser vistas pela descentralização. A ideia de um macropoder centralizador, do qual irradiam todos os outros "pequenos poderes", na verdade, é um blefe, um engodo para determinar quem está no poder e quem deve submeter-se a ele. Não obstante, um olhar atento e focado nessa perspectiva pode nos direcionar à uma profundidade muito clara nesse aspecto: só podemos, segundo os argumentos de Mouffe, mudar a realidade política, quando aceitamos que o antagonismo e o agonismo são peças insubstituíveis desse jogo do poder político, delineado pela oscilação das hegemonias. Não se pode eliminar um em defesa do outro. Por isso,

um elemento forte que compõe a compreensão de Mouffe sobre a democracia contemporânea passa pelo entendimento de que vivemos inegavelmente em um momento histórico muito específico e muito diferente do início do século XX. Assim, segundo ela, uma das chaves de leitura mais importantes para sua compreensão é o pós-estruturalismo.

Assim sendo, para finalizar este capítulo, gostaríamos de apontar alguns elementos importantes do pós-estruturalismo, que dão sustentação ao pensamento de Mouffe no que diz respeito a teoria do discurso e do agir agonístico.

## 2.4 Pós-estruturalismo<sup>106</sup>: um paradigma-chave para entender Mouffe

Como se pode ver, nossa ideia apontada até aqui teve como perspectiva um entendimento das intersecções, dos encontros e desencontros que o pensamento político engendra, fundamentalmente segundo o ponto de vista de Mouffe, Habermas e de seus contemporâneos. Se, de um lado, temos a possibilidade de desenvolvermos ideias que se interconectam e, por outro, que se distinguem, é porque justamente o trabalho de desenvolvimento de uma tese nos arremessa para caminhos tortuosos e inconstantes. Dessa forma, as reflexões que foram desenvolvidas até esse momento possuem o propósito de apontar quais foram as várias análises que foram pensadas e publicadas nos últimos anos e como elas podem se chocar em reverberações centrífugas ou se ampliar em novas direções centrípetas.

Desse modo, é salutar pesquisarmos um pouco acerca de uma das bases do pensamento de Mouffe, a saber, o pós-estruturalismo. Assim, Mouffe, além de travar debates e diálogos com inúmeros autores de vertentes e correntes filosóficas e sociológicas diferentes, estabelece um de seus alicerces epistemológicos nesta corrente de pensamento. Por isso, nesse momento, é necessário explanarmos alguns conceitos do pós-estruturalismo para justificarmos o *modus operandi* de Mouffe, ou seja, para que possamos compreender alguns pressupostos filosóficos e analíticos de nossa atividade de pesquisa, é fundamental pensarmos quais são as prerrogativas que orientam e demarcam o pensamento de nossa autora belga. A irrupção de uma

---

<sup>106</sup> Podemos dizer, em linhas gerais, que “um leque muito diferente de questões guia o pós-estruturalismo [...]. Quais são as estruturas, sistemas e processos em vigor na vida? Como eles podem ser abertos à mudança e à diferença? Quais são os perigos desta abertura? Quais são os perigos de resistir à abertura? Como a abertura pode ser mais bem-encorajada ante esses perigos? Onde se deveria experimentar criativamente e onde não?” (WILLIAMS, 2013, p. 231).

ideia inovadora nunca decorre de um “sopro divino” ou de uma inspiração puramente metafísica. Ela decorre, não obstante, de todos os saberes assimilados anteriormente. Aliás, como tentamos expor durante todo o nosso trabalho até aqui, a ideia de um *a priori* inato ou fundante é problemática.

Sendo assim, é fundamental nos atentarmos para aquilo que James Williams aponta em seu livro *Pós-Estruturalismo*:

[...] os filósofos pós-estruturalistas buscam mostrar como os sentidos inatos de nossa própria consciência e sua relação com as coisas não podem ser separadas de contextos bem mais amplos. Quando eu penso que meu sentido interno de escutar minha própria voz é de algum modo mais seguro do que o de escutar a voz de outrem, negligencio o condicionamento social e as causas externas em operação neste sentido interno. Tais formas de “presença” – para usar o termo de Derrida – não podem ser separadas de seus limites externos na linguagem, em experiências sociais e em formas de conhecimento. *Não há pura presença*. (WILLIAMS, 2013, p. 23, grifo no original).

Diante do exposto por Williams, conferimos que o trabalho filosófico de entendimento da realidade política, por exemplo, não é fruto do acaso ou da sorte (nos moldes do senso comum), mas é resultado de uma análise de contexto bem clara. Dessa forma, podemos inferir que o pós-estruturalismo, segundo os paradigmas que Mouffe lhe dá, está inserido em um contexto de embate e de dissenso, que não culminam no fechamento ou no fim da política, mas na capacidade de compreender o seu contexto e, a partir daí, confrontá-lo. Porém, o grande destaque que deve ser dado nesse ponto é que a filosofia pós-estruturalista não se preocupa com ideias fixas e inalteráveis, mas, com a possibilidade de se autotransformar continuamente. Sobre isso nos fala Williams:

[...] Se a esquerda em política é definida como uma política para os que estão à margem, para os excluídos e para os que são definidos como inferiores e assim mantidos, então o *pós-estruturalismo é uma política de esquerda*. Se a direita em política é definida como uma das verdades e valores fixos, sejam tradições fixas, ou valores inalienáveis, ou verdades morais eternas, então o pós-estruturalismo se opõe a esta política. E atrai a fúria e o repúdio da direita. Esta crítica tem sido frequentemente raivosa e profundamente mal-informada. Entretanto, dadas estas definições, é um erro identificar partidos políticos ou movimentos específicos com a direita e com a esquerda. Se uma margem específica é valorizada de uma vez por todas, ela não pode corresponder à definição de esquerda feita aqui. Assim, uma política calcada em valores específicos, de uma vez por todas, é de direita; isto independe de quão “bons” estes valores sejam julgados numa dada época. Isto não significa que o pós-estruturalismo, definido como uma política de esquerda, não possa lutar por causas. Significa que a razão para lutar por essas causas tem de ser porque elas são corretas num momento particular e dada uma situação particular, e não porque seriam causas dotadas de um bem eterno e absoluto.

A luta é por estes direitos agora e não por direitos universais e eternos. (WILLIAMS, 2013, p. 20-21, grifo no original).

Em outras palavras, o problema apontado por Williams revela que o ponto fulcral não é o de defender um lado ou outro do sistema binário da política, mas de reconhecer o papel sobremaneira “*essencial* do movimento da política”. Se fizermos uma digressão mais aprofundada, veremos que no que se refere aos “direitos humanos universais” (algo já discutido e reiterado muitas vezes no decurso deste trabalho); mais do que sua devida observância e respeito, é a sua constante violação que presenciamos pelo mundo afora. Tal constatação nos leva a crer que, enfaticamente, trata-se de preservar os direitos na medida em que eles não são eternos ou imutáveis, mas estão nesse processo contínuo de movimento e oscilação<sup>107</sup>. Outrossim, vale ressaltar o aspecto intercambiável e intersubjetivo dos direitos que não deve ter fixidez, mas fluidez. Desse ponto de vista, é fundamental demonstrar que o pensamento de Mouffe sobre o tema da fluidez é absorvido pelo conceito de equivalência e diferença. Tal ideia pode ser compreendida na medida em que a leitura do texto *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, aponta para a noção de que o caminho da equivalência é um dos meios possíveis para a concretização de uma democracia radical, por mais dificultoso que isso possa se revelar:

Pois, se uma luta democrática *não divide* o espaço político em dois campos, em duas séries paratáticas de equivalências, segue-se que o antagonismo democrático ocupa um local preciso num sistema de relações com outros elementos, que se estabelece um sistema de relações positivas entre eles, e que há uma diminuição da carga de negatividade vinculada ao antagonismo. Daí, estamos a apenas um passo para afirmar que as lutas democráticas – feminismo, antirracismo, movimento gay, etc – são lutas secundárias, e que a luta para a “tomada do poder”, no sentido clássico é a única verdadeiramente radical, já que apenas ela supõe tal divisão do espaço político em dois campos. A dificuldade surge, entretanto, do fato de que não foi dada à noção de “espaço político” uma definição precisa em nossa análise, de modo que ela sub-repticiamente foi levada a coincidir com a formação social empiricamente dada. Esta é, certamente, uma identificação ilegítima. Qualquer luta democrática emerge no interior de um conjunto *relativamente* suturado, formado por uma multiplicidade de práticas que não esgotam a realidade referencial e empírica dos agentes que fazem parte delas. O fechamento relativo deste espaço é necessário para a construção discursiva do antagonismo, dado que se requer a delimitação de uma certa interioridade a fim de se construir uma totalidade que permita a divisão deste espaço em dois campos. Neste sentido, a autonomia dos movimentos sociais é mais que uma exigência para que certas lutas se desenvolvam sem interferência: é

---

<sup>107</sup> É fundamental destacar que não estamos aqui fazendo uma crítica à existência dos Direitos Humanos, mas de expor pura e simplesmente que a violação dos direitos humanos é um fato e que a defesa deles é um exercício permanente de validação e reconhecimento.

uma exigência para a emergência do antagonismo como tal. [...] (LACLAU; MOUFFÉ, 2014, p. 252-253).

Isso deixa claro que o espaço político denominado por Laclau e Mouffe é um espaço no qual os atores sociais assumem várias *posições de sujeito*. Essa intercambialidade, esse movimento heraclítico, poderíamos dizer, é um dos componentes essenciais da democracia (conforme vimos anteriormente com Rancière). A não-fixidez das posições de cada sujeito dentro do sistema democrático possibilita a capacidade de se entrever as condições e as possibilidades de ação de todos os envolvidos em uma perspectiva de trezentos e sessenta graus. Essa ideia de posição de sujeito é esclarecida por Williams quando fala sobre a visão de Derrida sobre o pós-estruturalismo:

Em termos gerais, Derrida mostra como Saussure está comprometido com uma relação pesadamente determinada entre fala e escrita. Mas Saussure está também comprometido com a noção de arbitrariedade do signo. Ou seja, aquilo que percebemos (o significante) e o significado que compreendemos (o significado) não têm entre si uma relação necessária. Um significante diferente poderia ser atado a este mesmo significado. Um significado não tem de ser percebido a partir de um dado significante (qualquer significante é vazio antes de se tornar parte de um signo). Isso deve ser verdade para a relação da fala com a linguagem. Portanto, a relação não pode ser determinada nas muitas maneiras defendidas por Saussure, por exemplo, privilegiando uma linguagem fonética (WILLIAMS, 2013, p. 50).

Diante disso e sobre este aspecto, podemos compreender claramente a referência de Laclau e Mouffe sobre o problema das identidades sociais e a relação que elas têm com a hegemonia. As identidades, como significantes, necessitam de significado, mas esses significados estão em movimento, pois não podem, de modo algum, assumirem uma representação estática. Estabelecer uma identificação estanque pode ser considerado um erro básico, pois a vinculação entre demandas sempre pode ser (para não dizer *deve ser*) cambiável. Dessa forma, as relações entre demandas (como significantes) e seus efeitos práticos são esvaziados de significado, na medida em que cada demanda - quando atendida, precisa ser ressignificada. E assim, por corolário, todo e qualquer conceito relacionado ao político, à política e à democracia precisa ser/ter um “significante vazio”:

Por esta análise, podemos nos referir novamente ao estudo de James Williams:

[...] os pós-estruturalistas são contrários a todas as formas de essencialismo, determinismo, naturalismo [...]. A política pós-estruturalista é um abrir-se de situações e estruturas muito diversas para novas possibilidades escondidas sob aparentes fixidades. Isso explica a suspeita pós-estruturalista quanto ao

termo “possibilidade” e a preferência pelo termo “virtual”. Possibilidades imaginadas são sempre restrições baseadas no que já conhecemos, por isso, é importante definir o futuro em termos de um virtual que não o restringe mediante possibilidades e probabilidades fixas. Isso é liberdade definida como uma abertura criativa ao desconhecido, ao invés de uma escolha entre diferentes opções. (WILLIAMS, 2013, p. 27 e 38).

A ideia de *não-essencialismo* e de *virtual*, nesse contexto, nos remete a noção de que a política não é um campo de meras possibilidades que são contrárias entre si, mas também nos leva a pensar em outras condições possíveis que não estão dadas de antemão, mas que precisam ser criadas pelos embates políticos. No caso, embates políticos agonistas, para Mouffe. Outrossim, dentro da perspectiva do pensamento pós-estruturalista, o que deve ser posto em evidência é o aspecto articulatório que as demandas estabelecem entre si na medida em que buscam o seu papel dentro do caráter hegemônico das articulações e tomadas de posição, tendo em vista a equiparação e a distribuição do papel autônomo dos movimentos dentro da sociedade:

[...] O sujeito feminista ou os sujeitos políticos ecológicos são, por exemplo, até certo ponto, *como qualquer outra identidade social*, significantes flutuantes, e é uma ilusão perigosa pensar que eles estão assegurados de uma vez por todas e que o terreno que constitui suas condições discursivas de emergência não pode ser subvertido. A questão de uma hegemonia que viria a ameaçar a autonomia de certos movimentos é, portanto, um problema mal colocado. A rigor, esta incompatibilidade *somente* existiria se os movimentos sociais fossem mônadas, desconectados uns dos outros; mas se a identidade de cada movimento nunca pode ser adquirida de uma vez por todas, então ela não pode ser indiferente ao que acontece fora dela. (LACLAU; MOUFFE, 2014, p. 269, grifos no original).

E mais,

Se a hegemonia é um *tipo de relação política* e não um conceito topográfico, é claro que ela também não pode ser concebida como uma irradiação de efeitos a partir de um ponto privilegiado. Neste sentido, poderíamos dizer que a hegemonia é basicamente metonímica: seus efeitos sempre emergem de um excesso de sentido que resulta de uma operação de deslocamento. [...] (LACLAU; MOUFFE, 2014, p. 270-271).

Por esse viés, podemos compreender que a filosofia política com base no pensamento pós-estruturalista tem como principal *telos* defender a ideia de que a instabilidade e a inconstância são elementos *essenciais* para interpretar o cenário político contemporâneo. Podemos citar o que Mendonça tem a nos dizer sobre esta temática:

[...] A história das relações humanas não tem propriamente um final, eis que se apresenta como uma sequência infinita de fatos, interpretações sobre esses fatos, sobre os quais não temos mais o direito, o poder, ou mesmo a pretensão, a partir dessa proposta teórica, de predizer cenários finais. Nesse

sentido, a emancipação, entendida como a libertação completa de todas as amarras sociais, é um sonho, um ideal, um horizonte, ao mesmo tempo em que é uma impossibilidade fática (MENDONÇA, 2010, p. 482).

A tentativa de dissolução dessa contradição fática é, em nosso entendimento, a principal meta do agir comunicativo habermasiano e, por isso mesmo, Habermas se mostra distante dos verdadeiros propósitos de compreensão do pensamento político hodierno, por tentar dirimir racionalmente todos os dilemas sociais da vida pública: superar as contradições entre mundo sistêmico e mundo da vida por meio da intersubjetividade racional/universal calcada no consenso é o seu maior equívoco. As leituras pós-estruturalistas condizem, de modo mais adequado, com a realidade de nosso tempo e, dessa maneira, servem muito mais aos propósitos hermenêuticos de nosso trabalho.

Dessa forma, retomando o texto de Williams, salienta-se um aspecto muito importante do pensamento pós-estruturalista de Derrida, quando este aponta para o conceito hermenêutico da *différance*. Em linhas gerais, esse termo é usado para a compreensão do papel “não-permanente” do significado dos significantes, já que todos eles estão postos em um jogo de linguagem, no qual todos os elementos semânticos estão em suspensão, isto é, há sempre um elemento de incompletude que é incapaz de dar conta plenamente deste jogo linguístico. Assim, a identificação desses elementos só pode ser colocada em relevo na medida em que são “jogados”:

Esta abertura e incompletude não devem ser definidas em termos de um leque aberto de interpretações possíveis, ou em termos de uma série que possa ser sempre aumentada. Ao invés disso, a “*différance*” é a condição para a abertura e incompletude de qualquer parte identificável da cadeia. Não é que haja algo tornado aberto por interpretações [...]. *Différance* é uma condição para a relação do rastro<sup>108</sup> com o texto: qualquer rastro só aparece porque ele pode diferir e porque ele difere em todas as suas relações. Assim, quando você escreve seu nome, ou faz algo tão simples quanto assinalar um espaço em branco de formulário, esse nome ou esse espaço não têm uma existência independente de suas relações entre entidades fixas passíveis de acréscimos ou comentários, mas como relações fluidas entre entidades fluidas. Não é nunca apenas um “x”. (WILLIAMS, 2013, p. 58).

Para sermos mais específicos na explicação deste conceito de Derrida, é importante destacarmos que no texto “A Diferença” (do livro *Margens da Filosofia*, 1991), Derrida apresenta a ideia de *différance*, dentro do contexto de usar a lógica da escrita da palavra em questão como analogia do trabalho com signos na arte e seu

---

<sup>108</sup> Como rastro, podemos considerar, parafraseando Williams (2013), a ideia de contexto, história, futuro.

desdobramento na percepção do observador. A concepção desse neologismo já traz consigo a explicação da ideia que ele engendra, a saber, dois movimentos: o espaçamento e a temporização. A palavra *différance* é uma combinação das palavras *différer* (diferir) e *différent* (particípio presente do verbo *différer*: “diferindo”), acrescentada de uma terminação “*ance*” como em *mouvance* e *résonance* (que indica um substantivo enquanto um termo total e autossuficiente, para além de uma ação, assim como “ressonância não é, de igual modo, o ato de ressoar [...] e a terminação em *ance* permanece indecisa entre o activo e o passivo” (DERRIDA, 1991, p. 40). Dessa forma, segundo Derrida, combina-se a posição ativa infinitiva de “diferir” ao gerúndio da ação concomitante e atualizante de “diferindo”, além do carácter autónomo e suficiente que o sufixo “*ancia*” denota ao substantivo. Como explica Derrida,

Numa conceptualidade clássica e respondendo a exigências clássicas, diríamos que “diferença” designa a causalidade constituinte, produtora e originária, o processo de cisão e de divisão do qual os diferentes e as diferenças seriam os produtos ou os efeitos constituídos. (DERRIDA, 1991, p. 39)

Assim, para esmiuçar ainda mais este termo, precisamos compreender que justamente a estrutura principal da palavra *différance* vem do verbo *différer*. Desse verbo, como já dissemos, são resgatados dois sentidos que caracterizam o neologismo derridiano: o sentido de espaçamento e o sentido de temporização. De acordo com Derrida, o verbo “diferir” vem do latino *differre*, o que lhe incute um juízo a mais do que a palavra *diapherein*, que vem do grego. O curso mais comum do entendimento do verbo “diferir” se trata da compreensão de “não ser idêntico, ser outro, discernível” (DERRIDA, 1991, p. 39), ou seja, a distância entre uma identidade e outra, o hiato entre dois movimentos no espaço. Contudo, o motivo que a palavra latina enseja é a mediação temporal das forças, “um desvio que suspende a consumação e a satisfação do ‘desejo’ ou da ‘vontade’, realizando-o de facto de um modo que lhe anula ou modera o efeito” (DERRIDA, 1991, p. 39), retardando a conclusão de um significado a um significante.

Derrida dá, assim, ao significante uma posição de destaque na relação entre mensagem e código e isso significa renunciar à presença, em termos metafísicos, do significado em detrimento do devir do jogo entre diferenças, permitindo uma constante resignificação dos termos em um discurso simbólico. O signo passa, assim, a requisitar de quem o opera ou de quem o interpreta um estado de permanente

invenção, em que não há outra base de sentido que não o próprio jogo. A mola propulsora para a criação de significados através da diferença entre significantes é a *différance*: um jogo de combinação de possibilidades de sentido – possibilidades, estas, que nunca se realizarão nem por definitivo nem por completo pois o movimento seguinte, dentro do jogo, destituirá ou reforçará, em diferentes graus, as forças de configuração de um sentido àquele termo. Como afirma Derrida:

A diferença é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito “presente”, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, não se relacionando o rastro menos com aquilo a que se chama presente do que aquilo a que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados. É necessário que um intervalo o separe do que não é ele para que ele seja ele mesmo, mas esse intervalo que o constitui em presente deve, no mesmo lance, dividir o presente em si mesmo, cindindo assim, com o presente, tudo o que a partir dele se pode pensar, ou seja, todo ente, na nossa língua metafísica, particularmente a substância e o sujeito. [...] E é a esta constituição do presente, como síntese “originária” e irreduzivelmente não simples [...] que eu proponho que se chame aqui-escrita, aqui-rastro ou diferença. Esta (é) (simultaneamente) espaçamento (e) temporização (DERRIDA, 1991, p. 45).

Dessa forma, a *différance* é um ato anterior à comum oposição conceitual e formal entre dois signos. Assim, a *différance* possibilita a diferença, de maneira a nunca deixá-la esgotar-se em si mesma, calcando-a numa presença; mas a *différance* também é uma constante ausência: um devir que nasce da tradição, emancipa-se dela, volta-se a ela para estudo e crítica, e, por fim, avança – é uma engrenagem voltada à evolução, mas permeada pelas intempéries do presente particular em diálogo com o passado, o que pode ser considerado um dos temas fundamentais da ideia de agonismo, segundo Mouffe. Esse exercício contingente de retorno e de precariedade definem, sobremaneira, a noção de democracia pluralista da autora belga.

Outrossim, a obra teórica de Derrida é recente, por isso estudos e pesquisas sobre suas ideias devem ser incentivados para que se possa expandir, qualitativamente, sua contribuição ao pensamento filosófico. Em especial, o viés estético da bibliografia de Derrida ainda pode ser muito mais aprofundado, pois é de extrema convergência com a criação artística contemporânea; restando, enfim, aplicá-lo metodologicamente para fins de análise e conclusões mais apreciativas. Como

vimos, os papéis e as representações da própria linguagem (e, podemos aqui inferir da própria ideia de discurso político) se dão num “estar-com”, numa relação e num modo de posicionamento que não é fixo, mas dinâmico. Assim, a ideia de *différance* é a ideia de disposição para uma possível alternância de posição que se mostra contextual e, nesse caso, politicamente possível.

De outra forma, podemos concluir que o pós-estruturalismo tem grande força de penetração na política, quando consideramos que essa corrente de pensamento tem implicações práticas muito precisas e pontuais:

[...] Da perspectiva pós-estruturalista, o choque entre duas culturas define ambas, mas ambas são também impulsionadas a resolver o choque (mesmo uma reação violenta é um impulso para algum tipo de resolução). Contudo, pensadores pós-estruturalistas querem nos curar do pensamento de que deveria haver uma resolução final (por mais que pacífica). Isso porque problemas estruturais insolúveis são a condição para a evolução de coisas e sistemas vivos. O melhor que temos a fazer é levar adiante as tensões e bloqueios e usá-los como oportunidades criativas para o revigoramento da vida, livre da ilusão de que um dia, graças às verdades certas, tudo virá a ser pacífico, ou pelo menos posto nos trilhos rumo à paz. Esta ilusão é a fonte de uma forma de violência própria ao pensamento que todos os pensadores pós-estruturalistas tentam evitar, mas em diferentes bases e por diferentes métodos. (WILLIAMS, 2013, p. 99).

Creemos que essa citação é de extrema importância se quisermos, definitivamente, compreender a lógica de uma democracia pluralista segundo o pensamento de Mouffe: não se trata de encontrar formas universais de democracia; trata-se, outrossim, de encontrar métodos, formas e meios de alternar e viver a democracia. Não há uma solução definitiva, não há uma fórmula mágica de conciliação entres dois lados dicotômicos, mas há sempre esse choque de posicionamentos e de ações. Há um devir constante entre as posições. A negação dessa premissa implica, como já afirmamos, um corolário de violência e anulação de outras possibilidades. Aliás, a ausência dessas possibilidades sempre implica formas totalitaristas nas quais uma hegemonia unilateral se mostra imperiosa.

Não obstante, a apresentação constante de eventos disruptivos no mundo contemporâneo podem nos ajudar a repensar e reconfigurar ideias políticas que, frequentemente, se mostram como resoluções universais para os conflitos sociais:

[...] Não é que não deveríamos nos importar com resolução de conflitos e com a compreensão das visões e posições dos outros; ocorre que deveríamos também estar conscientes dos limites de tais resoluções e de suas formas de conhecimento. Deveríamos estar conscientes das falhas de falsas resoluções e de sistemas, tais como o capitalismo, que impõem essas resoluções

(mediante julgamentos em termos de lucro, por exemplo). Deveríamos estar conscientes das falhas em certas definições de razão comum, quando elas afirmam que a razão resolve diferenças, mas, de fato, as esconde e ignora. (WILLIAMS, 2013, p. 126).

Por esse ângulo, ao falarmos de uma visão de mundo pós-estruturalista<sup>109</sup>, temos que convir que há uma forte crítica sobre a noção de um capitalismo liberal que teria apaziguado as paixões e os jogos de interesse. Aliás, crer nessa assertiva é um engano para Mouffe e, nesse sentido, um deliberado equívoco, pois não há resoluções finais, cabais e irrevogáveis pois o critério de indecibilidade é altíssimo quando tratamos de questões econômicas e políticas. Outrossim, elas são sempre um peso que se coloca na balança e que direciona o fiel para o lado que se quer determinar e nunca uma equalização total. Sendo assim, vigora um dos princípios mais importantes e decisivos do pensamento pós-estruturalista: não há mais metanarrativas que possam abarcar uma única visão de mundo. A totalização da política não possui mais validade em nossos dias, pois “[...] não é possível fazer um relato totalizante, uma metanarrativa, que articule todas as posições possíveis. Não é nem sequer possível oferecer um arcabouço lógico e racional a tais resoluções [...]” (WILLIAMS, 2013, p. 126). Assim, Mouffe, ao beber da fonte do pós-estruturalismo, define que a vida política só pode ser apreendida sob a égide da precariedade, da contingência e da transitoriedade.

Por fim, é preciso pensar dentro do contexto filosófico do pós-estruturalismo a seguinte questão: numa relação linguística, os predicados podem ser considerados independentes dos sujeitos? Dentro de um contexto linguístico (que será apontado de modo mais claro no próximo capítulo) vemos que quando identificamos um sujeito como portador de um predicado, “colamos” nesse sujeito uma definição, tal como “X é *honesto*”. Porém, esse predicado não é dele, mas está rotulado a ele. Tal rótulo não é inerente, congênito ou inato, mas anexo a ele pela sua ação. Assim, as ações não são resultado de um “já dado”, de um *a priori*. Desse modo, a política também não é

---

<sup>109</sup> “Qualquer ato é sempre político e parte da política. Isso pode ficar oculto em sonhos de pura política (sistemas justos) ou sonhos de puros atos políticos (atos puros). Para prevenir isto, a política deve sempre ser inoculada de eventos estéticos e de atos políticos criativos que destruam a falsa universalidade e os sonhos de entendimento e de resoluções perfeitas”. (WILLIAMS, 2013, p. 129) Ou, como dirá Mouffe: “o objetivo das práticas artísticas deveria ser o de alentar o desenvolvimento de novas relações sociais que são possíveis para a transformação do processo de trabalho. Sua tarefa principal é a produção de novas subjetividades e a elaboração de novos mundos. Na atual situação, o que se necessita é uma ampliação do campo de intervenção artística, com artistas operando em uma multiplicidade de espaços sociais fora das instituições tradicionais, a fim de opor-se ao programa de mobilização social total do capitalismo” (MOUFFE, 2013, p. 134).

uma ação exclusiva que deve ser praticada por um grupo seletivo de especialistas, mas algo que *pode ser* anexo a todas as pessoas na medida em que *cada agente age em vistas de assumir uma ação*. É preciso, assim, pensar naquilo que a política representa no agente que age, isto é, se *X é honesto*, o que a honestidade, efetivamente, é em *X*? Ou, *O que é a política para X*? Por esse raciocínio, vemos que os predicados são alternáveis, transitórios e podem ser assumidos por todos aqueles que visam tomar posições diante do *mundo da vida*.

Outrossim, dentro de uma outra perspectiva talvez mais ampla de compreensão do impacto pós-estruturalista no pensamento político de Chantal Mouffe, podemos inferir um elemento estético e político e, que em nosso ponto de vista, pode ser considerado como fulcral em seu pensamento político. No Livro *Agonistics*, Mouffe faz um apontamento muito importante sobre o entrelaçamento entre a vida artística e a política, corroborando, de modo mais enfático, a importância, já destacada aqui, da *différance* de Derrida. Ela faz uma citação do trabalho do artista e arquiteto chileno Alfredo Jaar que pode responder a essa questão:

[...] Para reagir contra o controle do espaço público italiano por parte da rede midiática e publicitária de Berlusconi, [Jaar] colocou cartazes em ônibus públicos, cartazes publicitários em metrô e bondes para fazer perguntas como: “A política necessita de cultura?” ou “O intelectual é inútil?”. Jaar explicou que seu objetivo era “*tratar de criar pequenas fissuras no sistema mediante a ocupação de todos os espaços disponíveis durante três meses, com o fim de criar uma rede de resistência e restaurar o significado do espaço público, que havia sido eliminado pelo controle de Berlusconi*” (MOUFFE, 2013, p. 144, grifo nosso).

Creemos que aí está o ponto central: são nas pequenas fissuras do cotidiano que a política pode ser exercida e exercitada por todos. É nesse espaço entre a coletividade e o indivíduo singularizado que a política se manifesta e mostra sua verdadeira face. Lá, onde ninguém crê que ela possa estar, ela se apresenta amplamente. Mouffe (2013), ainda faz uma outra referência a outro trabalho de Jaar, no qual ele desperta uma nova consciência política, fazendo com que se note a importância de um envolvimento direto com a mudança por meio de uma “indução”: as pessoas não são obrigadas a tomar posições radicais, elas são “induzidas” por meio de tomadas de consciência que tangenciam o afeto e a sensibilidade a fazerem isso e decorre disso uma conexão possível entre ação política e ação artística. Assim, a arte funciona como uma fissura do real, uma brecha na qual as possibilidades de entendimento político se mostram mais factuais e precisas:

Isto me leva ao que considero um dos aspectos mais importantes do trabalho de Jaar: sua profunda compreensão do papel que desempenha o afeto no processo de identificação e o papel dos “apegos apaixonados” na constituição das identidades políticas. Se as práticas artísticas podem desempenhar um papel decisivo na construção de novas formas de subjetividade, se deve a que, com a utilização de recursos se *induzem* respostas emocionais, e se consegue chegar aos seres humanos no nível afetivo. É aqui onde reside o grande poder da arte: em sua capacidade de fazer-nos ver as coisas de uma maneira diferente e para fazer-nos perceber novas possibilidades [pois] é através dos afetos que podemos chegar ao intelecto. (MOUFFE, 2013, p. 146).

Creemos que essa é uma “jogada de mestre” de Mouffe: ela nos apresenta um mundo político que não está marcado por visões unilaterais de predominância e de domínio do campo da política como formas engessadas e arcaicas de ação política; mas, antes de tudo, por formas múltiplas e polimorfas de ação política no mundo contemporâneo. Essa multiplicidade polimorfa contribui para a ampliação da polifonia e para a possibilidade de ampliação dos espaços públicos de discussão sobre a coletividade.

Não obstante, até aqui discutimos muitos conceitos e reflexões sobre o pensamento agonista de Mouffe e suas várias formas de justificação e defesa. Contudo, nos interessa apresentar, no capítulo que segue, de modo bem sucinto, alguns autores que apresentam teorias similares ao pensamento de Chantal Mouffe. Tais pensadores ilustram a noção polissêmica e polifônica da política e as várias possibilidades hermenêuticas que tal temática produz em nosso tempo.

Dessa forma, num primeiro momento, falaremos sobre alguns autores específicos, tais como Axel Honneth<sup>110</sup>, Robert Michels, dentre outros. Tais autores foram escolhidos por tratarem de temas correlacionados com os temas filosóficos-políticos discutidos até o momento. Trata-se apenas de uma pequena incursão sobre os outros modos de pensamento que, em alguns momentos, se aproximam e, em outros, se afastam do pensamento de Mouffe. A própria ideia de agonismo e de cadeia de equivalências compactua com esse exercício. Além disso, falaremos sobre os elementos que ainda aproximam e distanciam Mouffe e Habermas, pela perspectiva do filósofo e sociólogo argentino Julián González. Assim sendo, sem mais delongas, passamos agora à apresentação e ao debate do capítulo 3.

---

<sup>110</sup> Retomaremos o problema do reconhecimento, em Honneth, conforme já apontado no cap. 1.

## CAPÍTULO 3

### 3 Democracias contemporâneas e seus desafios

#### 3.1. Interlocuções com outros autores da Filosofia e Sociologia:

Para compreender um pouco melhor o contexto do debate que Laclau e Mouffe apresentam, é fundamental contextualizarmos esse capítulo apontando a ambiência histórica pós-Revolução Francesa. É sabido que os pontos fundamentais que alicerçam a Revolução estão calcados na ideia de liberdade, igualdade e fraternidade. Porém, é notório o destaque que é dado aos interesses da burguesia contra o clero e contra a nobreza da época. Laclau e Mouffe, logo no início do capítulo 4, de *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* afirmam que:

[O] duplo fracasso – da democracia e do socialismo – era visto [...] como um processo de estranhamento progressivo, dominado por uma ruptura radical. Inicialmente, a “democracia”, concebida como campo de ação popular, é a grande protagonista dos confrontos históricos que dominam a vida europeia entre 1789 e 1848. É o “povo” (mais no sentido de *plebs* que no de *populus*), as massas pouco organizadas e diferenciadas, que domina as barricadas de 1789 e 1848. [...] (LACLAU; MOUFFE, 2014, p. 273-274).

Assim, podemos fazer uma breve digressão que tem por intuito adentrar um pouco mais na seara da discussão que inaugura esse capítulo. Falar sobre o problema da democracia é algo que se vê reproduzido em inúmeros discursos e teses de caráter político, porém, o maior problema que pode ser analisado aqui perpassa a problemática da identificação da grande massa com a democracia. Não é apenas um problema de esvaziamento discursivo ou de ausência de mobilidade política. É, antes de tudo, a falta de uma identificação clara. Nesse vácuo de significações, o momento histórico da Revolução Francesa é exemplar para ilustrar o peso de uma ideologia burguesa que “velou” as diferenças sociais por meio de um discurso unificador. Assim, o engajamento da grande “plebe” deu-se por meio de um *slogan* e de uma propaganda demagógica muito bem elaborada, na qual a Revolução seria resultado da

combinação de três palavras muito fortes, imbuídas de caráter universalizante, isto é, ao se ouvir estas palavras “*Igualdade, Liberdade e Fraternidade*”, qualquer pessoa seria capaz de compreender “semanticamente” o seu significado de universalidade.

Contudo, o que se viu, de fato, foi uma estratégia de dominação política que levou a grande massa dos iletrados a aderir aos propósitos burgueses. Fazê-los participar por um sentimento ufanista e carregado de patriotismo passional foi o elemento-chave que engendrou a participação de uma grande parcela da população francesa que, provavelmente, nem mesmo era computada no censo demográfico da época. Assim, durante um longo período histórico, a separação entre povo, democracia e administradores da *polis* expressou essa grande divisão entre a ala da esquerda e da direita ou entre os jacobinos e os girondinos. As nomenclaturas podem ser modificadas, mas a ideia é a mesma, seja por interesses econômicos, sociais, religiosos ou até mesmo estéticos.

A compreensão de uma política na qual todos podem ser aceitos e inclusos como sujeitos de direitos é, na verdade, uma novidade que só se evidenciará no século XX, após a Segunda Guerra Mundial, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Contudo, apesar de estar centrada nos ideais da Revolução Francesa e no imperativo da dignidade humana, a efetivação de uma política internacional de inclusão ainda está distante de ser plena. A todo momento no Brasil e no mundo, eclodem em capas de jornais e revistas notícias de violação da dignidade humana, seja pelo aspecto do racismo, da xenofobia, dos refugiados, dos imigrantes, da homossexualidade ou da própria alteridade, isto é, o rosto do outro continuamente se apresenta como ameaçador e amedrontador.

Essa ojeriza à presença do outro pode ser consequência dessa inclusão forçada dos *citoyens*, que são aqueles cidadãos que alcançaram a sua cidadania por convocação e não por reconhecimento. Aqueles que, como já vimos com Rancière, são compelidos a participar, mas não podem falar, não podem dizer do que precisam ou o que querem, pois o som de suas vozes emite apenas ruídos e não palavras. Outrossim, talvez, hoje seja possível fazer um comparativo com a ideia de que a grande massa só pode ser convocada (por meio da obrigatoriedade legal) a participar da vida da *polis* por meio do voto. Para além disso são apenas *plebs* e não *populus*. Vale destacar que, nesse contexto, a ideia de Laclau e Mouffe, se aproxima fortemente da ideia de reificação apresentada por Habermas e Honneth, principalmente. O não reconhecimento daqueles que atuaram, diretamente, na Revolução Francesa como

colaboradores e que também faziam parte dos 97% da população local, é um sinal forte de que os interesses burgueses sempre predominaram na implantação da democracia no contexto histórico ocidental. Assim, a questão de Mouffe, nesse momento, é clarividente: é necessário “multipolarizar” o debate político, fazendo com que o *populus* seja incluído nesse debate, ou seja, é preciso destacar o que é evidenciado, por ela e Laclau, na obra *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, a saber: qual é o espaço de demarcação entre o modelo advindo do antigo regime e o povo (esse povo visto pela burguesia como desconexo, sem identidade e amorfo)? Aliás, essa questão se ramifica em tantas outras, mas que podem ser identificadas fundamentalmente a partir do advento do capitalismo do século XX. As relações econômicas permeiam e “manipulam” toda vida social ou há espaço para a política multipolarizada? O entendimento da existência da luta de classes é a resposta central para essa dicotomia? E, finalmente, onde ficam o povo e a burguesia neste novo contexto? Em suma, o debate sobre o referido tema parece se fechar em um *looping* histórico que se repete indefinidamente sempre do mesmo modo e com as mesmas características. Outrossim, permanece a dúvida: há alguma saída para esse contínuo impasse conflitual da luta de classes?

Diante disso, a resposta defendida por Laclau e Mouffe é clara: a dicotomia ‘bipolar’ entre classes sociais estanques não corresponde mais à realidade política há muito tempo. A política é multicêntrica, multipolar, pluriversal e não pode ser definida pura e simplesmente pela polarização radical entre A e B, esquerda e direita, burguesia e proletariado. Aliás, segundo os autores citados, as linhas entre esses polos são muito mais porosas do que imaginamos. Assim, apontam os dois autores:

[...] a linha demarcatória entre o interno e o externo, a linha divisória a partir da qual o antagonismo se constituiu na forma de dois sistemas opostos de equivalências, tornou-se cada vez mais frágil e ambígua, e sua construção tornou-se o problema crucial da política. Quer dizer, a partir de então, não houve mais política sem hegemonia. Isto nos permite compreender a especificidade da intervenção de Marx: sua reflexão teve lugar num momento em que a divisão do espaço político em termos de dicotomia *povo/ancien régime* parecia ter exaurido sua potencialidade, e era, em todo caso, incapaz de construir uma visão do político que recapturasse a complexidade e a pluralidade peculiares ao social nas sociedades industriais. Marx procura, então, pensar o fato primário da divisão social com base num novo princípio: o confronto de classes. O novo princípio, entretanto, é minado desde o início por uma insuficiência radical, procedente do fato de que a oposição de classes é incapaz de dividir a totalidade do corpo social em dois campos antagônicos, de se reproduzir *automaticamente* como linha de demarcação na esfera política. (LACLAU; MOUFFE, 2014, p. 277-278).

Dessa feita, podemos ter como corolário que a hipótese de que o mundo social e político é resultante de uma simples contradição na qual, de um lado, teríamos os donos dos meios de produção e, do outro, o proletariado é um equívoco, pois não há, na grande pluralidade da *polis* contemporânea, a possibilidade de uma divisão tão estanque de papéis sociais. Há grupos menores ou maiores que não se enquadram na bilateralidade burguês/proletário apenas. Há uma diversidade de grupos sociais que precisa ser considerada. O caleidoscópio de possibilidades de adesão, desintegração e reorganização das ações sociopolíticas é, talvez, a grande contribuição que o pensamento de Laclau e Mouffe trazem, ao extrapolarem a visão (hoje simplista) de uma bilateralidade política dentro do *cosmos* pluriversal da seara política. E aqui voltamos ao elemento fulcral na teoria de Laclau e Mouffe: a *hegemonia*. Em outras palavras, não há uma cisão equânime entre um posicionamento hegemônico e outro. Há, outrossim, uma nova forma de estabelecer pontos de conexão, adesão e participação dentro dos grupos sociais.

Nessa mesma perspectiva, Burity (2014) faz uma longa explicação pautada em uma situação possível na qual estudantes de um campus universitário se colocam contrários às decisões da reitoria. Com essa suposição, o autor faz, didaticamente, uma explicação muito sucinta do que significa, de fato, em Laclau/Mouffe, o conceito de hegemonia. Segundo ele, o estudante que ocupa a posição de líder, incorpora, mesmo que, involuntariamente, o “personificador” da hegemonia. Assim Burity nos explica sobre essa ideia:

[...] capitalizar o descontentamento, dar-lhe um nome, por assim dizer, tomar a iniciativa de convocar uma reunião e de propor uma interpelação a estudantes de diferentes “leituras” do acontecimento (inclusive aqueles que sequer “enxergavam” a situação). É a essa capacidade de representar, enquanto uma posição particular, algo maior, mais abrangente, que Laclau dá o nome de hegemonia (BURITY, 2014, p. 67).

É essa a singularidade política associada ao discurso que Laclau nos mostra: a hegemonia não é uma posição a ser desconstruída. É uma posição que expressa, com eficácia circunstancial, a posição de um grupo de pessoas. O estudante em questão é a personificação e a expressão dessa hegemonia que, em uma situação adversarial específica, se coloca na relação com os outros posicionamentos políticos. Um lado da moeda é a inerradicabilidade do antagônico, pois a oposição entre os grupos políticos é inegável, inerradicável e onipresente. O outro lado é o agonismo político que, por sua vez, preza por colocar a hegemonia no centro das articulações

políticas. Sem esta ambivalência, realmente, só a “luta de classes” prevalece. Assim, o que devemos levar em consideração, não é a distinção total entre dois polos radicais da política, mas a capacidade de fluidez e de transitoriedade das posições que cada um e cada grupo ocupa nas relações de poder.

Nesse ponto, podemos recorrer novamente aos problemas do respeito pela identidade do outro que só foram efetivamente expressos com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, na primeira metade do século passado. A existência do outro pode despertar rancor, ódio e necessidade de opressão na medida em que essa existência se manifesta como limitadora para as outras. Essa perspectiva explora a noção de que a revitalização e o reaparecimento das ações totalitaristas sempre podem bater à nossa porta. O desejo de posse e de poder é algo que demarca e delinea, desafortunadamente, toda a história humana. Dessa forma, mais cedo ou mais tarde, os argumentos etnocêntricos, de determinação geográfica ou biológica, sempre reaparecem no mundo contemporâneo, tentando justificar o conceito de superioridade inata de um povo ou civilização sobre outra. Essas experiências despertam, mais uma vez, o assombroso terror de que o mundo sempre é visto com base em autorreferências e não por gestos de alteridade. Outrossim, seria ledo engano aplicar tal premissa nas relações sociais. Não obstante, ao invés de se pensar em uma relação estanque de poder, é preciso notar a fugacidade da hegemonia, pois ela não tem lugar definitivo nas relações sociais.

Assim sendo e retomando o trabalho de Laclau e Mouffe, surge uma distinção entre o papel da *opressão* e da *subordinação* em termos democráticos. Tal inferência se dá pelo fato de que, segundo esses autores, a superação dessa perspectiva de aniquilamento do outro só pode dar certo na medida em que se compreende a relação tênue entre esses dois termos. Em *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, os autores relatam que

Nosso problema central é identificar as condições discursivas de emergência de uma ação coletiva que objetive a lutar contra desigualdades e a questionar relações de subordinação. Poderíamos também dizer que nossa tarefa é identificar as condições em que uma relação de subordinação se torna relação de opressão, constituindo-se, portanto, no lugar de um antagonismo. Entramos aqui num terreno constituído por numerosas mudanças terminológicas, que acabaram estabelecendo uma identificação entre “subordinação”, “opressão” e “dominação”. A base que possibilita esta sinonímia é, evidentemente, o pressuposto antropológico de uma “natureza humana” e de um sujeito unificado: se pudermos determinar *a priori* a essência de um sujeito, toda relação de subordinação que a negar se transformará automaticamente numa relação de opressão. Porém, se rejeitarmos esta perspectiva essencialista, precisaremos diferenciar

“subordinação” de “opressão” e explicar as condições precisas em que a subordinação se torna opressiva. Devemos entender por *uma relação de subordinação* aquela em que um agente é sujeito às decisões de outrem – um empregado em face de um patrão, por exemplo, ou, em certas formas de organização familiar, a mulher face ao homem, e assim por diante. Chamaremos *relações de opressão*, por contraste, às relações de subordinação que se transformaram em lugares de antagonismos. Finalmente, chamaremos *relações de dominação* o conjunto das relações de subordinação que são consideradas ilegítimas desde a perspectiva, ou ao juízo de um agente social externo a elas, e que, em decorrência, coincidam ou não com as relações de opressão realmente existentes numa formação social determinada. (LACLAU; MOUFFE, 2014, p. 281-282).

Diante do exposto, podemos dizer que dentro de um espaço efetivamente democrático, a noção de violação da identidade e da autonomia são práticas de dominação. Podemos ver que, como já fora afirmado inúmeras vezes neste texto, a realidade antagonica da política é incancelável e que ela engendra e mobiliza os movimentos sociais e as relações sociais; em suma, a própria vida social. Ato de (in)subordinação são recorrentes e são, antes de tudo, *conditio sine qua non* da prática interpessoal em vários espaços da sociedade. O ponto fulcral do debate aqui se encerra na extensa prática de dominação na qual essas relações podem vir a assumir. E, nesse sentido, todas essas práticas podem se tornar possíveis por meio do discurso. A centralidade de todo trabalho de Laclau e Mouffe perpassa esse aspecto indelével: o papel do discurso e sua capacidade de aglutinação e de unificação hegemônica. Segundo eles, tal realidade só pode ser repensada através de determinados movimentos sociais (como o movimento feminista principiado em 1792, com Mary Wollstonecraft, na Inglaterra) e com a Revolução Francesa. Eis aí o nó górdio do problema discursivo que já vimos: o peso e a força do poder discursivo como aquele que é capaz de convocar e filiar as pessoas em vista de um ideal (revolucionário ou não). O problema está em saber em que medida essa filiação é legítima ou não:

[...] “A Revolução Francesa não é uma transição, é uma origem, e o fantasma de uma origem. O que é singular nela é o que constitui seu interesse histórico e, mais ainda, é este elemento ‘singular’ que se tornou universal: a primeira experiência de democracia”. Assim, [a Revolução Francesa] iniciou o que Claude Lefort demonstrou ser um novo modo de instituição do social. Essa ruptura com o *ancien régime*, simbolizada pela Declaração dos Direitos do Homem, forneceu as condições discursivas que permitiram propor as diferentes desigualdades como ilegítimas e antinaturais, tornando-as assim equivalentes como formas de opressão. Aqui está o poder profundamente subversivo do discurso democrático, que permitiria a expansão da igualdade e da liberdade para domínios cada vez mais vastos, e atuaria como elemento de fermentação sobre diferentes formas de luta contra a subordinação. Muitas lutas dos trabalhadores do século dezenove construíram discursivamente suas demandas com base nas lutas pela liberdade política [...] (LACLAU; MOUFFE, 2014, p. 285).

Dessa forma, vale lembrar e destacar que, segundo Mouffe, o elemento central que deve ser evidenciado no mundo político contemporâneo é o de que a capacidade de defender plenamente uma democracia não pode ser unicamente filtrada pelo universo do Direito, como Habermas propõe com grande ênfase. A democracia precisa de outros canais mais fluídos da participação e de defesa dos direitos pessoais. O Direito, assim, apresenta-se como um canal, mas não “o” canal dessa participação.

Assim sendo, retomando a ideia principal, podemos arguir Habermas e Mouffe com a mesma questão: a visão de futuro da democracia é escatológica? É promissora? É *parusíastica*? As respostas podem ser muito diversificadas e, ao mesmo tempo, contrárias entre si. Mas há um “fio de ouro” que costura a democracia desde os tempos da Revolução Francesa: o movimento democrático é pendular. Dos excessos de sua negação (como fora sentido na Segunda Grande Guerra Mundial) ao reconhecimento dos direitos humanos a todos os cidadãos, a oscilação da democracia é bem intensa. Dos totalitarismos ao expansionismo dos direitos, a democracia sempre “pendula” entre a fragilidade e a concretude. Tais demonstrações democráticas revelam um ponto muito importante na análise de Laclau e Mouffe: a democracia, como já vimos, nunca é um ponto final; é sempre um trabalho a se fazer, pois em nossos dias, falar em uma luta por direitos de uma determinada classe ou movimento não implica necessariamente uma conseqüente luta “de todos por todos”.

Dessa maneira, podemos afirmar que o exercício agonista de reconhecimento adversarial é um grande avanço na busca pela concretização de uma democracia multipolarizada. Precisamos compreender as novas configurações sociais e o papel, sobremaneira, fundamental desses novos arranjos sociais:

A expressão insatisfatória “novos movimentos sociais” agrupa uma série de lutas altamente diversas: urbanas, ecológicas, antiautoritárias, anti-institucionais, feministas, antirraciais, étnicas, regionais, ou de minorias sexuais. O denominador comum de todas elas, seria sua diferenciação das lutas dos trabalhadores, consideradas como lutas “de classe”. É inútil insistir na natureza problemática desta última noção: ela amalgama uma série de lutas muito diferentes ao nível das relações de produção, que se distinguem dos “novos antagonismos”, por razões que expõem, com a maior clareza, a persistência de um discurso fundado no *status* privilegiado das “classes”. O que nos interessa nestes novos movimentos sociais, então, não é a ideia de agrupá-los arbitrariamente numa categoria oposta à de classe, mas o novo papel que eles desempenham na articulação da rápida difusão da conflitualidade social para relações mais e mais numerosas, que é

característica hoje das sociedades industriais avançadas [...]. (LACLAU; MOUFFE, 2014, p. 292-293).

Outrossim, diante dessa perspectiva dos movimentos sociais, é necessária uma breve discussão sobre os dilemas que envolvem as minorias e sua representatividade<sup>111</sup>. Nessa linha de pensamento, podemos aferir como essencial o trabalho de Renato Perissinotto, autor do livro *As Elites Políticas: questões de teoria e método*. Nessa obra, o autor aborda, de modo sucinto, o problema do conceito de minorias pelo viés das elites políticas. O autor cita vários pensadores e cientistas políticos. Dentre eles, gostaríamos de apresentar, pela ótica de Perissinotto, as ideias de Robert Michels. Aliás, vale salientar que o autor em tela é considerado por Laclau e Mouffe como pós-marxista. Contudo, vale salientar que o pós-marxismo, visto por Michels, não coaduna necessariamente com a ideia de superação do marxismo, mas como continuação e revisão. Dessa forma, convém explicar que o trabalho de Michels nos parece ser muito realista e concreto. Aliás, não é de se estranhar o fato de que o autor em questão segue um modo de pensamento que se assemelha a Maquiavel, no sentido de levar em conta muito mais a *vida política como ela é e não como ela deveria ser*.

Por esse prisma, Robert Michels possui uma maneira muito singular de compreender a política, pois a analisa a partir da noção de que as minorias oligárquicas, quando possuem o poder de mando e comando social, utilizam-se de uma lógica ação bem peculiar. Outrossim, diante de uma possível inversão democrática do poder, na qual os “oprimidos” assumem o comando social, a prática oligárquica permanece sendo reproduzida *ipsis litteris* por esse novo grupo:

O clássico trabalho de Michels, *Sociologia dos partidos políticos* (1982), baseia-se num duplo eixo interpretativo. Primeiro, naquilo que poderíamos chamar de sociologia das organizações, esse autor procura reter os determinantes organizacionais que levam à inexorável divisão entre uma minoria de governantes, que ele chama de oligarquia e não de elite, e uma maioria de governados. [...] Esta sociologia afirma que as organizações não são meros instrumentos a serviço de grupos sociais. Pelo contrário, quando uma organização se forma e se consolida, ela gera interesses próprios que acabam por se sobrepor aos interesses daqueles que ela, a princípio, deveria representar. O outro eixo interpretativo da sociologia de Michels é aquele da psicologia das multidões. [...] Nas obras do teórico alemão, a psicologia das multidões serve para explicar a necessidade que as massas têm de se submeterem aos chefes. Na verdade, segundo Michels, as massas não só não estão preparadas para exercer um papel de comando como não desejam exercê-lo. (PERISSINOTTO, 2012, p. 79-80).

---

<sup>111</sup> Vale ressaltar que Mouffe defende claramente a relação entre representatividade política e os grupos sociais, ou seja, ao invés de se afastar da vida política, os grupos devem se engajar nela (cap. 2).

Nessa perspectiva, podemos dizer que a análise de Michels é muito pontual e nos envereda para um entendimento mais amplo do problema da política que se desdobra em dois pontos fundamentais: de um lado, temos a lógica de que o oprimido quando assume o poder quer agir do mesmo modo que o opressor e, por outro, o que vemos é justamente a inação, o descaso e o desinteresse da massa pela vida pública: “A organização é a fonte de onde nasce a dominação dos eleitos sobre os eleitores, dos mandatários sobre os mandantes, dos delegados sobre os que delegam. Quem diz organização, diz oligarquia” (MICHELS, 1982, p. 238). Assim sendo, esses elementos não podem ser olvidados quando estudamos a realidade política, pois vemos isso com grande frequência nas relações sociais. Assim, quando estudamos Laclau e Mouffe, notamos que estes autores são defensores de uma determinada pragmática da política, contudo, é preciso dispor que toda vez que falamos sobre pragmática, precisamos compreender a sintaxe dessa linguagem política.

Em outras palavras: as elites ou oligarquias, como apresenta Michels, possuem ambas os mecanismos: pragmática, no sentido de entendimento de quais seriam os caminhos úteis e utilizáveis da política, tanto quanto a sintaxe, isto é, elas sabem colocar as palavras certas em uma frase e sabem usar o discurso ao seu favor. Dito de outro modo: as elites sabem mais do que apenas falar com efeito (sintaxe e pragmática juntas); elas sabem usar uma semântica, que alia fala e pragmática em um modo de dominação e subjugação, seja por meio de símbolos de poder (como objetos de ostentação e status), seja por meio de significados de opressão (como a economia salarial), ou ainda, pelo movimento de distanciamento e oligarquização presente na lógica da organização partidária. Sobre esse ponto, na sua célebre obra sobre os partidos políticos, Michels nos diz:

Quando os chefes, sejam eles de origem burguesa ou operária, estão na qualidade de empregados, ligados ao próprio organismo do partido, seu interesse econômico coincide geralmente com o interesse deste. Mas com isso só está eliminado um aspecto do perigo. O outro aspecto, mais grave, porque geral e inevitável reside na oposição declarada entre a massa dos partidários e o grupo dos chefes, na medida que o partido cresce. O partido, como formação externa, mecanismo ou máquina, não se identifica necessariamente com a totalidade dos membros inscritos, e menos ainda com a classe. Tornando-se um fim em si mesmo, dando-se propósitos e interesses próprios, ele se separa pouco da classe que representa. (MICHELS, 1982, p. 214-215).

Tal capacidade de unir as três coisas (pragmática, sintaxe e semântica), torna este grupo seletivo de pessoas – o grupo dos chefes – capazes de usar esse poder em benefício próprio e não dos grupos aos quais pertencem. Além disso, as elites, ao unificarem esses três aspectos da linguagem, criam uma hermenêutica unilateral e restritiva que impede outras possibilidades de interpretação. Assim, Michels propõe o seguinte:

[Michels] defende duas teses: a) não há democracia sem organização. Qualquer grupo ou classe social que queira reivindicar algum direito na sociedade têm necessariamente que se organizar; b) mas se, de um lado, a organização permite reunir forças para melhor enfrentar o inimigo, por outro lado, ela está em clara oposição ao princípio democrático [...] (PERISSINOTTO, 2012, p. 80).

A segunda tese parece ser confusa, mas podemos deduzir a lógica apresentada pelo pensador alemão na medida em que compreendemos a análise que segue:

Segundo Michels, [...] a democracia é um regime inviável por razões de ordem técnica: simplesmente não há tempo nem espaço para a participação direta das massas nas decisões políticas [...]. Não é possível consultar as massas nem muito menos reuni-las toda vez que uma decisão tiver que ser tomada. Ora, se as massas não podem decidir por si mesmas, então surge a necessidade de delegados, que se transformam, assim, nos representantes das massas. (PERISSINOTTO, 2012, p. 81).

É por esse filão que Michels defenderá a ideia de que, na proporção em que uma organização ou movimento se constitui, determinadas pessoas se tornam especialistas de certos saberes e conhecimentos que vão elitizando “um grupo dentro do grupo”. Esse pequeno “núcleo duro” de saberes e práticas acaba por se tornar aquilo que ele chama de oligarquia, pois como lembra Michels, “quem diz organização, diz oligarquia”. Essa minoria terá poder e prestígio diante dos demais e, paulatinamente esse grupo passa a ser sobreposto e ditar as regras efetivas de comando sobre os demais.

Qualquer organização solidamente constituída, quer se trate de um Estado democrático, de um partido político ou de uma liga de resistência proletária, oferece um terreno eminentemente favorável à diferenciação dos órgãos e funções. Quanto mais o aparelho de uma organização se complica, isto é, quanto mais aumenta o número de seus membros, seus recursos financeiros e a imprensa que a serve, mais o governo direto da massa perde terreno para ser suplantado pelo poder crescente dos comitês (MICHELS *apud* PERISSINOTTO, 2012, p. 82).

Por essa lógica, vemos que há um grave problema que extrapola a noção de uma certa unidade dos movimentos sociais, isto é, se já vimos que o antagonismo,

segundo Mouffe, é um problema inerradicável, podemos inferir, dentro do contexto da obra de Michels, a ideia de que a inerradicabilidade antagonista é um problema inextricável de todas as organizações sociais, pois mesmo que as pessoas se organizem em torno de propostas ou interesses afins, essas coligações não são coesas, haja vista que dentro do núcleo das mesmas, o antagonismo lhes é peculiar na proporção em que aparta e, concomitantemente, aproxima seus filiados da verdadeira razão de ser do grupo. Aqui, quando falamos no aspecto ontológico, estamos afirmando um ponto fulcral: a própria razão de ser dos grupos se autocontradiz, mas também dá a verdadeira identidade a todos os grupos nas democracias contemporâneas. Ou, parafraseando Mouffe, este antagonismo tem caráter permanente, mas é o agonismo que precisa regulamentar esse caráter inextricável da vida social.

Entretanto, retomando as ideias apregoadas por Michels, podemos dizer, reforçando o problema apontado anteriormente que:

[...] Para esse autor, portanto, trata-se da seguinte equação: a expansão das organizações exige especialização das funções; esta, por sua vez, conduz à profissionalização, que, por fim, vem acentuar as diferenças entre os chefes e as massas no que se refere ao grau de instrução possuído por ambos. Os chefes pelas próprias posições que ocupam, são obrigados a ter contato com várias questões técnicas, o que lhes possibilita um treinamento profissional intenso e, por sua vez, confere-lhes uma superioridade intelectual frente às massas. Essa superioridade intelectual é a base daquilo que Michels chama de indispensabilidade dos chefes [...] Ou seja, os chefes, ao dominarem um dado conhecimento, não podem ser facilmente dispensados pelos partidos, residindo aí uma das mais importantes fontes de seu poder no interior da organização<sup>112</sup>. (PERISSINOTTO, 2012, p. 83).

Vemos assim que Michels constata a premente relação de controle burocrático dentro de todas as organizações sociais e políticas. Esse poder burocrático é claro e visível no governo de um país, em uma organização sindical ou em um partido político, mas isso não significa dizer que ele não esteja presente em outras práticas, como as familiares ou de orientação religiosa. Assim, dentro do contexto socio-filosófico da

---

<sup>112</sup> Vê-se uma certa semelhança com Max Weber: “Os governados [...] não podem dispensar ou substituir o aparato burocrático da autoridade, quando este começa a existir, pois essa burocracia se baseia no treinamento especializado, uma especialização funcional do trabalho e uma atitude fixada para o domínio habitual e virtuoso de funções únicas, e, não obstante, metodicamente integradas. Se o funcionário deixa de trabalhar, ou seu trabalho é interrompido pela força, resulta o caos, sendo difícil improvisar substituições entre os governados que são capazes de dominar tal caos. Isso é válido para a administração pública e para a administração econômica privada. Cada vez mais, a sorte material das massas depende do funcionamento constante e correto das organizações burocráticas do capitalismo privado. A ideia de eliminar essas organizações torna-se cada vez mais utópica”. (WEBER, 1982, p. 265).

política contemporânea, é salutar verificar que a crítica de Michels ao caráter oligárquico das organizações coloca em questão a validade da institucionalização das lutas democráticas. Aliás, o pensamento do autor é realmente coerente pois cremos que, além do aspecto aqui salientado por ele, é preciso considerar os elementos filosóficos que orientaram boa parte da filosofia política da contemporaneidade como herança filosófico-política de Maquiavel: a busca pelo poder e a sua manutenção é um fato que se repete continuamente na História. Sua negação ou eliminação é um erro que não se deve cometer.

Nesse caso, sobre o tema da posse do poder, podemos reforçar tal pensamento com outro pensador alemão, Georg Simmel. Suas teorias, aliás, são essenciais para analisar nosso atual momento histórico. Como já vimos em Mouffe, o conflito é um dos elementos mais importantes para a interpretação da vida social. Assim sendo, Cíntia Beatriz Müller nos fala sobre Simmel:

O conflito se estabelece, basicamente, nas relações entre indivíduo e sociedade, uma vez que, embora a sociedade só exista com base em indivíduos, ela também se contrapõe ao indivíduo “com exigências e atitudes como se fosse um partido estranho” [...]. Nessa tensão, instala-se o conflito. Ainda segundo o sociólogo alemão [...] a divergência entre indivíduo e sociedade alcança seu ponto alto no momento em que “a sociedade” busca transformar cada indivíduo em um simples membro da unidade. A reação do indivíduo é a rebelião contra o papel socialmente construído com uma constante luta entre “a parte” – o indivíduo – e “o todo” – a sociedade. Essa noção da preponderância do papel do indivíduo sobre o da “massa” e a dimensão do conflito e da rebelião serão importantes para [Simmel]. (MÜLLER, 2013, p. 54-55).

Se tais conflitos estão presentes entre os indivíduos e a realidade social, é preciso pensar que essas relações que estão constantemente marcadas pela ausência de coesão são os principais motivadores do debate político, pois por mais que ocorra tal tensão/rebelião, isso não quer dizer que as possibilidades de reagrupamento hegemônico estejam ausentes. Se determinados indivíduos se preocupam em reorganizar seus interesses comuns, tendo em vista a defesa hegemônica de seus papéis sociais, é preciso convir com a possibilidade de organização desses indivíduos, frente à submissão reiterada de que o todo (organização social) se impõe sobre as partes.

É por isso que as ações hegemônicas e contrahegemônicas apontadas por Laclau e Mouffe são possíveis. Assim sendo, na medida em que os indivíduos se apresentam descontentes ou insatisfeitos com o atendimento de suas demandas, a

organização clara e coordenada de seus projetos pode verificar-se como tangível, pois é possível (para não dizer necessário) que se formem identidades de resistência diante de formas coercitivas de identificação social:

Identidade de resistência: é a identidade que emerge por meio de situações sociais de conflito, embasada em atores que vivem em posições estereotipadas ou desvalorizadas da sociedade. Esses atores criam verdadeiros nichos de luta diante das identidades nacionais englobantes e legitimadoras, em que potencializam a criação e o implemento de políticas de identidade que lhes assegurem o respeito pela diferença. A identidade de resistência pode levar à constituição de comunidades nas quais se reúnem atores mobilizados em ações de resistência coletiva (MÜLLER, 2013, p. 90).

Para ser mais objetivo nesse aspecto, podemos usar, mais uma vez, a terminologia de Axel Honneth, apresentada por Müller quando fala sobre os problemas decorrentes do desrespeito ou da falta de reconhecimento das identidades pessoais.

[...] a experiência do desrespeito, que desencadeia a resistência e a rebelião, faz-se sentir na ruptura da expectativa do reconhecimento vinculado à identidade pessoal do sujeito. Essa expectativa de reconhecimento é vivida no cotidiano pela pessoa no convívio com o entorno sociocultural, quando ela é rompida. Esse sentimento de desrespeito adquire caráter coletivo a partir do momento em que o ator compartilha sua compreensão acerca da lesão e percebe-o como típico de uma coletividade. Ao identificar o tipo de lesão da qual a pessoa é alvo e compreender seu caráter coletivo, o indivíduo torna-se capaz de apreender “as causas responsáveis pelos sentimentos individuais de lesão” [...] É na emergência desse sentimento de desrespeito que passa a ser percebido como compartilhado por uma identidade coletiva, transcendendo a esfera individual, que se consolidam os motivos morais de uma “luta coletiva pelo reconhecimento” [...] (MÜLLER, 2013, p. 102).

Assim, tendo em vista que Axel Honneth é um dos grandes seguidores do pensamento de Habermas, podemos considerar que aquilo que é apresentado por Honneth, nada mais é do que um eco do que pode ser lido a seguir:

O modo como sentimos nossa vida está mais ou menos determinado pelo modo como nós mesmos nos entendemos. Por isso os discernimentos éticos sobre a interpretação dessa autocompreensão intervêm na orientação de nossa vida. Como discernimentos que vinculam a vontade, eles provocam uma condução *consciente* da vida. Nisso se manifesta a vontade livre no sentido ético. Do ponto de vista ético, a liberdade de vincular meu arbítrio a máximas da prudência se transforma na liberdade de decidir-me por uma vida autêntica (HABERMAS, 1997a, p. 41).

Dessa forma, podemos ponderar que, apesar das distinções e ideias desenvolvidas, os pensadores alemães em destaque (Honneth e Habermas) enfatizam a primazia de um olhar ético sobre a política e a vida social. Tal ética está delineada pelo reconhecimento que coloca em evidência, a intersubjetividade e a

identidade de cada um, na relação linguística de uma comunicação racional. Assim, a verdadeira “autenticidade” da vida política precisa acontecer primeiramente pela ética, mas que perpassa critérios de universalidade. Contudo, resta-nos, agora para a elaboração do próximo item, compreender se, no pensamento habermasiano, devemos considerar o problema ético racional aplicado ao universo político como um problema de ordem psicológica ou jurídica.

Assim, na obra vastamente citada *Consciência moral e Agir comunicativo*, Habermas constrói toda uma argumentação para defender que o agir ético-comunicativo precisa assimilar as teorias da psiquê humana, como Kohlberg haviam formulado. Dessa lógica, depreendemos que o agir moral/ético é um problema que precisa ser dirimido por meio de uma análise do funcionamento psicológico da moral, passando por estágios evolutivos e ‘aperfeiçoativos’ da conduta humana. De outra banda, vê-se em *Faktizität und Geltung: Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, que o autor alemão defende a legitimidade de uma vida democrática que, diante do dissenso e do conflito, supere as divergências por meio de um consenso fornecido pela ordem do Direito. Segundo ele, é por meio das instituições jurídicas que as identidades e culturas que estão presentes no mundo da vida podem ser defendidos universalmente.

Contudo, como já discorreremos em muitos pontos desta redação, essa resolução de conflitos por meio do Direito não é completa e não dá conta de responder aos dilemas que ficam em aberto, pois a vida social nunca é plenamente prevista. As irrupções de conflitos e dilemas estão sempre à espreita, de modo que nenhum sistema de “controle de abalos sísmicos” pode imaginar quais serão os novos requerimentos e demandas que aparecerão amanhã e quais serão os seus impactos na escala *Richter* da democracia.

Dessa maneira, fica claro aquilo que Aylton B. Durão, em seu artigo de 2013, denominado *Direito e democracia em Habermas*, quer nos dizer:

[...] no processo democrático de produção de normas jurídicas, os cidadãos derrotados são obrigados a obedecer à lei, mas não são obrigados a seguir, com convicção racional, as normas às quais não deram o seu assentimento, pois seria muito tirânico exigir que minorias derrotadas ainda por cima fossem obrigadas a obedecer virtuosamente leis cuja legitimidade não reconhecem; ao contrário, o processo democrático de produção de leis deve permitir que as minorias possam aduzir novas razões no futuro, as quais sejam capazes de sensibilizar as antigas maiorias e se converterem em novas maiorias (DURÃO, 2013, p. 30).

Nesse caso, Durão está nos dizendo aquilo que Mouffe defende proativamente: onde há hegemonia ou supremacia, há sempre a possibilidade de ações contrahegemônicas capazes de questionar e de zetetizar a realidade estabelecida, seja do ponto de vista social ou jurídico. Dessa forma, os elementos que queremos abordar, a seguir, passam pelo questionamento de duas premissas básicas:

- a) Se Habermas defende uma visão cosmopolita (uma visão universal da política), devemos abandonar critérios culturais ou locais de entendimento, para usarmos meios linguísticos/argumentativos de intersubjetividade? Isso certamente implicaria, como ele mesmo afirma em *Die Einbeziehung des Anderen*, na necessidade de uma língua universal. Mas esse problema não se reduz, tão-somente, na incapacidade “técnica” da tradução, da exegese e da hermenêutica da linguagem? Como alcançar entendimento “cosmopolita” diante desse impasse básico? Diante disso, não seria mais eficaz a busca de uma visão multipolarizada da democracia, conforme Mouffe argumenta? Não seria mais racional *consentir* com a ideia mouffeana de que o dissenso e o agonismo são argumentos fortes para o entendimento dos valores democráticos que o mundo hodierno precisa abraçar e buscar?
- b) O Direito não seria um campo de atuação delineado e restrito a especialistas? Os movimentos sociais e os grupos minoritários necessitam da “contratação” de especialistas para defender as suas causas ou cairíamos na lei identificada por Michels (dizer organização é dizer oligarquia)? É preciso que um dos seus membros seja capacitado para arguir e lutar pelas causas do grupo? Se consideramos que apenas poucas pessoas sejam capazes para tal, a democracia, por mais deliberativa que seja, não se fechará numa lógica demasiadamente formalista e procedimentalista, incapaz de ouvir e dar voz aqueles que querem reivindicar as suas demandas e necessidades?

Desta forma, o texto *Faktizität und Geltung: Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, bem como o texto de Julián González, *Democracia Radical en Habermas y Mouffe*, serão nossos principais guias para demonstrar as últimas fissuras, interstícios e aproximações entre os autores europeus. Outrossim, Mouffe também nos ajudará a amarrar o entendimento de uma democracia que acontece, ao fim e ao cabo, por meio do agonismo político, o que, segundo Mouffe, independe da obrigatoriedade dos tribunais e das sanções legais.

### 3.2 Pensar o mundo pelo viés do consenso e do conflito

Ao discorrermos neste ponto sobre o pensamento de Habermas e sua articulação entre direito, democracia e filosofia, é mister destacarmos, mais uma vez, os pontos de divergência entre o autor em tela e a autora belga Chantal Mouffe, porém, desta feita, desejamos partir do texto de Julián González: “*Democracia Radical en Habermas y Mouffe*”. Usaremos tal obra pois verifica-se que o professor argentino desenvolveu seu trabalho de pesquisa doutoral argumentando sobre os pontos de aproximação e afastamento dos autores que nossa pesquisa também se propõe a fazer. Assim sendo, em vários momentos citaremos seu trabalho e sua capacidade de articular os dois modos de se pensar as democracias contemporâneas. Dessa forma, González apresenta em sua obra, primeiramente, uma ideia que nos ajuda muito a compreender os dilemas que Habermas enfrenta em suas teorias:

Quando os sujeitos participam de uma argumentação deverão supor o cumprimento suficiente das condições de uma *situação ideal de fala*. Mas, esses mesmos envolvidos são conscientes de que a interação nunca poderá ficar definitivamente “purificada” de motivações inconfessáveis ou estratégicas. Nas práticas discursivas, portanto, não podemos prescindir da *suposição* de uma fala ideal, desvinculada de todo contexto e despreendida de pressões extra-lingüísticas; não obstante, temos que administrá-la como uma forma de comunicação “impura” que desmente continuamente a idealidade que imaginamos [...] (GONZÁLEZ, 2018, p. 70).

Creemos, desde o princípio deste trabalho que a ideia demonstrada por González é plausível, pois o dualismo real-ideal é um dos maiores problemas que a Filosofia sempre enfrentou desde o seu surgimento entre os gregos. Todavia, o real (o mundo contingente fora de nós) sempre nos arranca do solipsismo filosófico. É preciso ponderar, dessa forma, que mesmo quando todos os envolvidos defendem um mundo linguístico ideal, não se pode eximi-los de suas próprias idiossincrasias e de suas próprias visões de mundo. Em outras palavras: na medida em que se deseja estabelecer um “mínimo universal”, não se pode esquecer que as características pessoais e culturais não são superadas por si mesmas. Elas fazem parte do cômputo da precariedade dos afãs humanos. Os aspectos pessoais de cada sujeito não são eclipsados na vida social. Se assim o fosse, o debate político seria ditatorial e não democrático. Por isso, esse purismo universalístico, já de partida, é algo impensável. É por esse viés que Mouffe defende uma visão não-essencialista de sujeitos que sejam capazes de alcançar uma linguagem universal.

Um princípio comum da crítica ao essencialismo tem sido o abandono da categoria de sujeito como entidade transparente e racional que poderia outorgar um significado homogêneo ao campo total da conduta por ser a fonte da ação. Por exemplo, a psicanálise tem mostrado que, longe de estar organizada ao redor da transparência do ego, a personalidade se estrutura em determinada quantidade de níveis que se localizam fora da consciência e da racionalidade dos sujeitos. Para tal, ela [a psicanálise] minou a ideia do caráter unitário do sujeito. (MOUFFE, 1999, p. 109).

Assim sendo, com Mouffe, notamos que a noção de uma unicidade e de uma essencialidade é um problema muito sério que Habermas não enfrenta ao discorrer sobre a noção de intersubjetividade. Assim, diante desse impasse, torna-se ainda mais crítico compreender o quanto Habermas defende o *a priori* da universalidade calcada na premissa do entendimento recíproco da linguagem. Dito de outro modo, o que Habermas propõe com seu agir comunicativo, é a existência de uma razão última que “fundacione” as relações intersubjetivas, isto é, a razão. Contudo, esse é um dos maiores pontos criticados por Mouffe. Dessa forma, podemos dizer que, para o autor alemão, o que realmente deve valer é a possibilidade de uma transcendência (a ideia de universal) que supere toda contingência; e isso, para ele, só a linguagem pode nos oferecer.

De outra banda, em Mouffe, como podemos concluir, somente a presença de uma “contingência” pode nos levar para uma análise mais aprofundada das relações sociais, pois seu argumento se funda na noção de que as relações humanas estão marcadas por uma articulação precária e tênue. Segundo ela, quando se fala em articulação, devemos levar em consideração, a ideia de que a “sociedade” como tal é uma equação que carece de uma resolução final. Para ela, o mundo é o terreno das indecisões, das falibilidades e dos desencontros. Não há uma essência em si, apenas o exercício contínuo de negociação entre diferenças e semelhanças, o que ela chamará de “luta hegemônica”. Assim sendo, é preciso constatar que, em Mouffe, prevalece a importância do discurso como “veículo que transporta e contextualiza” significados que não são dados, de modo algum, aprioristicamente; mas que carecem de explicação e interpretação. Isso fica muito claro quando se lê a citação de González:

De fato, em seu enfoque, “os discursos nunca são sistemas fechados (e, por extensão, as “sociedades” nunca são fechadas). Portanto, nunca esgotam os significados ou identidades que estão disponíveis nas sociedades [...] Em definitivo, o que a autora belga rechaça é a ideia de que a conexão entre palavra e conceito – ainda quando se conceba de maneira arbitrária –

mantenha uma vinculação linear um-a-um entre significante e significado, estabelecendo uma relação completamente rígida entre as duas unidades linguísticas (GONZÁLEZ, 2018, p. 80-81).

Dito isso, notamos que os princípios que orientam o entendimento político de Mouffe perpassam a noção de que a contingência, em seu estado mais amplo, define toda a vida coletiva. A incerteza (mesmo que, por momentos circunstanciais, ocorra a necessidade de determinadas certezas) é o elemento definidor do mundo da vida. O *leitmotiv* de todo o pensamento pós-estruturalista (que Mouffe utiliza em suas obras) é definitivamente este: a contingência é a própria ontologia da vida social. Assim, González reforça que:

Desta forma, as identidades que interveem em um tipo de relação antagônica nunca são totalidades fechadas. A precariedade diz respeito tanto a própria identidade quanto aquela identidade “externa” que *me expõe* à impossível completude de meu “ser”. Da sua parte, o “Outro” que impede minha plenitude tão pouco chegará a se constituir em sua totalidade: seu “ser” objetivo é um símbolo do meu “não-ser” e vice-versa. [...] (GONZÁLEZ, 2018, p. 82)

Quando falamos sobre o problema das identidades no mundo social, devemos considerar que todas as identidades são cindidas e incompletas. Podemos, aqui, compreender que essa forma de pensamento tangencia com uma dialética incompleta, na qual a síntese nunca é o resultado de um terceiro momento, decorrente da tese e da antítese; mas, antes ainda, é um estágio que não conclui efetivamente os dois movimentos anteriores, pois o “social” não é a mera “combinação” entre o particular e o coletivo; porém, tanto quanto possível, é uma articulação entre os pontos anteriores. Assim, como ilustra González, as relações de grupos ou de indivíduos são resultantes desse processo contínuo de articulação, desarticulação e rearticulação entre situações antagônicas e conflitantes. A síntese desses entrelaçamentos não é consensual, mas ao contrário, dissensual. Essa constatação é, em nosso ponto de vista, um dos elementos fundamentais para se compreender o impasse Habermas/Mouffe.

Assim sendo, o que queremos verificar neste momento são as razões suficientes para justificar o respaldo ao pensamento de Mouffe diante das ideias de Habermas. Não obstante, gostaríamos de recordar alguns pontos importantes sobre Habermas: escrevemos no capítulo 1 sobre o fato de que a própria língua alemã, nativa de Habermas, é uma língua proposicional. Com a ajuda de González, queremos mostrar que além de proposicional, a língua alemã é rica em especificidades. Dito isso, é conveniente que se explique que quando Habermas fala em consenso, ele não

está falando necessariamente de acordos ou convenções. Aliás, a especificidade do vocabulário alemão pode nos enganar profundamente. Vejamos:

A fim de superar estas ambiguidades, é imprescindível determinar o alcance das expressões alemãs *Verständigung* e *Einverständnis*, ambas categorias utilizadas até a exaustão tanto nos textos de Habermas como em seus leitores críticos. Seguindo a análise de Maeve Cooke (1997) a expressão *Einverständnis* pode ser traduzida como “consenso” ou “acordo”, para referir-se ao resultado final de um processo em que manifestamos nosso consentimento diante do que nos é proposto. [...] Pelo contrário, se bem a expressão *Verständigung* também pode ser utilizada neste sentido, [...] dito conceito sugere tanto o *estado final* de ter conseguido um consenso, como também o *próprio processo* pelo qual o consenso é alcançado [...] (GONZÁLEZ, 2018, p. 105).

Diante do exposto, verificamos um dilema muito importante e que queremos destacar aqui: notamos que Habermas sempre colocou em evidência o papel sobremaneira fundamental da linguagem para a busca do agir comunicativo. Mas a confusão terminológica (que o próprio Habermas admite) nos deixa à deriva. Consentir não é a mesma coisa que acordar/concordar. Entrar em um acordo coaduna-se com a noção de que as pessoas querem “provisoriamente” um “cessar-fogo”, uma trégua diante de um assunto polêmico ou conflitivo, consentindo com uma proposta de paz provisória, por exemplo. Ela tem validade na medida em que todas as partes envolvidas aceitam a trégua, mesmo que precariamente. Todavia, quando falamos em *Verständigung*, estamos dizendo que deve haver um procedimento, um método próprio para se conseguir o consenso. E aqui entra todo o nosso debate neste capítulo: este método próprio, segundo Habermas, é o Direito.

Daí resulta que Habermas [...] considere necessário estabelecer uma diferenciação entre o conceito de poder comunicativo e o conceito de poder administrativo ou poder político [...]. Logo, sua proposta democrático-deliberativa reivindicará o direito como o mecanismo adequado para transformar o poder comunicativo em poder administrativo. [...] Desta maneira, o direito moderno permite estabilizar expectativas intersubjetivas e substituir convicções individuais por sanções, deixando a critério dos sujeitos os motivos de sua observância às regras. (GONZÁLEZ, 2018, p. 99).

Deste ponto em diante, fica mais evidente o quanto Mouffe critica o pensamento de Habermas quanto a tal posicionamento. O autor alemão define o direito como “o” caminho para a democracia. O problema empírico aqui é que, como já afirmado em outros momentos deste texto, quando o direito se coloca como caminho exclusivo para a dissolução de conflitos democráticos, ele pode se transformar em um suprapoder ou hiperpoder.

A atual apatia com a política que testemunhamos em muitas sociedades democráticas liberais origina-se, na minha visão, do fato de que o papel desempenhado pela esfera pública política está se tornando cada vez mais irrelevante. Com a evidente hegemonia do neoliberalismo, a política foi substituída pela ética e pela moralidade, e o *leitmotiv* é a necessidade do consenso, de valores familiares e de “boas causas”. Em muitos países, isto tem sido acompanhado pelo domínio crescente do setor jurídico. As decisões políticas são encaradas como se fossem de uma natureza técnica e mais bem resolvidas por juízes ou tecnocratas, considerados portadores de uma *suposta imparcialidade*. Hoje, devido à falta de uma esfera pública política democrática, na qual a confrontação agonística poderia acontecer, é o sistema jurídico que é freqüentemente visto como o responsável por organizar a coexistência humana e por regular as relações sociais. Diante da crescente impossibilidade de enfrentar o problema da sociedade de uma maneira política, é a lei que é acionada para prover soluções para todos os tipos de conflito. (MOUFFE, 2003, p. 17-18).

É nesse artigo sobre *Democracia, cidadania e a questão do pluralismo* que Mouffe deixa bem claro qual é o seu ponto de vista sobre o papel do Direito no mundo contemporâneo: ao invés de promover o diálogo e a abertura às questões sociopolíticas, o Direito encapsula um poder-saber que monitora e vigia as ações humanas, dando a elas um rótulo de licitude ou ilicitude, extirpando a real possibilidade de participação de todos os cidadãos. Assim sendo, o Direito, ao não promover a existência de uma vida pública vibrante e radical, coloca sob sua égide uma forma de controle que mais desperta o medo e a apreensão do que a discussão e o conflito mesmo que, publicamente, apresente-se com a *beca do consenso da lei e da imparcialidade da justiça*. A vida real e as experiências dos últimos tempos revelam-se contundentes para exemplificar este problema das democracias contemporâneas. Notamos, outrossim, que quando falamos neste aspecto muito específico do mundo jurídico, podemos cair no grande equívoco de crer que, em todas as situações de prevaricação do Estado, é o direito, enquanto instituição, que deve operar. A História de nosso país e de tantos outros mundo afora são muito pontuais em descrever que a inação do Estado (como poder executivo) não legitima ou outorga o excesso de ação do Direito.

Diante do exposto, González expõe um outro ponto crítico no pensamento de Habermas: “Efetivamente, Habermas pretende um tipo de *neutralidade ética* para sua proposta democrática que, graças a formalidade que supõe o procedimento de criação normativa, permita uma integração social não inclinada para nenhuma concepção particular de vida boa” (GONZÁLEZ, 2018, p. 110). Assim, Habermas, o filósofo da universalidade ética propõe uma neutralidade ética. Mas, como já vimos com Mouffe,

como isso pode ser possível? Como propor, em um espaço coletivo, tamanho desapego? Como já discutimos no capítulo 1, com grande atenção, notamos, mais uma vez, o propósito de Habermas de associar o agir comunicativo ao problema da ação moral pós-convencional de Kohlberg, o que nos parece uma exigência que não se aproxima do mundo fático da política.

Outrossim, o problema de Mouffe deve ser analisado a partir do viés da precariedade e da contingência da vida política, na qual todos os concernidos partem do pressuposto de que só o dissenso que pode facilitar o desenrolar das lutas hegemônicas, isto é, na política, as ações são encaradas sempre como *pretensões* contingentes e precárias. Dessa maneira, podemos dizer que a discussão Habermas/Mouffe nos aporta para as seguintes conclusões: a) os caminhos que levam os dois autores a compreender o mundo da ética e da política são dicotômicos de partida; b) Habermas analisa proceduralmente as possibilidades de uma democracia deliberativa na qual o consenso entra como árbitro ético, ao passo que Mouffe só compreende as democracias como projetos inacabados e incompletos; c) para Habermas, o resgate de um pensamento racional-iluminista serve de base para a compreensão de que o Iluminismo é um projeto ainda a se fazer; enquanto Mouffe, defende a noção de que qualquer projeto humano é um projeto em vias de construção, contudo, tal construção é sempre imperfeita e incompleta.

Com tais conclusões, compreendemos que o caminho da democracia, na nossa contemporaneidade, é um caminho tortuoso - isso não quer dizer que fora tranquilo no passado. Dilemas democráticos do passado que, supostamente, teriam sido superados ou solucionados são os mesmos que se apresentam nas relações humanas do nosso século, tais como xenofobia, racismo, repulsa ao estrangeiro, dentre outros. Tais questões são prementes em nossos dias, justamente porque tais situações podem ser consideradas como atemporais. Os limites da convivência humana são determinados por cargas culturais muito pesadas, que delineiam o mapa do aceitável e do inaceitável. Contudo, nos confrontos democráticos, o que está em jogo não é apenas o respeito pelas regras (de qualquer ordem – social, cultural, legal), mas formas de vida que entram em conflito. Essa atemporalidade do conflito, aqui, deve ser vista assim: como elemento constitutivo da vida democrática e não como um elemento que deve ser extirpado do cálculo das relações sociais. Por isso, o exercício de uma neutralidade ética parece ser impossível, já que a disputa entre adversários é *inevitável* nas democracias contemporâneas. Tal choque é fatal. Assim, para Mouffe,

o que pode ser feito é a instituição de um agonismo político que pondere e defenda o conflito entre os polos com a criação de uma democracia multipolar e pluriversal.

Tal democracia, para Mouffe, baseia-se, essencialmente, nos critérios de igualdade e liberdade. Contudo, o ponto central que deve ser considerado aqui passa pelo entendimento de que, quando falamos sobre esses dois temas, estamos envolvidos em uma gama de interpretações sobre o que igualdade e liberdade representam. Dessa forma, quando discutimos sobre tais conceitos, estamos discorrendo sobre o papel central das democracias contemporâneas, a saber, o de se definir, por meio de dissensos e conflitos. Para Mouffe, essa deve ser a nova lógica das democracias, pois toda relação social está marcada por suturas e pontos nodais.

Para Mouffe, a ideia de sutura pode ser compreendida como uma *cicatrização* dos dissensos. Essa sutura, contudo, precisa dar abertura à novas possibilidades de entendimento ou de discussão sobre o mundo político e democrático. A cicatrização ocorre, mas ela não é definitiva pois, no pluriverso político, as respostas são sempre provisórias. Podemos apresentar os conceitos de liberdade e igualdade como formas suturais das dissensões políticas, pois elas dão conta de responder aos anseios democráticos, porém, nunca de modo definitivo. Elas são suturas justamente porque são ideias polissêmicas. Sobre o caráter multi-interpretativo da liberdade e da igualdade, González nos diz que

Precisamente, a multiplicidade de interpretações que pesam sobre estas noções, assim como o modo adequado de sua institucionalização e o tipo de relações a que devem aplicar-se, deve garantir que seu significado último ou verdadeiro permanece inapreensível [...] (GONZÁLEZ, 2018, p. 167).

Além disso, o autor argentino pondera que tal exercício não significa uma ação simples, pois diante de tantas formas de interpretação sobre os referidos conceitos, os agentes podem ser levados para uma cilada conceitual, pois se houver uma relativização demasiada na interpretação dos conceitos, podemos cair em uma arbitrariedade exagerada, dando a entender que qualquer interpretação se tornará válida. Mouffe, diante do exposto, não ignora tal impasse, pois defende que o excesso de arbitrariedade também pode eclipsar os ideais democráticos, ou seja, quando falamos sobre igualdade e liberdade, não podemos cair no engano de que qualquer interpretação pode ser tolerada.

Dito isso, González aponta que Mouffe enfrenta um desafio muito importante em suas obras, a saber, a oposição entre uma perspectiva que assevera “o político”

em detrimento da política e as subsequentes respostas que ela teve que dar para não cair no abismo do “universal”:

Na mesma formulação deste problema, [visualizam-se] duas opções dicotômicas: ou retroceder até uma forma de decisionismo schmittiano, capaz de traçar autoritariamente a fronteira entre agonismo e antagonismo ou aceitar algum tipo de universalismo, seja na sua versão consensualista ou de ideia regulativa. Mas, precisamente, a pretensão que a autora belga tem é a de evitar cair em uma das duas alternativas: a primeira, porque cai em uma espécie de círculo vicioso no qual o critério da pluralidade democrática será decidido de modo não-democrático e a segunda porque [...] resulta impossível alcançar um tipo de acordo plenamente inclusivo ao qual remetem todas as concepções universalistas. (GONZÁLEZ, 2018, p. 169).

Assim, o pensamento político de Mouffe e Habermas apresentam, igualmente, fissuras e problemas, mas os pontos intersticiais e fissurais que as teorias de ambos os autores apresentam são fundamentais para o desenvolvimento daquilo que compreendemos como “política”. Mouffe, como afirmamos, parece responder, de modo mais satisfatório aos dilemas contemporâneos, mas isso não representa dizer que a escritora belga tenha encontrado a “pedra de toque” para as democracias contemporâneas. Essa contradição não nos parece prejudicial para o desenrolar desta redação. Ao contrário, vemos que, não há autor político que consiga dar conta de dirimir todos os problemas filosóficos da política contemporânea. Não obstante, a tentativa de dialogar com ambos os autores, em nosso entendimento, é a verdadeira empreitada filosófica de nosso trabalho, haja vista, a raridade de intentos desta natureza na filosofia política.

Aliás, a obra de Julián González pode ser definida aqui como o texto mais aprofundado em língua espanhola sobre os elementos de aproximação e distanciamento dos dois autores principais pesquisados. Como a obra é muito recente (2018), seu texto ainda não foi muito divulgado; porém, no capítulo 2 de sua obra “*Democracia Radical em Habermas y Mouffe*”, sem tradução ainda para o português, temos um dos pontos mais importantes para os propósitos de nossa tese: o autor em tela defende a ideia de que boa parte da fundamentação de Mouffe está calcada no conceito de “jogos de linguagem” de Wittgenstein. Segundo o autor argentino, não se pode pensar uma democracia radical sem tal invenção wittgensteiniana, ou seja, se para Wittgenstein, a gramática não tem uma origem própria (no sentido inerente e metafísico), mas é uma invenção dos seres humanos, então - por inferência - as regras democráticas não podem ser vistas como universais, já que as regras de linguagem

não são e nem podem ser universais. Para Wittgenstein, elas são, no máximo, contextuais.

Tendo a mão a linguística wittgensteiniana, seria possível então negar a existência de um tipo de gramática fundacional ou profunda, sem precisar rechaçar a presença de gramáticas (no plural) que regulamentem e ordenem os diversos jogos de linguagem nos quais se desenvolvem as práticas sociais. Neste contexto de análise, pode pensar-se que um destes jogos específicos de linguagem é o regime democrático moderno. Com efeito, Mouffe é consciente da necessidade de contar com certas coordenadas discursivas que permitam identificar a ordem política como uma ordem política democrática. Estas mesmas coordenadas conformam o horizonte de sentido que nos leva a rechaçar como não-democráticos aqueles discursos que impugnam o sistema pluralista como tal. As ideias de liberdade e igualdade, como pontos privilegiados da trama discursiva democrática, se erguem como linhas divisórias entre aquilo que pode legitimamente ter lugar dentro desta ordem política e aquilo que permanece fora de seus contornos (GONZÁLEZ, 2018, p. 180).

Assim sendo, a democracia depende igualmente dos jogos de linguagem e do exercício intercambiante da hegemonia, já que para conquistá-la se faz, notoriamente, necessário o uso da linguagem. Contudo, essa linguagem não tem uma essência racional. Ela é o que é, devido ao seu uso pragmático. Outrossim, é comprovado que Habermas também usa as obras de Wittgenstein para elaborar boa parte de seu pensamento sobre a ética comunicativa. O dilema, contudo, permanece na medida em que o caráter universalista é mantido por Habermas. O que Mouffe faz é justamente o contrário: defende a polifonia dos jogos de linguagem e a possibilidade da radicalização de uma forma multifacetada de interpretações e definições linguísticas, já que Wittgenstein é visto como o grande pioneiro do “giro linguístico”: não há um “antes” e um “além” da linguagem. Repetindo: as palavras são o que elas são na medida de seu uso, isto é, a semântica das palavras depende de sua pragmática. Dessa forma, extirpa-se todo aspecto abstracionista ou metafísico da linguagem. E é, *mutatis mutantis*, nesse sentido que no capítulo 2, o aspecto pós-estruturalista coaduna-se com o pensamento político de Mouffe, pois não há mais estruturas pré-estabelecidas quando falamos em política: se a linguagem não é mais um dado *a priori* ou metafísico, a *precariedade* e a *regularidade* são os novos parâmetros de discussão democrática. Em outras palavras:

A diferença de uma relação de tipo antagonica, na qual as diferenças políticas se enredam entre amigos e inimigos e uma ordem política agonista está no fato de que o conflito entre as partes neste último modelo adquire a forma de uma luta adversarial. Se dentro do esquema antagonista, o inimigo ameaça a minha própria existência e, portanto, sua eliminação resulta legítima e

inevitável; pelo contrário, no agonismo, o adversário aparece como alguém com quem discordo, inclusive de forma irreconciliável, porém respeito o seu direito de pensar diferente. Como adversários, compartilhamos o mesmo espaço simbólico comum, que fica delimitado pelas ideias de liberdade e igualdade que ambos reverenciamos. Neste tipo de relacionamento agonístico, as dimensões empíricas [...] do antagonismo podem ser domesticadas mediante uma série de regras e instituições que permitem canalizar nossas diferenças adversariais. Desta maneira, se o antagonismo permanece como pano de fundo ontológico irreduzível, o agonismo garante que o conflito possa tramitar de um modo que evite a lógica amigo/inimigo (GONZÁLEZ, 2018, p. 185).

Na referência da obra de González, surge um dos pontos centrais para o debate deste capítulo: como reiterado, muitas vezes, em nosso trabalho, existe uma dimensão inerradicável da política em Mouffe, a saber, a existência inegável do antagonismo (*polemos*) nas relações humanas, o que caracteriza a premissa mais básica dos conflitos políticos. Outrossim, o que González<sup>113</sup> aponta é a *possibilidade de espaços institucionais* para a “domesticação” do antagonismo por meio do agonismo. Assim, a questão que surge é: quem deveria assumir tal papel institucional agonístico? O Direito? Vimos que Habermas deixa isso claro com sua obra *Faktizität und Geltung: Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Mouffe, por seu turno, em *Agonistics*, está mais propensa a defender espaços mais amplos de discussão, como a arte e a atuação dos movimentos sociais para o desenrolar desse papel (lembrar de todos os exemplos dados pela autora no capítulo 2).

Assim sendo, é importante destacar nessa discussão um dos motivos que leva Habermas a defender, com tanta veemência, o Direito. Para ele, o Direito, como instituição, seria capaz de responder aos dilemas da democracia justamente porque está calçado em dogmas e verdades universais. Porém, não podemos nos esquecer da zetética e de seu papel de inquirir o mundo do Direito. A zetética e a dogmática jurídicas são fundamentais no Direito, porém, a zetética comumente assume um caráter coadjuvante. Dito isso, podemos inferir que Habermas defende o Direito como principal via democrática de resolução de conflitos, pois sua “principal pretensão de validade” é reduzir, ao máximo, o nível de falibilidade nas democracias. Todavia, dentro do contexto de debate democrático que estamos propondo, é preciso compreender

---

<sup>113</sup> É certo afirmar que corroboramos, em grande medida, com as ideias de González, pois sua obra se mostrou fulcral para o desenvolvimento de nossa pesquisa. Todavia, é preciso lembrar que também podemos encontrar lacunas em seu texto, tais como, a quase ausência do problema da reificação em Habermas, (há uma única referência ao termo na p. 206) e a falta de uma abordagem acerca dos exemplos das possíveis práticas agonistas em Mouffe.

que a falibilidade tem papel mais preponderante do que as convicções universalistas ou categóricas. Tal ideia é confirmada por González:

[...] A discussão a respeito da legitimidade de [...] princípios permanece como uma constante na vida democrática já que, ante a ausência de conteúdos fundamentais, nada aparece aqui como definitivamente garantido. Tudo poderia resultar de outro modo, inclusive as estruturas organizativas mais arraigadas em nossa forma de vida permanecem sob a suspeita falibilista. De tal modo, nesta ordem social a contingência representa uma condição da qual nunca podemos prescindir por completo (GONZÁLEZ, 2018, p. 221).

Assim sendo, dentro deste contexto, é muito importante destacar que essa premissa falibilista pode ser considerada como a “essência” de todo trabalho democrático que visa alargar o entendimento do que seria uma democracia radical. Nesse caso, o autor argentino aponta que tanto Habermas como Mouffe discutem, desde o princípio, os mesmos temas e as mesmas propostas. O ponto de ruptura está no fato de que os autores em tela rumam para fins divergentes: Habermas, para a racionalidade do consenso e, Mouffe, para a contingência do dissenso.

[...] A disputa, em definitivo, versa sobre a possibilidade ou não de contar com uma resolução racional e necessária desta tensão, no interior do Estado democrático moderno, que ocorre entre estes dois princípios [direitos humanos e soberania popular]. Habermas responderá afirmativamente a esta questão enquanto Mouffe se manterá cética. [Apesar disso,] se poderia pensar no exercício fático de uma autolegislação democrática como uma espécie de *pêndulo*. Sua oscilação poderia aproximar-se sucessivamente ao extremo de uma absoluta priorização dos direitos humanos ou do polo oposto de uma completa proeminência da soberania popular. Metaforicamente, a ordem democrática moderna existiria toda vez que esse movimento pendular mantivesse sua inércia centrípeta e nunca chegasse a coincidir plenamente com algum dos extremos que representam estes dois princípios políticos. (GONZÁLEZ, 2018, p. 221).

A figura do pêndulo nos parece muito assertiva, pois quando falamos em democracia, estamos falando em movimento, impermanência, precariedade, contingência, incerteza e transitoriedade. E tais substantivos coadunam perfeitamente com aquilo que estamos abordando com Mouffe e sua teoria do agonismo político. Por sua vez, podemos considerar que o pensamento de Habermas sobre o dissenso sempre se mostrou avesso e controverso, já que o autor alemão considera que, diante da precariedade, a estabilidade deve tomar o seu lugar.

[...] O ponto de referência é dado pelo problema: como é possível surgir ordem social a partir de processos de formação de consenso que se encontram ameaçados por uma tensão explosiva entre facticidade e

validade? No caso do agir comunicativo, a dupla contingência, a ser absorvida por qualquer formação de interação, assume a forma especialmente precária de um risco de dissenso, sempre presente, embutido no próprio mecanismo de entendimento, ainda mais que todo dissenso acarreta elevados custos para a coordenação da ação. [...] (HABERMAS, 2019, p. 37).

Diante do exposto por Habermas, vemos que o autor compreende o dissenso como uma ameaça à vida democrática. Sua teoria se fundamenta em uma possibilidade de efetivação e regulamentação da vida social, com vistas à uma normatividade ético-jurídica. Algo que, segundo Mouffe, é de uma pretensão exageradamente racionalista. Habermas tenta, a seu modo, determinar e regularizar aquilo que é, por essência, irregulável. Em outras palavras, o maior problema de Habermas seria a sua tentativa de moralizar a democracia: algo que, segundo Nicolás Emanuel Alles, é a maior crítica que Mouffe faz ao modelo deliberativo que o autor alemão propõe:

[...] Aos olhos desta autora, a corrente da deliberação se mostra como um intento de erradicar o antagonismo mediante a busca do consenso que não só se revela incapaz de captar o paradoxo que implica a democracia moderna, senão que, ademais não pode assumir o momento das decisões. Cremos que as críticas ao ideal deliberativo que formula Mouffe estão de alguma forma relacionadas e que poderiam englobar-se no que consideramos a objeção da democracia deliberativa como moralização da política. De acordo com esta objeção, a democracia deliberativa não poderia captar o político propriamente e se revelaria finalmente como uma estratégia ética para o tratamento dos conflitos. (ALLES, 2016, p. 4).

Outrossim, o texto de Alles destaca, ainda, os desafios acerca dos enfrentamentos que ambos os autores precisam aceitar sobre a política e os limites de suas respectivas teorias. Alles afirma que,

[...] talvez, o modelo deliberativo e o mouffeano sejam instâncias teóricas destinadas a um permanente desencontro. Isto fica particularmente claro ao analisar os pressupostos filosóficos nos quais ambas teorias se assentam. A perspectiva deliberativa apela para uma concepção de racionalidade dialógica, construtivista e que pretende superar o reducionismo de um enfoque instrumental-econômico [...] A concepção de Mouffe [...] se inspira em diversas tradições contemporâneas; mais precisamente, as referências a Derrida e ao último Wittgenstein são usadas para distinguir e para desafiar o racionalismo vigente nas filosofias políticas atuais. (ALLES, 2016, p. 9).

Em outras palavras, o ponto de maior problematização entre as duas teorias (deliberativa em Habermas e agonística em Mouffe<sup>114</sup>) pode ser sintetizado da seguinte forma: “o ponto de vista mouffeano simplesmente não pode ver, no projeto deliberativo, senão um racionalismo universalista incapaz de captar a natureza paradoxal e conflitiva da democracia. A democracia deliberativa, de sua parte, representa um intento normativo de pensar melhores condições de legitimidade para as decisões coletivas [...]” (ALLES, 2016, p. 9).

Com essa conclusão de Alles, podemos compreender Habermas. Para Alles, o autor alemão, fiel seguidor do pensamento iluminista kantiano, nos propõe pensar algo que pode ser considerado como inovador no sentido democrático do termo. Por seu turno, para Habermas, a democracia radical só se tornará factível quando os jogos de poder forem computados não apenas em virtude de interesses privados, mas antes e, acima de tudo, quando forem destinados aos interesses coletivos. Em outras palavras, o problema de Habermas, sem sombra de dúvidas, é a reificação. E ela só pode ser efetivamente superada quando todos os cidadãos, por via racional, forem capazes de ultrapassar as suas individualidades:

[...] Na medida em que os direitos de comunicação e de participação política são constitutivos para um processo de legislação eficiente do ponto de vista da legitimação, esses direitos subjetivos não podem ser tidos *como* os de sujeitos jurídicos privados e isolados; eles tem que ser apreendidos no enfoque de participantes orientados pelo entendimento, que se encontram numa prática intersubjetiva de entendimento. É por isso que o conceito do direito moderno – que intensifica e, ao mesmo tempo, operacionaliza a tensão entre facticidade e validade na área do comportamento – absorve o pensamento democrático, desenvolvido por Kant e Rousseau, segundo o qual a pretensão de legitimidade de uma ordem jurídica construída com direitos subjetivos só pode ser resgatada através da força socialmente integradora da “vontade unida e coincidente de todos” os cidadãos livres e iguais. (HABERMAS, 2019, p. 50).

Nessa referência de Habermas, notamos que o autor confirma a importância de uma visão totalizadora da democracia, mediada pelo Direito. A centralidade do direito visa zelar, por seu raciocínio, uma intersubjetividade de cidadãos livres e iguais, ou seja, a última resposta de Habermas para a reificação é a ética da comunicação

---

<sup>114</sup> “[Para Mouffe], a democracia deliberativa não é senão uma redução da política à ética, quer dizer, a expressão de uma ética substantiva que tenta aplicar-se ao âmbito do político. Esta interpretação pretende remover a validade da democracia deliberativa como teoria política. Um segundo sentido de moralização seria aquele que sustentam os deliberativistas. Estes consideram seriamente a relação entre moral e política para pensar a democracia. Existe, para eles, uma relação entre política e moral. Existe a necessidade de incorporar valores morais ao espaço político, o qual não implica necessariamente a adoção de doutrinas compreensivas densas [...]” (ALLES, 2016, p. 10).

associada ao Direito. Assim, o problema que estamos tentando apresentar é resultado desta centralização jurídica. Entretanto, nossa tese principal, mais uma vez, se volta contra tal definição habermasiana, pois na medida em que tal centralidade ocorre, esquecemos demasiadamente de outros caminhos ou possibilidades da prática democrática, o que Mouffe denuncia em todos os seus trabalhos. Tal alerta também é feito por Alles quando este aponta que o projeto deliberativo não pode responder ou antecipar todas as nuances possíveis da vida política: “[...] A deliberação não promete uma reconciliação última dos conflitos. No melhor dos casos, propõe uma estratégia diferente para abordá-los mediante sua própria clarificação [...]” (ALLES, 2016, p. 6).

Sendo assim, quando falamos sobre o pensamento de Habermas, é notável a sua tentativa de responder aos dilemas do mundo sistêmico por meio do Direito, pois ele defende a ideia de que, apesar do controle do capitalismo (dinheiro) e da administração, é necessário acreditar que a solidariedade intersubjetiva seja possível como mecanismo de resolução de conflitos, mas *não sem ressalvas*; o que é corolário dos dilemas jurídicos que estamos apontando fortemente em nosso texto:

E uma vez que o direito se interliga não somente com o poder administrativo e o dinheiro, mas também com a solidariedade, ele assimila, em suas realizações integradoras, imperativos de diferentes procedências. [...] Como meio organizacional de uma dominação política, referida aos imperativos funcionais de uma sociedade econômica diferenciada, o direito moderno continua sendo um meio extremamente ambíguo da integração social. Com muita frequência o direito confere a aparência de legitimidade ao poder ilegítimo. À primeira vista, ele não denota se as realizações de integração jurídica estão apoiadas no assentimento dos cidadãos associados, ou se resultam de mera autoprogramação do Estado e do poder estrutural da sociedade; tampouco revela se elas, apoiadas neste substrato material, produzem por si mesmas a necessária lealdade das massas (HABERMAS, 2019, p. 59-60).

Vemos nesse excerto que o autor alemão não compactua com as ações jurídicas por si mesmas, pois vê que um direito ilegítimo pode desencadear ações instrumentais. Outrossim, é nesse ponto que Mouffe discorda peremptoriamente de Habermas. O direito não pode ser a via principal de acesso à democracia. Ela é apenas uma delas, pois quando se restringe a possibilidade de desenvolvimento da democracia, outros meios são criados. Assim sendo, podemos perceber que onde há determinação, também há relativização. Se sabemos que os conflitos não são dirimidos por completo e a equação da democracia não é exata e jamais poderá ser; e que a ilegitimidade é um ponto que sempre será posto em relevo nas discussões políticas e, que até mesmo o Direito pode ser conivente com essa prática, precisamos

concordar com a ideia de que a prática da democracia precisa ser compreendida muito mais pela ótica do dissenso e menos pela do consenso.

Assim sendo, a prática do dissenso é muito mais benéfica à democracia na medida em que é capaz de apontar as fissuras da realidade política, mostrando que a capacidade de mudança e ressignificação daquilo que se almeja, em nossa contemporaneidade, é algo impermanente e volátil. Consentir sobre princípios básicos de moralidade é algo plenamente aceitável, mas rotular e involucrar a democracia por meio do Direito não parece ser o principal interesse do movimento democrático. Dito isso, são os movimentos incertos e imprecisos da vida democrática que engendram a mudança e a transformação. Assim, para Mouffe, não é a estaticidade e a perenidade do Direito que devem coordenar a vida social. Um dado simples para compreender tal dilema perpassa a lentidão jurídica: a morosidade na resolução de conflitos é um exemplo claro das dificuldades que o universo da lei enfrenta para conseguir consensos. Portanto, para compreender o *ZeitGeist* de nosso tempo, devemos corroborar Chantal Mouffe: enquanto os movimentos sociais são capazes de traduzir o que ocorre no mundo contemporâneo, o universo jurídico leva décadas para analisar e modificar seus preceitos e regras. Assim, a chave de leitura para compreendermos os problemas das democracias contemporâneas é essa: vivemos em um mundo pós-estruturalista que deve ser analisado a partir dessa premissa: se não aceitarmos a contingência paradoxal das relações humanas, estaremos fadados ao infortúnio de crer que a realidade é metafísica e que os jogos da linguagem são essencialistas. É esse essencialismo que estamos tentando contrapor e isso só será possível quando o dissenso for capaz de estabelecer relações adversariais agônicas e legítimas.

## CONCLUSÃO

O texto apresentado neste trabalho teve como foco principal desenvolver uma análise sobre o pensamento político contemporâneo sob o prisma de duas formas distintas de se pensar a filosofia política contemporânea. De um lado, o pensamento do autor alemão Jürgen Habermas e seu trabalho de defesa de uma visão racionalista-consensual e, de outro, o pensamento de Mouffe e sua visão agonística do pensamento político. Seus paradigmas são divergentes e conflitantes em vários aspectos e a compreensão do que realmente significa política não é algo que os autores em tela analisam e compreendem do mesmo modo.

Essa perspectiva parece ser muito fácil de ser assimilada, porém, no decorrer das leituras e comparações, muitas incertezas sobre essa ideia foram surgindo. Pensar a *polis* e seus conflitos no mundo contemporâneo é, no fim das contas, o principal motivo que nos levou a pensar e a estudar a filosofia como área do conhecimento humano. A dimensão ética, os anseios humanos, as divergentes situações de escolha, o peso das tradições e das práticas antropológicas sempre foram motivadoras de um de nosso trabalho de pesquisa. Em várias circunstâncias, notamos que o pensamento político ainda é incapaz de traduzir, com satisfação, as angústias de nossa contemporaneidade.

Habermas aponta para o problema do agir instrumental e das cisões entre administração, dinheiro e solidariedade. Ela deixa claro com suas ideias o quanto que o mundo da vida foi subsumido pelo mundo sistêmico e quais são as consequências deletérias da reificação. Tenta, por vários “instrumentos” e meios, justificar a defesa de uma ética da comunicação dentro de um Direito liberal/deliberativo. Porém, as suas respostas não dão conta de responder satisfatoriamente aos problemas que vivemos hodiernamente. De sua parte, Mouffe vê que o liberalismo não foi capaz de conter os ânimos e afãs daqueles que tentaram encapsular a vida política das paixões e dos antagonismos que são inerentes a qualquer realidade social. Dessa forma, defende o princípio do *ágon*, que por meio de articulações hegemônicas e contrahegemônicas, aceita as regras adversariais e luta pela democracia.

A análise feita nestas páginas, em vários momentos, deslindou em apresentar as fissuras e os problemas nas obras de ambos os autores, mas principalmente em Habermas. Assim, colocamo-nos preferencialmente a favor do pensamento de Mouffe, pois segundo ela, só é possível analisar a vida social por meio da contingência e da impermanência. Em nosso trabalho também tentamos demonstrar que o debate político não é algo circunscrito apenas à Filosofia. Habermas se alimenta da Sociologia, Antropologia, Psicologia, História e de outras ciências humanas para defender seus argumentos. Mouffe utiliza-se do mesmo expediente. Isso nos faz crer que o debate político é sempre interdisciplinar e necessita dessa trafegabilidade para se manter vivo.

Assim, se Hobbes, do ponto de vista moderno, tentou definir um estado de natureza, no qual o homem é, por excelência, lobo de outros homens e vive numa constante guerra de todos contra todos e, para tal, necessita de uma ação intervencionista de um soberano; para Mouffe, é preciso considerar que num estado democrático, os conflitos antagônicos são inerradicáveis e, já que tal assertiva é uma premissa axiomática para ela, é preciso estabelecer suturas que aliam hegemonicamente pontos divergentes e que, por sua vez, fundamentam a possibilidade sempre contingente de uma democracia vibrante. Não há mais respostas cabais, definitivas e peremptórias. Habermas deve ser respeitado em toda a sua capacidade de dizer o que o mundo é e como os conflitos podem ser dirimidos por meio do consenso alcançado discursivamente através de pretensões de validade. De outro modo – e, de qualquer maneira isso pode ser considerado como tema para pesquisas vindouras – mesmo que Habermas não coadune com tal assertiva, o excesso de racionalização que ele propõe em seus textos, pode nos levar a conclusão de que há mais logofilia do que efetiva compreensão do mundo da política. Tal ideia poderá ser desenvolvida em outro momento, mas é um assunto de debate possível se pontuarmos o pensamento de Mouffe como contrapartida. Porém, seu calcanhar de Aquiles, como afirmamos com frequência, circunscreve-se justamente na sua pretensão de responder consensualmente a estes problemas.

Dessa maneira, temos para nosso tempo, tão divergente e conflituoso, o desafio de entendermos que a vida social, política e cultural só pode ser apreendida, mesmo que em parte, se o agonismo for aceito como a resposta mais adequada para as demandas democráticas de nosso tempo, pois ele é a “lupa” que precisamos para encontrar os interstícios e as fissuras entre a reificação e a inclusão do outro.

Assim, como vimos no decorrer de nosso trabalho, Habermas tem uma preocupação sobre a inclusão do outro e com a necessidade de uma ampliação do debate público sobre os interesses coletivos, como um recurso de superação da reificação. Em Mouffe, a terminologia da reificação não aparece de modo claro, mas pode ser compreendida quando a autora apresenta os problemas do antagonismo político. Ela compreende que ele é inerradicável e que o seu extermínio é impossível. Contudo, a prática constante do antagonismo, por sua vez, engendra formas deletérias de reificação, pois afirma que a presença do outro deve eliminada pois o outro é um inimigo. Assim sendo, a sua redução precisa ser efetivada por meio do agonismo. Esse agonismo, como já sabemos, é uma tentativa de aplacar estes efeitos do antagonismo por meio da multipolarização democráticas e pela articulação de demandas sociais. Assim, o agonismo é, para Mouffe, a forma mais adequada, mesmo que precária, de inclusão do outro.

Diante disso, é necessária a apresentação da principal ameaça que enfrentamos na democracia contemporânea: a deserção ou a ausência do debate, conforme nos apresentou Paolo Virno. A atitude de afastamento dos debates políticos em nossa contemporaneidade tem resultado em efeitos profundamente negativos para a vida democrática. O não-envolvimento dos cidadãos ou a completa *desatenção civil*, para usar um termo de Erving Goffman (1963), tem resultado no abandono da participação civil pública em questões pontuais concernentes aos interesses coletivos. Tal comportamento tem implicado em constantes ataques aos valores democráticos e a participação popular. Ao mesmo tempo, essa desatenção civil tem levado muitas pessoas a assumirem um discurso de ódio e de negação dos interesses democráticos assumidos pelos movimentos sociais. Novas formas de preconceito diante de “novas formas de vida” foram incorporadas à discursos inflamados ora de apatia, ora de incompreensão.

A negação do agonismo e das demandas sociais tem desencadeado um enorme estrago no que se refere ao entendimento de que a presença do outro é necessária para que a democracia possa existir. Vimos, recentemente, nas eleições presidenciais de nosso país uma caricatura clara desse problema que, em nossos dias, vem tomando mais forma e cor: a estratégia da “ausência” do debate elegeu nosso atual presidente, ao mesmo tempo, a enorme “deserção às urnas” também resultou em sua vitória. Assim sendo, as respostas cabais, definitivas e “totalizadoras” assumiram a feição desejada pela grande massa reificada: os problemas sociais

agora podem ser resolvidos pseudodemocraticamente, pois não se faz mais necessária a participação dos cidadãos, já que a resolução dos problemas será realizada por “ministros competentes e capacitados em cada uma das áreas do governo”. Ao povo, restará apenas o acatamento das decisões especializadas. Ao povo, fica apenas a “certeza de ter eleito um candidato não-corrupto”.

Dessa maneira, o problema das discussões democráticas fica circunscrito a dois espaços centrais: ou a judicialização como instrumento de macropoder que tem a “competência de interpretar adequadamente a vida pública” ou a especialização de “estudiosos do tema”. A participação popular fica reduzida ao mínimo ou a nada. Dessa forma, convêm resgatar o pensamento de Mouffe e a necessidade premente de acreditar que uma democracia radical se faz com a necessária ocupação das instituições como espaços nos quais os interesses de todas as demandas vêm em primeiro lugar. Somente por meio desta radicalização da vida pública, a democracia se torna, nas palavras da autora belga, vibrante.

As vicissitudes, as idiossincrasias e as visões de mundo são próprias de todas as relações humanas. Elas fazem parte do jogo político em qualquer democracia, porém, a sua redução à um discurso único e uniforme coloca em xeque a existência própria do conflito e do dissenso. Falar em democracia significa falar em polifonia e polissemia e, por corolário, em dissenso. A negação do reconhecimento e da presença do outro implica em extremismos e em formas desfiguradas de democracia. Implica igualmente naquilo que Rancière afirma como “não-reconhecimento da ‘voz do outro como voz’”, mas como ruído incompreensível. Em suma, o uso da fala e, por consequência, do discurso é o caminho para a democracia que Mouffe, tão veementemente, apregoa. O direito de expressar seu argumento (sem se sentir coagido) é, diga-se de passagem, o ponto fulcral em Habermas para o agir comunicativo. O direito à fala deve ser exercido por cada um e por todos, para além de suas capacidades intelectuais, jurídicas ou de especialização. Assim sendo, na medida em que cada cidadão é capaz de compreender e de assumir, por meio do discurso e das práticas, o seu papel social, mais inclusiva a democracia será e “menos desertores” teremos.

Nosso trabalho de pesquisa, dessa maneira, se propôs a analisar, através de Habermas e Mouffe, qual é o papel do consenso e do dissenso para a democracia contemporânea. Assumimos, com grande clareza, um posicionamento favorável à Mouffe. Estudamos, com grande interesse a proposta habermasiana e sabemos de

seu peso na história recente da sociologia e da filosofia. Contudo, notamos que não se trata, afinal, de tomar um partido favorável ou desfavorável, mas de chegar à conclusão de que os trabalhos lidos e analisados aqui nos direcionam à definição de que as democracias necessitam de ambos posicionamentos: o dissenso e o consenso, os quais são dois lados de uma mesma moeda. O dissenso sem fim e o consenso perpétuo não ajudam em nada a vida democrática. Trata-se, outrossim, de crer que a democracia é movimento pendular entre ambas perspectivas e que o meio-termo entre elas está nos interstícios que as coligam.

## REFERÊNCIAS

ALLES, Nicolás Emanuel. *¿Es la democracia deliberativa una moralización de la política?* Revista de Filosofía y Teoría Política, nº 47, (p. 01-12). Universidad Nacional de La Plata, 2016.

AMES, José Luiz. *Republicanismo conflitual e agonismo democrático pluralista: um diálogo entre Maquiavel e Chantal Mouffe*. Princípios Revista de Filosofia (UFRN) Natal-RN, v. 19, n. 31. p. 209-234. Janeiro/Julho 2012.

ANSELMINO, Natalia Raimondo; REVIGLIO, María Cecilia; DIVIANI, Ricardo. *Esfera pública e redes sociais na Internet: O que é novo no Facebook?* Revista Rizoma, Santa Cruz do Sul, v. 4, n. 1, (p. 67-89). agosto 2016.

APEL, Karl Otto. *Estudos de moral moderna*. Trad. de Benno Dischinger, Petrópolis, Vozes, 1994.

ARAGÃO, Lúcia. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 2002.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Ed. da UFPR., Curitiba, 2000.

\_\_\_\_\_. *Do signo ao discurso: Introdução à filosofia da linguagem*. 1ª ed. 2004. Ed. Parábola. São Paulo-SP.

BARCELLOS, Rebeca de Moraes Ribeiro de; DELLAGNELO, Eloise Helena do Livramento. *Teoria Política do Discurso como abordagem para o estudo das organizações de resistência: reflexões sobre o caso do Circuito Fora do Eixo*. Revista O&S – Salvador (UFBA), v. 21 - n. 70, p. 405-424 - Jul./Set. 2014.

BATISTA, Micheline. *Hermenêutica filosófica e o debate Gadamer-Habermas*. Crítica e Sociedade: revista de Cultura Política. v.2, n.1, (p. 101-118), jan./jun. 2012.

BERLIN, Isaiah. *Two Concepts of Liberty*. (disponível em [http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published\\_works/tcl/tcl-a.pdf](http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/tcl/tcl-a.pdf) (Acesso em 26/02/2020).

BLOTTA, Vitor Souza Lima. *Habermas e o Direito – Da Normatividade da Razão à Normatividade Jurídica*. São Paulo: Quartier Latin, 2010.

BURITY, Joanildo Albuquerque. *Discurso, política e sujeito na teoria da hegemonia de Ernesto Laclau*. In: MENDONÇA, Daniel de; RODRIGUES, Léo Peixoto (orgs). *Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau*. Org. Daniel de Mendonça e Léo Peixoto Rodrigues, 2. Ed. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2014.

CANIVEZ, Patrice. *Educar o cidadão?* Trad. de Estela dos Santos Abreu e Cláudio Santoro, Campinas-SP, 2. Ed. Papirus, 1998.

CASTELO BRANCO, Felipe. *Notas sobre Cosmopolitismo e Política em Kant e Habermas*. Revista *Problemata*, v. 8., n. 2, p. 184-202, 2017.

CUNNINGHAM, Frank. *Teorias da democracia: uma introdução crítica*. Tradução de Delmar José Volpato Dutra. Porto Alegre, Artmed, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: vol. 1*. São Paulo: Editora 34, 1996.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. *Acts of religion*. Edited by Gil Anidjar. Routledge (New York/London), 2002.

DOMINGUES, José Maurício. *Do Ocidente à Modernidade: intelectuais e mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DURÃO, Aylton Barbieri. *A Tensão entre Faticidade e Validade no Direito Segundo Habermas*. Revista *ethic@*. p. 103-120, Florianópolis. jun. 2006.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia em Habermas*. Revista *Argumentos* (UFC), ano 7, n. 14 – Fortaleza, jul./dez, (p.22-35), 2015.

FALABRETTI, Ericson S. *Coalizão e conflito: hegemonia e exceção na história democrática brasileira* (p. 49-58). In: OLIVEIRA, Jelson; FALABRETTI, Ericson (orgs). *O futuro das humanidades: ciências humanas: desafios e perspectivas*. Caxias do Sul, Educs, 2019.

FELDHAUS, Charles. *Hare e o Problema da Ladeira Escorregadia*. Revista *ethic@*, vol. 2, n. 2., p.173-191, Florianópolis, Dez. 2003.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 6ª ed. Editora Loyola. São Paulo.1996.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. de Roberto de Cabral Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro, NAU Ed., Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Governo de si e dos outros: curso no Collège de France*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FRANK, André Gunder; FUENTES, Marta. *Dez teses acerca dos movimentos sociais*. Trad. de Suely Bastos, Revista *Lua Nova*, n.17, p. 19-48; São Paulo, Jun. 1989.

FREITAS, Maria Ester de; DANTAS, Marcelo. *O estrangeiro e o novo grupo*. RAE. São Paulo, v. 51, n. 6, nov/dez., p. 601-608, 2011.

GOFFMAN, E. *Behaviour in Public Places: Notes on the Social Organisation of Gatherings*. New York: Free Press, 1963.

GONZÁLEZ, Julián. *Democracia Radical en Habermas y Mouffe, el pensamiento político entre consenso y conflicto*. 1ª ed. Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, 2018. (Tesis).

HABERMAS, Jürgen. *Technick und Wissenschaft als «Ideologie»*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

\_\_\_\_\_. *Conhecimento e Interesse In: Escola de Frankfurt. Os Pensadores*, XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

\_\_\_\_\_. *Dialética e hermenêutica*. Tradução de Álvaro Valls. Editora L&PM. Porto Alegre. 1ª ed., 1987(a).

\_\_\_\_\_. *A nova intransparência - a crise do Estado de Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas*. Novos Estudos Cebrap, São Paulo, n. 18, p. 103-114, set. 1987b.

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. 1ª ed. Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro. 1989.

\_\_\_\_\_. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Zweite Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997a.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1997b.

\_\_\_\_\_. *Teoria do Agir Comunicativo 1: Racionalidade da Ação e Racionalização Social*. Tradução de Paulo Astor Soethe. Revisão de tradução: Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Teoria do Agir Comunicativo 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2012b.

\_\_\_\_\_. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla, 3ª ed. São Paulo WMF Martins Fontes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Faktizität und Geltung: Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 7. Auflage. Suhrkam Verlag, Frankfurt am Main, 2019.

HAMEL, Márcio Renan. *Da ética kantiana à ética habermasiana: implicações sociojurídicas da reconfiguração discursiva do imperativo categórico*. Revista Katálysis, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 164-171, jul./dez. 2011.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. 2. Ed. Rio de Janeiro, Record, 2001.

\_\_\_\_\_. *Multidão, guerra e democracia na era do Império*. Tradução de Clóvis Marques. 4. Ed., Rio de Janeiro, Record, 2014.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, A matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de Rosina D'Angina, consultor jurídico: Thélío de Magalhães, São Paulo, Ed. Ícone, 2000.

HONNETH, Axel. *Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra*. Tradução e notas de Bárbara Freitag in: Revista Tempo Brasileiro, n. 138, jul-set. (p. 9-32), Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro. 1999.

\_\_\_\_\_. *Observações sobre a reificação*. Revista Civitas, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 68-79, janeiro-abril de 2008.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed., 1985.

JOUANJAN, Olivier. *“Pensamento da Ordem Concreta” e Ordem do Discurso “Jurídico” Nazista: Sobre Carl Schmitt*. Revista Eletrônica do Curso de Direito - Puc Minas Serro. N. 2 (p. 13-38). 2010.

KANAAN, Hanen Sarkis. *O fim da história e o último homem (Francis Fukuyama)* (Resenha, p. 1-10). Revista PerCursos, UDESC-SC, v. 6, n. 1 (2005).

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_, *A paz perpétua e outros opúsculos*, Trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1992.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do Direito*. Tradução de João Baptista Machado. 6ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1. Ed. 2005.

\_\_\_\_\_. MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Second ed., Verso, 2014. (ebook).

LUBENOW, Jorge Adriano. *Esfera Pública e Democracia Deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos*. KRITERION, Belo Horizonte (UFMG), vol. 51, nº 121, p. 227-258, junho/2010.

MACHIAVELLI, Nicolò. *O príncipe*. Tradução de Roberto Grassi. Rio de Janeiro, DIFEL, 2002.

MARTINEZ, Horacio. *Lenguaje y vida: el perverso encanto del mundo políticamente correto*, In La Filosofía política contemporánea y sus derivas en la constitución de las subjetividades, organizado por Beatriz Porcel, Rosario, Laborde Libros Editor. (p. 43-52), 2012.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica a Economia Política. Livro I: O processo de produção do capital*. Tradução de Reginaldo Sant'Ana. 5ª ed. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1980.

MELO, Rúion. O “paradoxo” da democracia radical: Crise, protestos e perda de legitimação. Revista **Dois Pontos**: Curitiba, São Carlos, volume 13, número 2, p. 71-82, outubro de 2016.

MENDONÇA, Daniel de. *Teorizando o agonismo: crítica a um modelo incompleto*. Revista Sociedade e Estado – vol. 25, n. 3. Setembro/Dezembro 2010.

\_\_\_\_\_; *A impossibilidade da emancipação: notas a partir da teoria do discurso*. In: MENDONÇA, Daniel de; RODRIGUES, Léo Peixoto (orgs). *Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau*. Org. Daniel de Mendonça e Léo Peixoto Rodrigues, 2. Ed. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2014.

\_\_\_\_\_; RODRIGUES, Léo Peixoto. *Do estruturalismo ao pós-estruturalismo: entre fundamental e desfundamental*. In: MENDONÇA, Daniel de; RODRIGUES, Léo Peixoto (orgs). *Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau*. Org. Daniel de Mendonça e Léo Peixoto Rodrigues, 2. Ed. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2014.

MICHELS, R. *Sociologia dos partidos políticos*. Brasília: UNB, 1982.

MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação: para uma crítica da modernidade*. 1ª ed., Plano Editora. Brasília, 2002.

MOROMIZATO, Maíra Sandes et al. *O Uso de Internet e Redes Sociais e a Relação com Índícios de Ansiedade e Depressão em Estudantes de Medicina*. Revista Brasileira de Educação Médica. Vol. 41 (n. 4): p. 497 – 504; 2017.

MOUFFE, Chantal. *Agonistics – Thinking the World Politically*. Verso, 2013. (ebook)

\_\_\_\_\_. *On the political (Thinking in action)*. Routledge. 2005a.

\_\_\_\_\_. *Por um modelo agonístico de democracia*. Trad. de Pablo Sanges Ghetti. Revista de Sociologia e política, Curitiba, n. 25, p. 165-175, junho de 2005b. (UFPR).

\_\_\_\_\_. *Democracia, cidadania e a questão do pluralismo*. Revista Política e Sociedade, vol.2, n. 3, (p. 11-26), UFSC – Florianópolis-SC. Out. 2003.

\_\_\_\_\_. *El retorno de lo político*. Traducción al español de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Paidós, 1999.

MÜLLER, Cíntia Beatriz. *Teoria dos Movimentos Sociais*. Editora Intersaberes, Curitiba, 2013.

NASSER, Reginaldo Mattar. *Repensar os estudos: os impactos do 11 de Setembro no pensamento liberal*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.23, no.67, p.181-184. Jun 2008.

- PECORARO, Rossano. *Filosofia da História*. Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro, 2009.
- PERISSINOTTO, Renato Monseff. *As elites políticas: questões de teoria e método*, 1. Ed. Curitiba. Ed. Intersaberes, 2012.
- PORCIDONIO, Gilberto. *Vinte anos após a tragédia do Palace II, vítimas ainda aguardam indenização*. In: <https://oglobo.globo.com/rio/vinte-anos-apos-tragedia-do-palace-ii-vitimas-ainda-aguardam-indenizacao-22423743> (Publicado em 23/02/2018. Acesso em 26/01/2020).
- OREIRO, José Luis. *Origem, causas e impacto da crise*. Jornal Valor Econômico. São Paulo, p. 16-13 set. 2011. (versão web: <http://www.valor.com.br/opiniaio/1004628/origem-causas-e-impacto-da-crise>)
- RAMOS, Luiz Felipe Gondin. *Origens da Primavera Árabe: Uma proposta de classificação analítica*. Artigo de especialização em Relações Internacionais. Instituto de Relações Internacionais da UnB, Brasília, 2015. ([http://bdm.unb.br/bitstream/10483/11377/1/2015\\_LuizFelipeGondimRamos.pdf](http://bdm.unb.br/bitstream/10483/11377/1/2015_LuizFelipeGondimRamos.pdf))
- RANCIÈRE, Jacques. *O dissenso*. In: NOVAES, Adauto (org.) *Crise da Razão*. Cia das Letras, RJ, 1996.
- RAUBER, Jaime José. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- RAUSCH, Dalva. *Michel Foucault e a noção de poder*. Revista Mediações, vol. 1, n. 1, p. 5-13, jan-jun. 1996.
- RODRIGUES, Léo Peixoto. *Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau*. Daniel de Mendonça e Léo Peixoto Rodrigues (orgs.), 2. Ed. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2014.
- SANTOS, José Manuel. *Ética da Comunicação*. Universidade da Beira Interior. Covilhã-Portugal, 2001. In: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/santos-jose-manuel-etica-comunicacao.pdf>
- SICHES, Luis Recaséns. *Nueva filosofía de la interpretación del derecho*. 2. Ed. México (D.F.) Porrúa. 1973.
- SILVA, Luiz Martins da. *A Teoria da Ação Comunicativa no ensino de comunicação*. in: Revista Tempo Brasileiro, jul-set. (p. 173-190). Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1999.
- VANDENBERGHE, Frédéric. *Um Estado para o cosmopolitismo*. In: Discursos habermasianos. Organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima e Maria Nélida Gonzalez de Gómez – Rio de Janeiro: IBICT, (p. 291-318), 2012.
- VIRNO, Paolo. *Gramática da multidão: para uma análise das formas de vida contemporâneas*. 1ª ed., Annablume, São Paulo, 2013.

TANSEY, Stephen D.; JACKSON, Nigel A. *Política*. Tradução de Marcel Gugoni e Leonardo Abramowics. Saraiva, São Paulo, 2015.

TOFFLER, Alvin. *A Terceira Onda*, Tradução de João Távora. 8. Ed. Editora Record, Rio de Janeiro, 1980.

TOURAINÉ, Alain. *O que é a democracia?* Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira, Petrópolis, RJ, Vozes, 1996.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Trad. de Waltensir Dutra. 5. Ed. Editora LTC. Rio de Janeiro, 1982.

WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Tradução de Caio Liudvik. 2ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2013.

### REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade - Vol. 1*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1997.

\_\_\_\_\_. *A inclusão do outro*. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota, Edições Loyola, 2004.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical*. Tradução de Joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr. e Aécio Amaral. Ed. Intermeios (São Paulo), CNPq (Brasília), 2015.

MOUFFE, Chantal. *En torno a lo político*. 1. Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

\_\_\_\_\_. *Agonística: pensar el mundo politicamente*. 1.Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.