

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v16i39.6998>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

## DISCURSO E DISSENSO: LYOTARD E RANCIÈRE COMO CRÍTICOS DE HABERMAS

*Discourse and Dissensus:  
Lyotard and Rancière as Critics of Habermas*

**Ítalo Alves**  
Loyola University

**Resumo:** O artigo analisa as críticas de Jean-François Lyotard e Jacques Rancière ao modelo de fundamentação da normatividade proposto por Jürgen Habermas. A partir da distinção entre modelos morais e éticos na filosofia política, argumenta-se que o procedimento discursivo habermasiano, embora ofereça critérios importantes de validação normativa, é limitado ao lidar com a multiplicidade de formas de expressão presentes na interação social. Lyotard introduz o conceito de “diferendo”, sustentando a incomensurabilidade entre diferentes regimes de linguagem, enquanto Rancière enfatiza a importância do “dissenso” como forma de reivindicação política que desafia as condições de acesso ao procedimento discursivo. O artigo sugere que uma teoria da normatividade social deve considerar não apenas os mecanismos discursivos de validação, mas também as disputas pré-discursivas sobre a capacidade de participação política e as práticas estéticas que as constituem. Propõe-se uma reavaliação da teoria habermasiana à luz das contribuições de Lyotard e Rancière, expandindo a análise da normatividade para incluir formas de expressão e disputa que precedem ou escapam ao discurso racional.

**Palavras-chave:** Consenso; Dissenso; Normatividade

**Abstract:** This article analyzes Jean-François Lyotard's and Jacques Rancière's critiques of Jürgen Habermas's model of normative grounding. Building on the distinction between moral and ethical models in political philosophy, it argues that while Habermas's discursive procedure offers important criteria for normative validation, it is limited when addressing the multiplicity of forms of expression in social interaction. Lyotard introduces the concept of “différend” to highlight the incommensurability between different language regimes, while Rancière emphasizes “dissensus” as a form of political claim-making that challenges the conditions of access to discursive procedures. The article suggests that an adequate theory of social normativity must consider not only discursive mechanisms of validation, but also pre-discursive struggles over the capacity for political participation and the aesthetic practices that constitute them. It proposes a reassessment of Habermas's theory in light of Lyotard's and Rancière's contributions, expanding the analysis of normativity to include forms of expression and contestation that precede or escape rational discourse.

**Keywords:** Consensus; Dissensus; Normativity

## 1. Introdução

A filosofia política pode ser dividida entre dois modelos de compreensão do processo de elaboração e identificação da normatividade. De um lado está o modelo “moral”; de outro, o “ético”. No primeiro grupo estão aquelas abordagens que buscam um núcleo moral mais ou menos rígido passível de acordo por uma maioria. O modelo, porém, costuma lidar com certa dificuldade com a divergência e os extremismos, de modo que o núcleo passível de consenso possa se tornar demasiado restrito e abstrato. Estão neste grupo abordagens como a de Rawls e Habermas, que buscam princípios morais universalizáveis que possam ser objeto de algum tipo de acordo racional. No segundo grupo estão abordagens que buscam resolver o problema apostando na defesa de formas de vida particulares capazes de avançar ideais emancipatórios ou democráticos. Para este modelo, a dificuldade está em lidar com o imperativo político da necessária convivência entre diferenças, o que pode impossibilitar a formação de um “nós” democrático. Neste grupo, estão abordagens como as de Adorno ou Foucault, que privilegiam a particularidade de formas de vida determinadas em detrimento de princípios morais universais. Em outras palavras, para os modelos morais, a dificuldade está na particularidade; para os modelos éticos, na universalidade.

Levando em conta essa distinção analítica que propomos, nosso objetivo é analisar criticamente o papel do “consenso” na formação de normatividade, particularmente através do exame das contribuições de Jean-François Lyotard e Jacques Rancière ao debate sobre os limites do modelo habermasiano. O artigo se estrutura em três momentos principais. Primeiro, examinamos a filosofia moral de Habermas e sua fundamentação normativa baseada no consenso e no discurso. Para Habermas, sujeitos em interação discursiva, ao utilizarem a linguagem em sua função comunicativa, fazem pressuposições transcendentais das quais se deduz que a interação discursiva seja orientada ao consenso. Esse modelo fundamenta a instituição social da esfera pública nas democracias liberais modernas, articulando a ideia de uma justificação normativa pelo consenso com uma esfera pública de fins políticos e normativos.

Em seguida, analisamos as críticas levantadas por Lyotard e Rancière quanto à obtenção e validade de um sistema normativo baseado no consenso. Lyotard introduz o conceito de “diferendo” para destacar a incomensurabilidade entre diferentes regimes de linguagem, enquanto Rancière desenvolve a noção de “dissenso” como forma de reivindicação política que desafia a exclusão de vozes não reconhecidas. Para estes autores, que identificamos ao modelo “ético” de filosofia política, o consenso não encerra toda capacidade normativa de contextos políticos de formação ou justificação normativa. O artigo propõe uma reavaliação da teoria habermasiana que incorpore as contribuições de Lyotard e Rancière, argumentando que a normatividade social deve considerar não apenas o discurso e o consenso, mas também práticas não discursivas e estéticas. Assim, sugerimos com amparo nos autores franceses que o “dissenso” possui também certa capacidade normativa, expandindo o escopo da normatividade para incluir formas de expressão que vão além do discurso racional.

## 2. Habermas: discurso, consenso, normatividade

Nesta seção, apresentamos a noção habermasiana de normatividade como resultado de engajamento político conducente ao consenso. Na primeira seção, apresentamos a tese moral de Habermas a respeito do princípio de universalização, ou

Princípio U, e buscamos demonstrar como o princípio tem o consenso como fim ou consequência de sua aplicação. Na segunda seção, apresentamos a teoria habermasiana da esfera pública e argumentamos que o consenso exigido por U tem na esfera pública seu lugar de efetivação concreta. O artigo culmina em uma formulação mínima que resume os elementos centrais no projeto habermasiano e que será objeto de crítica nos capítulos subsequentes: (a) pessoas privadas reunidas em um público/afetadas pela observância geral da aplicação de uma norma hipotética (b) chegam a um acordo/consenso (c) por meio de discursos.

### 2.1. *Consenso*

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

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

pertence apenas àquele ponto de vista a partir do qual pode-se generalizar precisamente aquelas normas que podem contar com assentimento universal porque evidentemente incorporam um interesse comum a todos os afetados. São essas normas que merecem reconhecimento intersubjetivo.<sup>1</sup>

Buscando responder a esse problema, Habermas introduz um princípio de acordo com o qual normas podem então ser avaliadas e validadas à medida que preenchem a necessidade de justificação intersubjetiva. Ele o chama de Princípio U. De acordo com Habermas, normas são válidas se:

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen, **Moral Consciousness and Communicative Action**, Cambridge: MIT Press, 1990, p. 65.

(U) Todos os afetados podem aceitar as consequências e efeitos colaterais [*side effects*] que se pode antecipar ter sua observância geral para a satisfação dos interesses de todos (e essas consequências são preferíveis às daquelas de possibilidades alternativas de regulação).<sup>2</sup>

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

O Princípio U se difere, neste respeito, de outros princípios de universalização também influenciados pelo (ou, neste caso, diretamente baseados no) imperativo categórico de Kant, como a ideia da posição original de John Rawls.<sup>3</sup> Para Rawls, qualquer pessoa racional e razoável é capaz de determinar se sujeitos igualmente racionais e razoáveis, em uma posição original hipotética, concordariam a respeito de dada série de princípios de justiça a serem aplicados à estrutura básica da sociedade da qual fariam parte, desconhecendo suas posições sociais específicas. É por isso que, para Habermas, o procedimento de Rawls é ainda monológico, e cai na mesma crítica feita contra Kant: falha em ser pragmático. O sujeito que aplica o experimento do pensamento põe-se em uma posição de vantagem em relação a todos os outros afetados pelo princípio sob escrutínio, e portanto não se obtém uma verdadeira universalização. Quem aplica o procedimento de universalização de Rawls é *qualquer pessoa* racional e razoável, e não sujeitos reais em um contexto argumentativo prático. Daí a necessidade de U. McCarthy resume a inovação de Habermas na sua reformulação própria do imperativo categórico:

Em vez de considerar válida toda máxima que posso querer que seja uma lei universal, devo submeter minha máxima a todos os outros para fins de testar discursivamente sua pretensão de validade. A ênfase muda de o que cada um pode querer, sem contradição, que seja lei universal, para o que todos podem querer de acordo com uma norma universal.<sup>4</sup>

Habermas está informado pela teoria dos performativos de Austin, que distingue atos ilocucionários entre constatativos e performativos – estes, através de sua própria ilocução, capazes não apenas de descrever coisas no mundo, mas de *realizar* coisas.<sup>5</sup> A partir disso, entende que, numa situação de engajamento comunicativo, podemos distinguir dois tipos de afirmação ou reivindicação. De um lado, afirmações assertóricas, que são usadas em discurso constatativo, relacionam-se com fatos e dizem respeito a

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> RAWLS, John, **A Theory of Justice: Revised Edition**. Cambridge: Belknap Press, Harvard University Press, 1999.

<sup>4</sup> MCCARTHY, Thomas, **The Critical Theory of Jürgen Habermas**, Cambridge: MIT Press, 1978, p. 326.

<sup>5</sup> Ver AUSTIN, J.L., **How To Do Things With Words**, New York: Oxford University Press, 1970.



reivindicações de verdade. De outro, afirmações normativas, usadas em discursos regulativos e que dizem respeito a reivindicações de validade normativa. Reivindicações de validade normativa, segundo Habermas, estão intimamente relacionadas com a realidade social. E sujeitos em interação comunicativa, ao “coordenarem seus planos de ação consensualmente, com o acordo atingido em qualquer ponto sendo avaliado em termos do reconhecimento intersubjetivo de reivindicações de validade,” estão automaticamente fazendo reivindicações de validade normativa (de verdade, correção e veracidade).<sup>6</sup> Em suma, o argumento de Habermas, neste momento, baseia-se na ideia de que, através de atos de fala em situação de engajamento comunicativo, sujeitos apresentam demandas normativas implícitas. É dessa posição transcendental de reivindicações normativas que Habermas deduz a necessidade de universalização de normas de ação através de sua testagem num contexto comunicativo, portanto necessariamente intersubjetivo.

O Princípio U, ao estabelecer um mecanismo de verificação da universalização de regras morais, evita uma aplicação monológica de regras de ação. A forma própria em que essa universalização se dará, entretanto, está no âmbito do que Habermas chama de princípio da ética do discurso, ou Princípio D, que é introduzido logo em seguida. Segundo D, “Somente podem reivindicar validade as normas aprovadas (ou passíveis de aprovação) por todos afetados em sua capacidade como participantes de um *discurso* prático”.<sup>7</sup> Quando entramos no âmbito da argumentação propriamente moral, passamos a falar, segundo Habermas, de um tipo de interação propriamente discursiva. Discurso é um tipo específico de ação comunicativa, cuja particularidade é a reflexividade. Através do discurso, participantes supõem a possibilidade de atingir-se consenso. Esse consenso não se refere necessariamente ao conteúdo das normas em disputa, mas ao menos à legitimidade do debate racional como forma apropriada de determinar a validade normativa. A argumentação moral teria como fim esse atingimento ou restituição de um consenso original que tenha sido perdido ou quebrado. Ela “serve para resolver conflitos de ação por *meios consensuais*”.<sup>8</sup>

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

A diferença entre U e D é sutil e controversa. Segundo Abizadeh,<sup>9</sup> U é responsável por determinar no que consiste a validade normativa – o assentimento, por todos afetados pela aplicação de uma norma, das consequências possíveis de sua observância geral. D, por outro lado, é responsável por informar o procedimento através do qual essa validade normativa deve ser encontrada – a testagem prática através da aprovação de participantes em interação discursiva. D nos interessa aqui principalmente porque responde de forma principiológica e normativa a mesma pergunta que a teoria habermasiana da esfera

<sup>6</sup> HABERMAS, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p. 58.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 66, grifo nosso.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 67, grifo nosso.

<sup>9</sup> ABIZADEH, Arash, In Defence of the Universalization Principle in Discourse Ethics, *The Philosophical Forum*, v. 36, n. 2, p. 193–211, 2005, p. 200.

pública responde de forma histórica e descritiva. O procedimento de testagem de universalização de regras de ação toma a forma de um engajamento discursivo. E esse engajamento discursivo se manifesta historicamente na instituição da esfera pública. Falaremos dela a seguir.

Seyla Benhabib, diferentemente de Abizadeh, entende que a diferença entre U e D é que o primeiro apenas insere o elemento consequencialista à formulação do segundo. Isto é, U, enquanto critério de validade para normas de ação, importa-se fundamentalmente com o resultado do processo argumentativo no qual é verificado. O que deve ser aceito por todos os afetados pela norma sob escrutínio, diz o princípio, são as consequências e efeitos colaterais antecipáveis da aplicação da norma. U sustenta-se sobre o acordo factual, de sujeitos em interação discursiva, sobre um conteúdo moral determinado. A consequência principal de U, seu principal elemento de distinção, segundo Benhabib, é o de “garantir o consenso”.<sup>10</sup> A autora, que concorda com Habermas até aqui, enxerga nesta orientação principiológica ao consenso um elemento problemático. O problema de teorias do consenso, segundo ela, “é tão velho quanto o dito de Rousseau: ‘*On les forcera d’être libre*’. O consenso, sozinho, não pode servir de critério para nada; nem para verdade, nem para validade moral”.<sup>11</sup>

Benhabib entende que a demanda universalista de Kant, apresentada como consenso discursivo em Habermas, é útil para pensarmos alguns casos de justificação normativa, mas não todos. São dados dois exemplos ilustrativos. Por um lado, e como ponto positivo, o consenso pode ter potencial crítico e reflexivo em relação a práticas ou estruturas sociais já cristalizadas ou reificadas. Poderíamos imaginar, por exemplo, que nem todos os sujeitos engajados discursivamente na nossa esfera pública contemporânea consentiriam com a existência da propriedade privada, o que a tornaria inválida como norma social e abriria espaço para pensarmos configurações e arranjos alternativos da relação pessoa-coisa. Por outro lado, como ponto negativo, poderíamos imaginar que estivesse em questão a norma moral de não causar sofrimento desnecessário a outra pessoa, e que, entre os sujeitos engajados na discussão, houvesse masoquistas, que buscam precisamente a aflição de sofrimento desnecessário a outra pessoa. Isso invalidaria a regra moral, já que não seriam mais *todos* os indivíduos que poderiam consentir com ela, mas somente alguns? “O que parece ser a virtude de U no exemplo da propriedade, isto é, sua indeterminação, é sua fraqueza no segundo caso”.<sup>12</sup>

A alternativa apresentada por Benhabib é a adoção do consenso como critério exclusivamente procedimental, não substancial, nem consequencialista.<sup>13</sup> O fulcro da crítica de Benhabib é a distinção kantiana entre deveres negativos e positivos. Segundo a autora, a ética comunicativa de Habermas passa ao largo dessa distinção. O Princípio U insere um elemento consequencialista, caindo, com isso, no problema da tematização de deveres positivos, de questões substanciais sobre a vida boa. Por esse motivo, deve ser abandonado em prol do Princípio D. Enquanto Habermas privilegiaria o consenso como resultado, Benhabib pensa-o como tematização progressiva de acordos parciais, ou seja, como *procedimento*. A ideia de universalização passa do resultado da discussão moral para a discussão em si, dizendo respeito às próprias condições de engajamento discursivo.

<sup>10</sup> BENHABIB, Seyla, **Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**, Cambridge: Polity Press, 1992, p. 47.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 47.

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

Podemos cortar a ligação interna afirmada por Habermas entre justiça e consenso apenas se abandonarmos a pretensão de percepção moral da qual se vale [sua] teoria. A tentativa de elaborar um modelo dialógico de ética que mantenha o entendimento universalista de justiça de Habermas enquanto abandona a ideia de justiça como consenso obtido discursivamente só terá sucesso se abandonar a ideia de verdade moral; o custo é um enfraquecimento considerável de seu poder cognitivo.<sup>14</sup>

Além disso, o foco no consenso enquanto procedimento, não como resultado, implicaria uma perda considerável no potencial crítico de uma teoria discursiva da normatividade. Enquanto Habermas nos forneceria condições de criticar, ao mesmo tempo, a forma em que é feita uma decisão em matéria moral e os fundamentos sobre os quais ela se baseia, a alternativa de Benhabib seria capaz apenas da primeira. “O preço pago [por Benhabib] é um agnosticismo em relação à validade dos fundamentos sobre os quais reivindicações morais são assentadas, e um enfraquecimento subsequente do poder crítico da teoria, já que ela não é mais capaz de dizer coisa alguma a respeito da validade do conhecimento incorporado pelas normas e princípios morais”.<sup>15</sup>

A forma como Cooke aborda o consenso em Habermas é tomando-o como elemento com múltiplas significações, aparecendo principalmente sob duas formas. A primeira é a aceção de consenso como “idealização forte que é pressuposição necessária da prática linguística cotidiana” – a ideia de que, se algo é válido, todos devem concordar que esse algo é válido. Tal aplicação se daria a toda forma de argumentação. A segunda é a ideia de consenso como “idealização forte que é pressuposição necessária da argumentação”. Esta, por sua vez, é a ideia de que, se algo é válido, todos devem concordar que esse algo é válido *para todos*. Aplica-se apenas a algumas formas de argumentação, notadamente a moral, e obviamente levanta controvérsias.<sup>16</sup>

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

<sup>14</sup> COOKE, Maeve, Habermas and Consensus, *European Journal of Philosophy*, v. 1, n. 3, p. 247–267, 1993, p. 259.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 250.

A primeira, ventilada por Cooke: o consenso é *necessário*?<sup>17</sup> Qual a necessidade do consenso numa teoria de validação normativa? É possível argumentar em defesa de uma teoria comunicativa da moralidade sem nos valermos do consenso como objetivo central? O que seria de uma interação discursiva que tematizasse normas de ação se abandonássemos a ideia de uma busca transcendental pelo consenso? A segunda: o consenso é *útil*? O modelo de justificação de Habermas exige que *todas* as pessoas acordem sobre a norma. Considerando, porém, um regime político radicalmente pluralista, em que pessoas discordam não apenas sobre fins substanciais e concepções de vida boa, mas sobre modos de engajamento discursivo – ou discordam mesmo de forma não predicativa – o consenso, se possível, não teria um escopo muito reduzido, e portanto de pouca ou nenhuma utilidade numa teoria de fundamentação da normatividade social? E a terceira: em qual *registro* se situaria o consenso? Se, após análise das duas questões anteriores, ainda assim julgarmos *necessário* e *útil* para uma teoria de fundamentação da normatividade social um apelo ao consenso, é lícito pensarmos tratar-se o consenso de uma questão própria de outro registro, ou modo de argumentação, que não o transcendental? Seria possível tratarmos a possibilidade de consenso como questão prática, isto é, a ser verificada historicamente e em contextos determinados?

As questões postas progridem num movimento de apresentação de limitações da teoria habermasiana, e ao mesmo tempo pressupõem e dão ensejo a críticas externas, ou indiretas. Essas críticas serão explicitadas e discutidas nas seções seguintes. Por ora, na próxima seção, cabe apresentar a teoria de Habermas sobre a esfera pública e incorporar nela as questões aqui levantadas, trazendo-as do registro da teoria moral para o da teoria política. No final da segunda seção, as questões serão novamente levantadas, mas naquele momento levarão em conta as novas categorias apresentadas.

## 2.2. Esfera pública, Consenso e Discurso

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

Primeiro, há pontos de confluência entre as duas, que podem ser resumidos, em linhas gerais, nos conceitos de discurso e consenso. Ambos são elementos que aparecem nos dois momentos da obra de Habermas e os contornos que assumem são frequentemente os mesmos, respeitadas as diferenças de âmbito. Como nota McCarthy, “não é possível entender a teoria jurídica e política de Habermas sem também examinar sua teoria moral [...]. Elas são, de fato, interconectadas tão proximamente que poderíamos dizer, com alguma justificação, que sua teoria moral é uma teoria de ‘moralidade política’ [...] e sua teoria política [é], ao menos em seu núcleo, uma ‘política moral’”.<sup>18</sup>

Segundo, o fulcro da teoria moral de Habermas é um grupo de falantes em engajamento discursivo. Este âmbito é o âmbito do político – o mesmo âmbito em que têm

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>18</sup> MCCARTHY, Thomas. Practical Discourse: On The Relation of Morality to Politics, *in*: CALHOUN, Craig (Org.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: MIT Press, 1992, p. 51.



lugar as discussões e os discursos sobre a política a suas instituições, entre elas a esfera pública.

Terceiro, e mais importante, as duas lidam com processos e procedimentos de formação e justificação de normatividade social, e compreendem dois aspectos do que poderíamos chamar de teoria geral da normatividade social de Habermas. É oportuno apontar que Habermas operou mudanças em sua teoria da esfera pública em suas obras posteriores, preocupadas com questões de direito, política e moral. Porém, como comenta McCarthy, desde suas primeiras investigações sobre a categoria da esfera pública até seus livros mais recentes, “por mais que tenha havido mudanças em sua concepção das instituições políticas e dos processos apropriados, suas ideias normativas básicas permaneceram em maior parte constantes”.<sup>19</sup>

Publicada em 1962, *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* tornou-se obra paradigmática para a teoria crítica ao conferir à categoria de “esfera pública” centralidade na discussão sobre as dinâmicas de formação da opinião pública e de sua vinculação à normatividade social. Em *Mudança Estrutural*, além de traçar os processos sociais que deram origem à esfera pública como categoria histórica – muito resumidamente: a ascensão, na Europa, a partir do século XVI, de uma burguesia urbana que “discute mediante razões” e que passa a adquirir cada vez mais poder político –, Habermas procede através de uma reconstrução propriamente conceitual da esfera pública enquanto categoria filosófica. “Sua exposição sugere que uma teoria contemporânea da democracia deve tomar conhecimento das mudanças históricas que minaram a esfera pública liberal. A teoria política democrática, em outras palavras, é inseparável da análise social e histórica”.<sup>20</sup> É o livro em que Habermas melhor expõe uma concepção detalhada da esfera pública. Posteriormente a sua publicação, o conceito viria a tomar relevância novamente em *Teoria do Agir Comunicativo*. A discussão do conceito de esfera pública em *Teoria* está, porém, submetido a um projeto normativo particular, enquanto, em *Transformação Estrutural*, a preocupação é no desvelamento de uma autocompreensão da esfera pública construída socio-historicamente.

O objetivo de Habermas na obra de 1962 é demonstrar como é possível que um público seja capaz de movimentar processos comunicativos que levem à formação de uma normatividade social a partir do próprio substrato social do qual emergem. Habermas elege como objetivo de estudo a estrutura, as funções, a origem e as transformações “do modelo *liberal* de esfera pública burguesa”.<sup>21</sup> O que nos interessará, por ora, é o desenho habermasiano da autoconcepção dessa esfera pública liberal, isto é, o formato e as funções atribuídos de forma imanente à esfera pública a partir do próprio movimento de interação entre discursos normativos. Habermas estabelece sua gênese histórica na circulação de mercadorias e notícias trazidos pelo crescimento da burguesia na Europa, e termina o texto analisando o papel das democracias de massa surgidas a partir do século XIX na desconstituição das condições de possibilidade de uma esfera pública em seu modelo liberal – é a tese da transformação estrutural, que dá título à obra.

Nosso interesse em *Transformação Estrutural* é o de sublinhar as formas políticas que assumem as categorias morais estabelecidas por Habermas em *Consciência Moral*. Sugerimos que há uma homologia entre as categorias desta e daquela obra. Ressaltamos,

<sup>19</sup> MCCARTHY, Practical Discourse: On The Relation of Morality to Politics, p. 51.

<sup>20</sup> POSTONE, Moishe, Political Theory and Historical Analysis, *in* CALHOUN, Craig (Org.), **Habermas and the Public Sphere**, Cambridge: MIT Press, 1992, p. 166.

<sup>21</sup> HABERMAS, Jürgen, **Mudança estrutural da esfera pública**, São Paulo: Unesp, 2014, p. 91.

aqui, dois elementos importantes da autocompreensão liberal da esfera pública, a saber: a orientação ao consenso e a formação discursiva da normatividade.<sup>22</sup>

*i) Consenso:*

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

Os parlamentos, ao explicitarem essa função normativa da esfera pública, também trazem à tona uma tensão latente na ideia de produção da normatividade a partir do acordo. De um lado, a lei deveria ser universal – aplicável a todos e fruto de uma vontade oriunda do âmbito do social como tal, e de nenhuma forma limitada a uma vontade particular principesca ou estamental. De outro lado, deveria ser também racional, tendo como fundamento alguma ideia de verdade e razão, e não meros interesses particulares negociados *in casu*. Nas palavras de Habermas, essa tensão culminava numa compreensão de que a esfera pública com função política normativa deveria “conduzir a *voluntas* a uma *ratio* que se produz na concorrência pública de argumentos privados como o consenso sobre o que é, na prática, necessário no interesse geral”.<sup>23</sup> Em outras palavras, a autocompreensão da esfera pública em sua função normativa determinava que, de um lado, o fulcro da lei deveria ser uma vontade originada na “concorrência pública de argumentos privados”. Por outro lado, esses argumentos privados deveriam ser conduzidos em direção à razão, expressa na forma de consenso.

*ii) Discurso:*

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

Os *cafés* e *salons*, à medida que deslocavam para si a função e a denominação de “esfera pública”, se afirmavam como espaços de troca e discussão livre das “opiniões”, e o formato que essas opiniões assumiam era o de *discursos*. Enquanto os textos escritos eram vistos como capazes de atingir a parcela culta dos cidadãos, os discursos orais eram capazes de atingir a todas. “Difícilmente”, diz Habermas, “haveria algum grande escritor

<sup>22</sup> Poderíamos também falar dos princípios de publicidade e de universalidade aqui.

<sup>23</sup> HABERMAS, *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 227.

do século XVIII que não tenha apresentado primeiramente suas ideias essenciais para debate em tais discursos”.<sup>24</sup>

O discurso se sedimenta, dessa forma, como o veículo dessas opiniões, e desvincula-se do modelo oral para assumir, de forma ampla, o conceito de manifestação comunicativa de cunho reflexivo. A esfera pública, inicialmente em suas funções literárias e artísticas e mais tarde assumindo suas funções políticas, tem no discurso o veículo próprio da transmissão de ideias políticas e proposições normativas. A esfera pública burguesa em seu modelo liberal se define, finalmente, como o espaço no qual pessoas privadas reunidas em um público chegam a um acordo por meio de discursos.<sup>25</sup>

Essa formulação é importante, porque concentra de forma clara e concisa os grandes elementos da autocompreensão da esfera pública liberal. Enquanto o Princípio U determinava que uma norma moral é válida, abstratamente, se “todos os afetados podem aceitar as consequências e efeitos colaterais que se pode antecipar ter sua observância geral para a satisfação dos interesses de todos (e essas consequências são preferíveis àquelas de possibilidades alternativas de regulação)”,<sup>26</sup> a autocompreensão da esfera pública determina que normas serão válidas se as pessoas privadas reunidas em um público e envolvidas em trocas discursivas chegarem a um acordo. A esfera pública funciona, dessa forma, na sua autocompreensão liberal, como a instituição concreta que leva a cabo o imperativo daquele princípio moral abstrato. Nesse sentido, podemos identificar uma homologia entre as categorias morais e políticas de formação e justificação normativa.

Podemos considerar, metodologicamente, uma concepção mínima que dê conta da incorporação de U e D, princípios morais abstratos, e, ao mesmo tempo, da autocompreensão da função política da esfera pública. A formulação resultante, que resume a proposta normativa em tela, é a seguinte: *(a) pessoas privadas reunidas em um público/afetadas pela observância geral da aplicação de uma norma hipotética (b) chegam a um acordo/consenso (c) por meio de discursos.*

Nas próximas seções, trataremos especificamente do ponto (c), a saber, o problema da parcialidade da adoção do discurso como único meio capaz de transmissão de reivindicações normativas. O objetivo é demonstrar que, embora Habermas reconheça a existência de normatividade em práticas não discursivas, sua teoria não oferece boas ferramentas para incorporar formas não discursivas de expressão no procedimento de validação normativa. Este é um âmbito de *disputa pela politicidade*, ou seja, pela capacidade de propor e receber reivindicações normativas. Sugerimos, com Lyotard e Rancière, que há formas de manifestação política, como o dissenso na forma de desacordo não predicativo, que desafiam os limites do modelo discursivo habermasiano; não porque neguem a possibilidade do consenso, mas porque questionam as condições de acesso ao próprio procedimento discursivo de validação.

Para desenvolver o argumento, nos valem de dois conceitos principais – o *diferendo*, de Lyotard, e o *dissenso*, de Rancière. Com Lyotard, pretendemos explorar como, em um nível exterior ao discurso, existem outros regimes de frases capazes de veiculação de demandas normativas. Esses regimes são incomensuráveis entre si – não há como pôr regimes diferentes no mesmo plano, o que faz com que seja impossível, argumenta Lyotard, a justificação de um modelo único de manifestação de demandas sem

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>26</sup> HABERMAS, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p. 65.

uma exclusão injustificada de regimes e gêneros distintos do discurso. O que o modelo habermasiano faria é submeter todos esses regimes a uma norma comum, discursiva, orientada para questões de justiça ou validade. A ideia do *diferendo* abre uma porta para explorarmos a existência de algo talvez *protopolítico*, isto é, que diz respeito à interação humana conflituosa, mas que se situa além do discurso; ao mesmo tempo, mostra que esse *algo* é um *algo* dissensual, conflituoso.

Esse conflito é de definição difícil. Rancière diz que seria uma disputa *estética*. Segundo ele, Habermas estaria muito avançado ao pressupor um sujeito político que faz demandas normativas, quando, antes da existência de um sujeito político “formado”, há uma disputa sobre a própria constituição dessa subjetividade política; ou, colocando de outra forma, a capacidade de propor demandas e reivindicações normativas não pode ser pressuposta, pois está, ela também, envolta em dinâmicas dissensuais de disputa. Essa disputa, que é uma disputa justamente pela capacidade de emissão de reivindicações normativas no político, portanto discursivas, não pode ser, conceitualmente falando, também discursiva. Uma disputa sobre o discurso é logicamente anterior ao discurso. Por essa razão que Rancière as chama de estéticas – estão ligadas a uma certa sensibilidade que propõe a possibilidade de mundos distintos. O que está em jogo, em sua discussão sobre o *dissenso*, é constituição de sujeitos políticos, capazes de agir politicamente, propondo e recebendo demandas normativas.

### 3. Linguagem e diferendos: Lyotard

Nosso objetivo aqui é investigar como o argumento de Lyotard nos permite vislumbrar uma abertura para discussão de um âmbito de disputa extradiscursivo, em que poderíamos falar, mesmo fora do que chamamos até agora de política e político, em algum tipo de atividade política ou “protopolítica” – um âmbito em que subsiste uma dinâmica de interação intersubjetiva conflituosa, mas cujo conflito se localiza fora do uso comunicativo da linguagem, e fora também do discurso. Trataremos da proposta teórica de Lyotard em *O Diferendo* (1988) e explicitamos os pontos em que sua tese sobre o uso, a natureza e as funções da linguagem oferece constrangimentos argumentativos para uma teoria deliberativa da normatividade social como a que identificamos em Habermas.

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

seria um caso de conflito entre (pelo menos) duas partes, que não pode ser equanimemente revolido por falta de uma regra de juízo aplicável a ambos os argumentos. A legitimidade de um dos lados não implica a falta de legitimidade do outro. Entretanto, aplicar uma única regra de julgamento a ambos para resolver seu *diferendo* como se ele fosse um mero litígio seria cometer uma injustiça a (pelo menos) um deles (e a ambos se nenhum dos lados admite essa regra).<sup>27</sup>

<sup>27</sup> LYOTARD, Jean-François, *The Differend: Phrases in Dispute*, Manchester: Manchester University Press, 1988, p. xi.



Lyotard fala, a título de exemplo, da situação de um demandante perante um tribunal, que oferece uma demanda contra um réu. O réu, após receber a demanda, argumenta que ela é inepta – sustenta que a demanda não faz sentido, e por isso deve ser desconsiderada pelo tribunal. A partir deste momento, e por força desse argumento do réu, a questão volta-se contra o demandante, já que o que está em jogo passa a ser a aptidão de sua demanda. Ao ter sua demanda questionada, o demandante, segundo Lyotard, “perde os meios de argumentar e se torna, por esse motivo, uma vítima”.<sup>28</sup> Se o processo for decidido pelo tribunal – seja entendendo que a demanda é apta e dando razão ao demandante, ou, por outro lado, acatando a acusação do réu de inaptidão da demanda e por isso absolvendo-o – o tribunal tem a questão por resolvida. Segundo Lyotard, a decisão do tribunal neste caso, que representa a “regulação” do conflito e o fim do processo, está adotando não apenas a demanda ou acusação de uma das partes sobre um objeto externo, mas também o próprio idioma em que essa demanda ou acusação é feita. Ora, se o réu acusa a demanda de inanidade, enquanto o demandante, por outro lado, compreende que ela tem razão de prosperar, considerando que ambos estão expressando crenças autênticas, o conflito é mais do que apenas sobre o objeto do litígio, também é sobre os meios de expressão das demandas.

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

Outro exemplo é o da relação entre um trabalhador e seu chefe. De um lado, por exemplo, o trabalhador compreende sua relação com o chefe como de submissão de sua força de trabalho à exploração de um capitalista para extração de mais-valor. De outro, o chefe a compreende como um recurso ao mercado para a contratação de um prestador de serviço para supressão de uma deficiência temporária em seu ciclo de produção. Ignoremos, apenas para fins do argumento, as decorrentes preferências morais e políticas que a história do pensamento atribuiria a cada um dos discursos. Veremos, com isso, que não estão, o trabalhador e seu chefe, falando necessariamente de objetos diferentes. Este não é o caso, poderíamos dizer, de discursos distintos e conflitantes sobre o mundo, mas do próprio conflito entre mundos distintos, sem a existência de um *supermundo* que submeta ambos os mundos a um critério comum de julgamento, que seja capaz de decidir quais dos mundos esteja certo, afinal. Não há plano comum entre a concepção do trabalhador e aquela de seu chefe, uma não é comensurável à outra, e não há maneira de definir qual delas está fundamentalmente correta. Segundo Lyotard, essa inabilidade de provar a correção de um dos idiomas sobre outro é um traço caracterizante do diferendo.<sup>29</sup>

A tese de Lyotard está sustentada sobre sua concepção própria da linguagem. Diferentemente de Habermas, Lyotard entende que a linguagem não é algo que “usamos”, ou um instrumento do qual nos servimos. A linguagem está sempre-já aí. Ao mesmo

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 10.

tempo, não existe como tal – o que existem são jogos de linguagem.<sup>30</sup> Seu objeto de estudo, em decorrência disso, também não é a enunciação de um sujeito falante (um ato pragmático de fala), mas a frase (uma unidade linguística). A linguagem, para Lyotard, também não é um ambiente homogêneo. Há diferentes regimes de frases, diferentes gêneros, incomensuráveis entre si.

O autor questiona o paradigma comunicativo da linguagem, que entende homogeneizante: o modelo habermasiano do consenso seria incapaz de lidar com a linguagem em sua infinidade de jogos, elegendo um regime específico, o discurso, em detrimento de vários outros. Para Lyotard, a justificativa habermasiana para essa eleição é insuficiente, já que pressupõe a hegemonia de um gênero expressivo (o discurso) sobre outros regimes. Para Lyotard, a melhor imagem para representar a linguagem é a do arquipélago. Cada gênero de discurso seria uma ilha, e entre as ilhas nos caberia expedições de apresentação do conteúdo de uma a outra. A condução dessas expedições caberia a diversas faculdades, dentre as quais o entendimento seria apenas uma delas. Cabe à faculdade do entendimento – e aqui está sua crítica à tradição racionalista – apenas “assegurar a passagem entre [um território e outro]” (Lyotard, 1988, p. 131, nota “Kant 3”).

É por essa razão que Lyotard entende uma tentativa de derivar autoridade a partir do uso da linguagem como uma empreitada essencialmente infrutífera. A autoridade, segundo ele, não é “deduzível”. A tentativa de justificá-la, de qualquer forma que seja, resulta em falácias formais: círculo vicioso (tenho autoridade sobre X porque X me autorizou a tê-la), petição de princípio (a autorização autoriza a autoridade), regressão infinita (X é autorizado por Y, que é autorizado por Z...) e o “paradoxo dos idioletos” (Deus, a Vida etc. me designaram como portador de autoridade, porém sou a única testemunha dessa revelação).<sup>31</sup> (Lyotard, 1988, p. 142).

A questão da autoridade tem lugar na frase normativa. A norma é o que transforma uma prescrição em uma lei. ‘Você deve executar tal e tal ação’ formula a prescrição. O normativo acrescenta: ‘É uma norma ordenada por x ou y’. Ele põe a frase prescritiva entre aspas. Poderia ser perguntado de onde vem a autoridade de x e y. Ela vem dessa frase, que os situa no lugar do emissor [addressor] no universo que autoriza a prescrição. O referente para esse universo é a frase prescritiva, que, entende-se, é autorizada por esse próprio fato. [...] Em sua forma, o normativo implica a citação de um prescritivo. Este prescritivo é autonomizado. O normativo é uma frase sobre uma frase, uma metalinguagem, mas não descritiva.<sup>32</sup>

Lyotard é crítico ao paradigma comunicativo de Habermas e à atribuição da função do discurso como a de busca e produção de consenso. Habermas define discurso como uma forma de ação comunicativa pós-convencional em que participantes necessariamente pressupõem em princípio a possibilidade de um consenso racional e universal a respeito de uma reivindicação de validade hipotética.<sup>33</sup> Lyotard elabora uma

<sup>30</sup> Lyotard baseia-se no conceito de Wittgenstein de “jogos de linguagem” para falar uma multiplicidade não-totalizante de regimes de frases, da linguagem considerada como atividade. Wittgenstein elucida o conceito no aforisma 23 das *Investigações Filosóficas*: “Mas quantos tipos de sentenças existem? Digamos, asserção, questão e comando? – Há *inúmeros* tipos: inúmeros tipos diferentes de uso do que chamo de ‘símbolos’, ‘palavras’, ‘sentenças’. E essa multiplicidade não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem [*language-games*], como podemos chamá-los, passam a existir, e outros se tornam obsoletos e são esquecidos. [...] Aqui o termo ‘*jogos de linguagem*’ serve para dar prominência ao fato de que o *falar* da linguagem é parte de uma atividade, ou de uma forma de vida”. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1968, par. 23.

<sup>31</sup> LYOTARD, *The Differend*, p. 142.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 142–143.

<sup>33</sup> COOKE, Habermas and Consensus, p. 25.

crítica do consenso através da crítica do próprio discurso como meio próprio de resolução de conflitos, e opera uma “desconstrução da estrutura comunicativa” como tal. É claro que há dissenso entre discursos distintos sobre um mesmo objeto, mas há também conflito entre o discurso e outros regimes de frases, não discursivas.

Em *A Condição Pós-Moderna*,<sup>34</sup> Lyotard afirma diretamente que o princípio do consenso como critério de validação é insuficiente, pois reside sobre uma narrativa (*récit*) que se tornou obsoleta e contestável. Para Lyotard, a ideia elaborada e defendida por Habermas de um acordo entre homens como inteligências crescentes e vontades livres, condicionado pela prática do diálogo entre argumentos, reside também sobre o ideal de emancipação. Supor que os locutores possam e devam entrar em acordo é dizer que a finalidade do diálogo é o consenso – é isso que contesta Lyotard, argumentando que o consenso não é um fim, mas um estado local em relação à heteromorfia dos jogos de linguagem.<sup>35</sup>

Para Lyotard, não há como a legitimidade ou validade ser oriunda do consenso. O consenso causa violência à multiplicidade de jogos de linguagem, ao esperar que todas as posições confluem em uma única, em detrimento de todas as outras. A legitimidade, diz Lyotard, vem antes de uma situação de dissentimento, onde as múltiplas manifestações linguísticas particulares têm a possibilidade de se manifestar. O problema da linguagem, contra Habermas, não é o do consenso, mas o da incomensurabilidade entre frases. O regime discursivo é apenas um dos modelos possíveis: “o discurso, com efeito, tem como protagonista as frases articuladas, com um locutor, um destinatário, uma mensagem etc. O modelo argumentativo, discursivo, que é o de Habermas [...], faria com que todas as outras frases fossem reconduzidas a esse único modelo”.<sup>36</sup>

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

A crítica de Lyotard não chega a invalidar o Princípio de Universalização U de Habermas. Como vimos, U estabelece a necessidade de universalização de regras morais, de modo a se evitar uma aplicação monológica de regras de ação. O que estabelece a *forma discursiva* como a apropriada para o procedimento, porém, é o Princípio D. A crítica de Lyotard se mostra mais agressiva, portanto, contra D: além de apontar a parcialidade da eleição do discurso como regime próprio e único da interação linguística capaz de tomar parte na fundamentação de normas de ação, Lyotard questiona a própria possibilidade de fundamentação universal da normatividade, dada a incomensurabilidade entre diferentes regimes expressivos.

Em razão dessa derrocada do discurso como regime privilegiado, Lyotard também ataca um dos pontos centrais da teoria habermasiana: a possibilidade de que um participante em um procedimento deliberativo tenha acesso às capacidades

<sup>34</sup> LYOTARD, Jean-Francois, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, 1st edition. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 1984.

<sup>35</sup> PAGES, Claire, Le différend de Lyotard avec Habermas et Rorty: pourquoi communication et consensus ne permettent pas de penser la communauté, *Sztuka i Filozofia*, v. 3839, p. 303–313, 2011, p. 312.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 311.

interpretativas de outro participante. Ou seja, que seja capaz de saber que aquilo que está sendo dito por alguém e compreendido de determinada forma por ele também esteja sendo compreendido da mesma forma por outro. Lyotard sugere que não há forma de sabê-lo. A comunicação é eivada desta característica de intraduzibilidade radical. No fim das contas, não tenho como saber se aquilo que digo está sendo entendido pelo meu interlocutor da mesma forma que o entendo. E se aceitarmos esse argumento, a ideia de um procedimento deliberativo que se baseia em colocar-se na posição de outrem para avaliar as possíveis consequências para eles da aplicação de uma norma hipotética não é viável, pois a linguagem impede essa possibilidade. O “*ideal role-taking*” habermasiano, para Lyotard, estaria, portanto, prejudicado. Em consequência disso, as relações sociais deveriam ser pensadas não através de um critério ilusório de consenso (porque impossível), mas de um critério agonístico de linguagem. Não é preciso apenas uma teoria da comunicação, mas uma teoria dos jogos de linguagem “como uma agonística”.<sup>37</sup>

A crítica epistemológica levantada por Lyotard a Habermas, em suma, é a de que é impossível acessar os meios interpretativos de outro sujeito em engajamento discursivo. Quando um sujeito pensa que o faz, está apenas pressupondo que o outro está entendendo o mesmo que ele, que estão, digamos, falando a mesma língua, mas não tem condições de assegurar-se disso. Um dos constrangimentos argumentativos de Habermas, ou de qualquer teoria da racionalidade comunicativa, é o de provar que a racionalidade é universal, ou seja, que seu acesso é garantido de forma ampla. O argumento procedimentalista é de que, na medida em que existem critérios de racionalidade implícitos na linguagem, temos condições de distinguir um consenso verdadeiro (aquele de acordo com a racionalidade linguística) de um falso, e, portanto, poderemos distinguir razão de coerção, validade de força.<sup>38</sup> Lyotard, por outro lado, argumenta que a ideia de discurso não pode ser sustentada como critério metaprescritivo de validade independente de contexto – isto é, como regra que define universalmente como devem ser os movimentos de jogos de linguagem para que sejam admissíveis, neste caso, para fins normativos. Isso porque os jogos de linguagem são essencialmente incomensuráveis entre si. Habermas concebe o problema da legitimidade como o da busca pelo consenso universal e, por esse motivo, pressuporia erroneamente que fosse “possível para todos os falantes chegar a um acordo sobre quais regras ou metaprescrições são universalmente válidas para jogos de linguagem”.<sup>39</sup> Ao fazer isso, Habermas estaria violentando a heterogenia de jogos de linguagem:

A ideia de que um gênero supremo envolvendo tudo que está em jogo poderia fornecer uma resposta suprema às perguntas-chave dos vários gêneros colapsa sobre a aporia de Russell. Ou este gênero é parte do conjunto de gêneros, o que faz dele apenas um entre outros, e portanto sua resposta não é suprema. Ou então ele não é parte do conjunto de gêneros, e portanto não envolve a si mesmo [e sua resposta, por consequência, também não é suprema]. O gênero especulativo tem essa pretensão. [...] O princípio da vitória absoluta de um gênero sobre outro não faz sentido.<sup>40</sup>

Lyotard aponta para um âmbito que é conflituoso, de disputa, mas que está ainda fora do discurso. Um âmbito em que o discurso é um entre vários regimes possíveis. Não

<sup>37</sup> LYOTARD, *The Differend*, p. 10.

<sup>38</sup> VILLA, Dana R., Postmodernism and the Public Sphere, *The American Political Science Review*, v. 86, n. 3, p. 712–721, 1992, p. 716.

<sup>39</sup> LYOTARD, *The Differend*, p. 47.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 82.



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

Em suma, Lyotard mostra que tratar a deliberação mediante razões como meio e o consenso como fim significa cristalizar um único regime de frases como apto a um procedimento de formação ou justificação normativa. E há pelo menos dois problemas com isso. O primeiro é o de que a opção por privilegiar um gênero ou regime de frases em detrimento de outros excluiria, de pronto, a possibilidade de identificarmos potencial normativo presente em regimes e gêneros que não se prestariam, à primeira vista, à deliberação mediante razões – poderíamos pensar, por exemplo, em interjeições, piadas, comentários sarcásticos, gestos corporais; todos esses potencialmente capazes de demonstrar, embora de forma não necessariamente racional, propositiva, e muitas vezes nem discursiva, críticas a estados de ação, a expectativas de comportamento e, de certa forma, demandas normativas.<sup>41</sup>

O segundo problema para o qual Lyotard chama atenção é o de que a limitação de escopo da deliberação mediante razões pressupõe um tipo muito específico de sujeitos participantes. Os agentes engajados em deliberação devem discutir orientados por critérios racionais. Com isso, pressupõe-se que esteja superada a discussão sobre a natureza e o escopo do regime deliberativo do uso da linguagem, sobre quais são os critérios de razão capazes de orientar a discussão. A concordância sobre esses pontos (explícita ou não) limita de antemão o procedimento a um grupo de agentes que compartilham de uma mesma concepção de mundo, um mesmo senso de história, de política, de instituições. O desacordo permitido pelo procedimento pressuporia, por fim, que todos os *diferendos* culturais já estivessem resolvidos. Só poderia haver desacordo entre aqueles que já estivessem muito próximos de um acordo.<sup>42</sup> O caminho adequado seria o oposto: reconhecer que a hegemonia de determinados gêneros é também histórica e aberta a disputa:

A Revolução Industrial concedeu o privilégio de julgar ao gênero técnico, cuja aposta era na maximização do desempenho, isto é, em obter a melhor relação de entrada e saída [*input/output*] no dispositivo [*arraisonnement*], como Heidegger diria, do referente, seja qual for ele (o social incluso) pela vontade (ou prazer) do *self*. Há, portanto, hegemonia de gêneros, que são como figuras da política. Elas lutam por modos de ligação [entre frases].<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Ver, por exemplo, GOFFMAN, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 1. ed. Edinburgh: University of Edinburgh, 1956; e BUTLER, Judith, *Excitable speech: a politics of the performative*, New York: Routledge, 1997.

<sup>42</sup> DÉOTTE, Jean-Louis, The Differences Between Rancière's *Mésentente* (Political Disagreement) and Lyotard's *Différend*, *SubStance*, v. 33, n. 103, p. 77–90, 2004, p. 89.

<sup>43</sup> LYOTARD, *The Differend*, p. 141.

Lyotard nos mostra, em *O Diferendo*, que existe um âmbito social de disputa que se situa ainda fora do âmbito do que temos chamado de político. Ao observarmos a dinâmica desse âmbito (ou dessa *questão*, se preferirmos), somos levados a uma compreensão expandida das formas que o dissenso pode assumir: não necessariamente uma solicitação *em* uma instituição, nem uma reivindicação *a* uma instituição, mas manifestações *contra* a própria ordem institucional que abrange as dinâmicas anteriores. Esse território “extra-político” será tema mais detido de Rancière, em sua discussão sobre o dissenso e os aspectos estéticos da política. Para Rancière, esse âmbito proto-político é, na verdade, o âmbito próprio da política. A disputa política própria é aquela sobre a capacidade de ser e agir politicamente.

#### 4. Desacordo e disputas estéticas: Rancière

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

dá nome ao que a política e a estética compartilham no que se diz respeito a desafiar, interromper e transformar relações entre discursos, práticas e afetos. A ‘definição funcional’ salienta mais uma dimensão crucial do uso de *dissenso* por Rancière: que as práticas de desacordo político e igualdade estética não podem ser definidas de antemão, o que significa que os momentos de dissenso abrem a possibilidade de uma emancipação social, estética e política imprevista.<sup>44</sup>

O principal alvo de crítica de Rancière é a democracia consensualista e os elementos teóricos que ela pressupõe e propõe. O que a democracia do consenso defenderia é “que a experiência da ordem social é comum e não-litigiosa. Uma visão consensual da política sempre envolve uma tentativa de definir as precondições que determinam a escolha política como objetivas e unívocas”.<sup>45</sup> O dissenso é a marca que mostra o caráter ilusório dessa escolha consensual, segundo Rancière. É o veículo próprio da disputa política. O verdadeiro momento político, aqui, é semelhante àquele do *diferendo* – um âmbito social fora do campo discursivo da política – o momento da reivindicação daquilo ou daqueles que não podem acessar os meios discursivos tradicionalmente aceitos como políticos – aqueles que dissentem, e por isso não são reconhecidos como capazes de agir politicamente. A disputa política por excelência é a disputa pela capacidade de falar, ou, em outras palavras, pela capacidade de se inserir e agir no político, de propor demandas e reivindicações normativas.

<sup>44</sup> SHAW, Devin Zane, *Egalitarian Moments: From Descartes to Rancière*, London: Bloomsbury Publishing, 2017, p. 10.

<sup>45</sup> RANCIÈRE, Jacques, *Dissensus: on politics and aesthetics*, London; New York: Continuum, 2010, p. 5.

O dissenso de Rancière e o diferendo de Lyotard estão próximos, mas não se confundem. Uma situação de dissenso compreende a existência de pelo menos dois sujeitos (falantes) que usam as mesmas palavras, mas com sentidos distintos, ou que com as mesmas palavras buscam designar referentes distintos. O dissenso mais radical, porém, acontece quando um dos sujeitos da interação não é capaz de entender aquilo que é emitido pelo segundo como uma linguagem articulada, um discurso, um *logos* organizado pela linguagem, e identifica no parceiro de interação apenas um *ruído*, uma voz inarticulada, que Rancière chama, a partir de Aristóteles, de *phôné*. “Essa voz, que, segundo Aristóteles, os humanos têm em comum com os animais, só pode expressar sensações, prazer ou dor, na forma de um grito [*cry*], contentamento ou ódio, e de aplausos ou vaias no caso de um grupo. Se algumas pessoas não conseguem considerar outras como falantes, é simplesmente porque não as veem, porque não têm a mesma parte política na divisão do sensível”.<sup>46</sup> O que Rancière está dizendo é que há demandas que não são nem computadas, entendidas como demandas, pois a forma que assumem não é a de articulação racional em discurso. Como não são esperadas, não são entendidas, ou então são recebidas como mero ruído ou barulho inarticulado. A especificidade do dissenso, diz Rancière, é apontar para esse momento “anterior” ao discurso. O dissenso tem o papel de demonstrar um “mundo possível” em que seja concedido à *phôné* o reconhecimento de sua politicidade, sua capacidade de também propor, receber ou se relacionar com demandas e reivindicações de normatividade.

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

Habermas não explica como os que não contam ganharão acesso ao fórum público onde o debate acontece, como conflitos além da litigância provável podem aparecer, como o improvável pode acontecer – o improvável sendo portanto uma forma de aparecer capaz de produzir um evento. Para Rancière, se há pessoas invisíveis, anônimas e marginalizadas [*disenfranchised*], é porque elas não participam da vida pública (política) da cidade (os mecanismos para dividir partes legítimas, a polícia etc.); é porque, embora elas tenham um lugar reconhecido na sociedade, isto é, um lugar visto como útil, e são identificadas como tal pela sociologia hoje, elas mesmo assim são excluídas da legitimidade de falarem por si.<sup>47</sup>

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

<sup>46</sup> DÉOTTE, The Differences Between Rancière's *Mésentente* (Political Disagreement) and Lyotard's *Différend*, p. 79.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 80.

Como ter certeza de que o animal humano fazendo um barulho na sua frente está de fato articulando um discurso, e não apenas expressando um estado de ser? Se há alguém que você não quer reconhecer como ser político, você começa por não vê-lo como portador dos sinais de politicidade, por não entender o que ele diz, por não ouvir o que sai de sua boca como discurso.<sup>48</sup>

Para compreender a crítica de Rancière, é importante ter em mente sua definição própria da “política”. Rancière opera com dois conceitos centrais e opostos, o da política e o da “polícia”. Como exprime nas teses 7 e 8 do capítulo *Dez teses sobre política*, a polícia compreende os âmbitos de formatação de instituições ou de coordenação da ação humana no mundo. É o âmbito da “contagem das partes”.<sup>49</sup> Um âmbito em que as posições sociais já estão, de certa forma, dadas; em que a disputa está encerrada e “foraclusa”. Aquilo que Rancière chama de política, por outro lado, está fora desse mundo já partido (*partagé*): o conflito político não é entre grupos com diferentes interesses. A política “forma uma oposição entre lógicas que contam as parcelas e partes [*parties and parts*] da comunidade de formas diferentes”.<sup>50</sup> A política, além de envolver o âmbito da polícia, também dá conta de recepcionar aqueles que não têm parte no âmbito “policial” discursivo, mostra que há um âmbito de conflito e oposição, do que o autor chama de dissenso, ainda fora do que até aqui chamamos de política e político

O problema de Rancière é o da constituição de um sujeito capaz de agir no campo do que chamamos até aqui de político – em outras palavras, o processo pelo qual um ruído passa a ser entendido como discurso, ou um ato de fala, se quisermos, passa a ser entendido como demanda normativa. Habermas estaria pressupondo muita coisa quando fala em um procedimento através do qual uma norma hipotética é posta em jogo para que sujeitos em interação comunicativa a escrutinizem com a apresentação de discursos e contradiscursos. Contra Habermas, Rancière defende que o discurso político próprio “antes de tudo, implica uma disputa sobre a própria qualidade daqueles que falam”.<sup>51</sup> Habermas não tematizaria essa disputa pela capacidade política e discursiva – que Rancière chama de *politicidade*, a capacidade de ser e agir politicamente – e por isso restringiria a interação política normativamente relevante apenas à de tipo discursivo. Neste ponto é importante a figura do agitador político – aquele que contrapõe à esfera pública uma questão nova, que reivindica a ela o *status* de questão, e a si o *status* de sujeito. Como exemplifica Déotte:

Os agitadores inventam a si mesmos ao trazerem ao fórum público um objeto de litígio do qual não se ouvira falar – por exemplo, que relações de trabalho não são privadas, ligando um proprietário e um locatário, mas públicas e, portanto, sujeitas à lei – daí o reconhecimento do direito à greve, por exemplo. Feministas trouxeram a mulher para fora do círculo familiar de invisibilidade em que foram tanto colocadas quanto legitimadas pela ordem social [...].<sup>52</sup>

Essa disputa pela capacidade de emissão de discursos políticos, ou pela politicidade, para Rancière, é uma disputa estética. O processo do que poderíamos chamar

<sup>48</sup> RANCIÈRE, *Dissensus*, p. 38.

<sup>49</sup> Há um jogo com a palavra grega *damos*, que talvez tenha dado origem ao *demos* de democracia. *Damos* originalmente designaria aqueles que não possuem terras, ou, nos termos de Rancière, não seriam “partes” na divisão/partição (*partagé*) do sensível, o âmbito da política e da estética.

<sup>50</sup> RANCIÈRE, *Dissensus*, p. 35.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>52</sup> DÉOTTE, *The Differences Between Rancière’s Mésentente (Political Disagreement) and Lyotard’s Différend*, p. 85–86.



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

A disputa a qual Rancière se refere é estética porque diz respeito à apresentação ou reivindicação de novos mundos, novos territórios, novas possibilidades de conceituação, enfim, novas sensibilidades – *aisthesis*.<sup>53</sup> Esse é um dos motivos que levam Rancière a entender que há uma proximidade entre política e estética. A disputa política é dada em território estético, no que toca à sensibilidade, as paixões etc. Neste aspecto, há uma convergência com Mouffe, que também atribui ao âmbito político uma característica antilógica, ou antirracionalista. Rancière nos mostra que há disputas ocorrendo no âmbito que escapa ao discurso. Com isso, nos colocar o desafio de descobrir ferramentas que deem conta de explorar potencial normativo inscrito em práticas não-comunicativas, não-discursivas e mesmo irracionais.

Com as ferramentas teóricas e filosóficas que nos propiciam Lyotard e Rancière, somos levados a entender que o próprio âmbito de interação social entre discursos e reivindicações normativas está situado em um campo de batalha em que está em jogo também a forma de emissão desses discursos e reivindicações. O dissenso, aqui, é o que joga luz sobre a precariedade do sujeito político, no sentido de que sua constituição se sustenta essencialmente sobre uma competição pela capacidade de emissão de discursos. Neste ponto, retomamos a crítica de Stahl: Habermas limita seu escopo ao discurso como forma própria de interação comunicativa capaz de normatividade.<sup>54</sup> Ao fazê-lo, exclui de pronto toda e qualquer outra manifestação em que há potencial capacidade normativa, ou veiculação de algum tipo de demanda. Lyotard e Rancière nos mostram que essa capacidade normativa extradiscursiva não é apenas potencial, mas efetiva: está inscrita no próprio uso da linguagem e nas práticas políticas.

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

## 5. Conclusão

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>54</sup> STAHL, Titus, Habermas and the Project of Immanent Critique, *Constellations*, v. 20, n. 4, p. 533–552, 2013.

Apresentamos, aqui, uma análise crítica da fundamentação consensualista da normatividade social na filosofia moral de Habermas, contrastando-a com as contribuições de Jean-François Lyotard e Jacques Rancière. Inicialmente, formulamos de maneira concisa o modelo comunicativo habermasiano de fundamentação da normatividade social, resumido em três elementos: (a) pessoas privadas reunidas em um público/afetadas pela observância geral da aplicação de uma norma hipotética (b) chegam a um acordo/consenso (c) por meio de discursos.

As críticas pós-estruturalistas de Lyotard e Rancière revelam tensões importantes no modelo habermasiano de fundamentação da normatividade. Com Lyotard, exploramos o conceito de *diferendo* linguístico – uma disputa entre regimes distintos de frases em relação aos quais não há comensurabilidade possível. Esta análise, ancorada em uma concepção wittgensteiniana de linguagem, evidencia que a própria eleição do discurso como meio apropriado para a veiculação de demandas normativas é objeto de disputa, situando-se em um âmbito “protopolítico” que escapa ao modelo habermasiano tal como apresentado no âmbito de sua teoria moral e teoria da esfera pública.

Com Rancière, aprofundamos o exame deste âmbito de disputa pré-discursiva, identificado como fundamentalmente estético. Rancière questiona o “ponto de partida” habermasiano – sujeitos já discursivamente constituídos – e problematiza a ausência de tematização sobre a aquisição ou reconhecimento da capacidade política discursiva. Sua crítica do *dissenso* como reivindicação política aponta para limitações na eleição do regime discursivo e consensual como único apropriado à fundamentação da normatividade social.

De fato, Habermas admite exceções à prevalência do procedimento discursivo para validação normativa. De um lado, Habermas concede que expressões como “protestos de massa”, enquanto atividades com alto conteúdo expressivo, podem funcionar como espécies de catalizadores de questões de interesse público, propelindo-as como objeto de discussão numa esfera pública mediada por razões.<sup>55</sup> De outro, formas estéticas de expressão, segundo Habermas, só poderiam ser admitidas enquanto “proto-discursos”: a expressão estética poderia adquirir fins racionais e ser “validade através da experiência estética”, o que a faria “tomar o lugar de um argumento” e portanto servir às mesmas funções.<sup>56</sup> Habermas também admite que alguns usos não estritamente racionais da linguagem podem entrar no campo da discussão mediante razões: é o caso do discurso religioso, que admitiria um procedimento de “tradução” através do qual passaria a ser admissível como discurso racional à medida que puder ser transposto em um registro secular.<sup>57</sup> Em nenhum momento, porém, Habermas concede que esses elementos expressivos e “proto-discursivos”, que considera “parasíticos” ao discurso, possam eles mesmos intervir diretamente no mundo. Habermas não os confere, em outras palavras, autonomia em sua capacidade normativa.

A contribuição específica de Lyotard e Rancière está precisamente em atentar ao âmbito que antecede ou escapa ao discurso: as disputas sobre quem pode falar, em que termos, e o que conta como discurso. Ao limitar seu escopo epistemológico ao discurso, a abordagem racionalista de Habermas enfrenta dificuldades significativas para integrar

<sup>55</sup> HABERMAS, Jürgen, **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**, Reprint edition. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998, p. 381.

<sup>56</sup> HABERMAS, Jürgen, **The Theory of Communicative Action**, Boston: Beacon, 2007, p. 20.

<sup>57</sup> HABERMAS, Jürgen, “The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology, *in* MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Orgs.), **The power of religion in the public sphere**, New York: Columbia University Press, 2011, p. 15–33.

modelos não-discursivos de expressão em uma teoria da normatividade social. Comportamentos não discursivos, manifestações simbólicas, escolhas estéticas e rituais possuem papel normativo importante que permanece subteorizado no modelo habermasiano. Em esferas públicas reais, a *forma* de apresentação de reivindicações é, como demonstra Rancière, tanto ou mais importante quanto seu conteúdo normativo.

Concluimos propondo uma ampliação do escopo da normatividade para além do discurso racional, não como rejeição do modelo de Habermas, mas como seu complemento necessário. Quando um grupo político opta por organizar uma passeata em vez de assinar uma petição, essa escolha revela concepções de estratégia política, ideais de comunicabilidade e, fundamentalmente, propostas e expectativas de normalização. Desde o texto de uma carta aberta até as palavras escritas nos cartazes de um protesto, todos esses elementos revelam – às vezes mais claramente que o conteúdo discursivo – intenções e reivindicações normativas, formas de interação com reivindicações contrárias, e o substrato normativo no qual conflui essa interação. Assim, uma teoria adequada da normatividade social deve incorporar tanto as dimensões consensuais quanto as dissensuais, tanto os aspectos discursivos quanto os estéticos, reconhecendo a complexidade irreduzível da expressão política.

### Referências bibliográficas

ABIZADEH, Arash. In Defence of the Universalization Principle in Discourse Ethics. **The Philosophical Forum**, v. 36, n. 2, p. 193–211, 2005.

AUSTIN, J.L. **How To Do Things with Words**. New York: Oxford University Press, 1970. (The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955).

BENHABIB, Seyla. **Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**. Cambridge: Polity Press, 1992. Disponível em: <<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=5e2f365a6b7999632693ee15a25849f3>>. Acesso em: 14 ago. 2017.

BUTLER, Judith. **Excitable speech: a politics of the performative**. New York: Routledge, 1997.

COOKE, Maeve. Habermas and Consensus. **European Journal of Philosophy**, v. 1, n. 3, p. 247–267, 1993.

DÉOTTE, Jean-Louis. The Differences Between Rancière's *Mésentente* (Political Disagreement) and Lyotard's *Différend*. **SubStance**, v. 33, n. 103, p. 77–90, 2004.

GOFFMAN, Erving. **The Presentation of Self in Everyday Life**. 1.ed. Edinburgh: University of Edinburgh, 1956.

HABERMAS, Jürgen. **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**. Reprint edition. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Moral Consciousness and Communicative Action**. Trad. Christian Lenhardt; Shierry W. NicholSEN. Cambridge: MIT Press, 1990. (Studies in Contemporary German Social Thought).

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

HABERMAS, Jürgen. "The Political": The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Orgs.). **The**

**power of religion in the public sphere.** New York: Columbia University Press, 2011, p. 15–33.

HABERMAS, Jürgen. **The Theory of Communicative Action.** Trad. Thomas MacCarthy. Boston: Beacon, 2007.

LYOTARD, Jean-François. **The Differend: Phrases in Dispute.** Trad. Georges Van Den Abbeele. Manchester: Manchester University Press, 1988.

LYOTARD, Jean-François. **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.** Trad. Geoff Bennington; Brian Massumi. 1st edition. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 1984.

MCCARTHY, Thomas. Practical Discourse: On The Relation of Morality to Politics. In: CALHOUN, Craig (Org.). **Habermas and the Public Sphere.** Cambridge: MIT Press, 1992, p. 51–72.

MCCARTHY, Thomas. **The Critical Theory of Jürgen Habermas.** Cambridge: MIT Press, 1978.

PAGÈS, Claire. Le différend de Lyotard avec Habermas et Rorty: pourquoi communication et consensus ne permettent pas de penser la communauté. *Sztuka i Filozofia*, v. 3839, p. 303–313, 2011.

POSTONE, Moishe. Political Theory and Historical Analysis. In: CALHOUN, Craig (Org.). **Habermas and the Public Sphere.** Cambridge: MIT Press, 1992, p. 164–180.

RANCIÈRE, Jacques. **Dissensus: on politics and aesthetics.** London; New York: Continuum, 2010.

RAWLS, John. **A Theory of Justice: Revised Edition.** Cambridge: Belknap Press, Harvard University Press, 1999.

SHAW, Devin Zane. **Egalitarian Moments: From Descartes to Rancière.** London: Bloomsbury Publishing, 2017.

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

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

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

---

Doutor em Filosofia (PUCRS)  
Doutorando em Filosofia (Loyola University, Chicago)  
E-mail: [ialves@luc.edu](mailto:ialves@luc.edu)