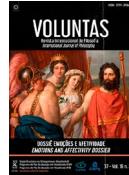




UFSC

VOLUNTAS

Revista Internacional de Filosofia



ISSN 2179-3786
Acesso aberto

Voluntas, Santa Maria - Florianópolis, v. 16, n. 2, e91826, p. 01-32, 2025 • <https://doi.org/10.5902/2179378691826>

Submissão: 30/04/2025 • Aprovação: 18/07/2025 • Publicação: 03/09/2025

Dossiê Emoções e Afetividade

Entre razão e afetos: Habermas, Mouffe e os impasses da democracia radical¹

Between reason and affects: Habermas, Mouffe and the impasses of radical democracy

Cristina Foroni Consani¹

¹Universidade Federal do Paraná , Curitiba, PR, Brasil

RESUMO

Este artigo tem por objetivo analisar em que medida a teoria da democracia deliberativa habermasiana responde às críticas a respeito da incapacidade de lidar com as emoções/afetos na política. Esta análise será realizada a partir do confrontamento das críticas formuladas por Chantal Mouffe. O argumento central do artigo é que não há uma oposição entre razão e afetos na obra de Habermas, mas sim que os critérios de racionalidade estipulados para a deliberação política buscam evitar o poder arbitrário.

Palavras-chave: Habermas; Mouffe, democracia, razão, afetos.

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the extent to which Habermas's theory of deliberative democracy responds to the criticism of its inability to deal with emotions/affections in politics. This analysis will be carried out by confronting the criticism formulated by Chantal Mouffe. The central argument of the article is that there is no opposition between reason and affects in Habermas's work, but rather that the criteria of rationality established for political deliberation seek to avoid arbitrary power.

Keywords: Habermas; Mouffe, democracy, reason, affects.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 e também do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).



Artigo publicado por *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia* sob uma licença CC BY-NC-SA 4.0.

1 INTRODUÇÃO

Há tempos o foco na racionalidade tem levantado suspeitas sobre a capacidade das teorias normativas da democracia, especialmente as teorias da democracia deliberativa, lidarem com os problemas relacionados às emoções ou afetos no espaço público. Os críticos consideram que o foco da deliberação na racionalidade pode produzir consequências excludentes não intencionais, uma vez que favorece um ambiente em que há um modo correto de falar e manifestar-se no espaço público.² Ademais, argumenta-se que a ênfase na racionalidade produz desigualdade de consideração, pois alguns modos de fala e de manifestação são considerados vozes (discurso) e outros são tomados como ruídos.³

Embora ao longo dos anos o debate entre democratas deliberativos e seus críticos tenha mostrado que a relação entre razão e emoções ou afetos é muito mais complexa e nuançada do que a simples oposição entre os conceitos sugere, as críticas à racionalidade parecem ter retornado com força no âmbito da teoria e das práticas políticas, principalmente após eventos recentes, como o crescimento da extrema direita, a ascensão de governos populistas de direita, assim como as reações a injustiças e discriminações de raça e de gênero que deram origem a movimentos como *Black Lives Matter* ou *#MeToo*, os quais têm sido considerados exemplos de manifestações de emoções e afetos na política.

O objetivo deste artigo é analisar em que medida a teoria da democracia deliberativa habermasiana responde às críticas a respeito da incapacidade de lidar com as emoções ou afetos na política. Desse modo, primeiramente serão apresentadas as

² Cf. Fraser, N. *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, pp. 109–42; Young, I. M. *Activist Challenges to Deliberative Democracy*, pp. 670–90; Young, I. M. *Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy*, pp. 120–36; Young, I. M. *Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory*, pp. 381–401; Sanders, L. M. *Against Deliberation*, pp. 347–376; Mansbridge, J. *Everyday Talk in the Deliberative System*, pp. 211–239.

³ Cf. Rancière, J. *Disagreement: Politics and Philosophy*; Rancière, J. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, p. 38; Eklundh, E. *Emotions, Protest, Democracy*, p. 79.

críticas formuladas pelas teorias que focam no papel dos afetos na política, tomando-se como base a obra de Chantal Mouffe. Num segundo momento, serão apresentados alguns elementos da teoria democrática habermasiana com foco na explicitação dos conceitos de racionalidade e irracionalidade, assim como na distinção entre irracionalidade e emoções/afetos. Por fim, pretende-se explorar na obra de Habermas o argumento, sustentado recentemente por Michael Neblo a respeito das teorias da democracia deliberativa, segundo o qual o critério de racionalidade nessas teorias não se opõe às emoções/afetos, mas sim ao poder arbitrário.⁴

2 DEMOCRACIA RADICAL E O MODELO AGONÍSTICO: MOUFFE E O FOCO NOS AFETOS

Teóricos que têm se dedicado ao estudo do papel das emoções na política identificam, a partir de meados dos anos de 1990, uma espécie de “virada afetiva” na literatura recente no âmbito das ciências sociais e da filosofia política. Eles relembram que embora o tema dos sentimentos (paixões) tenha ocupado um lugar central em obras como as de Maquiavel e de Hume, essa ênfase teria perdido força na modernidade pelo foco de algumas vertentes do iluminismo na racionalidade.⁵

O termo “virada afetiva”, contudo, é disputado entre os teóricos que se dedicam ao tema, pois seria redutivo no que diz respeito ao estudo dos sentimentos na política. Hoggett e Thompson, por exemplo, consideram que afetos e emoções são duas formas que os sentimentos podem assumir, as quais são sobrepostas e não mutuamente exclusivas. Enquanto o afeto é definido como uma dimensão dos sentimentos humanos menos consciente, menos ancorada no discurso, mais maleável e fluida, indisciplinada e imprevisível, a emoção é considerada um sentimento mais consciente e mais ancorado na linguagem, de modo que a emoção se encontra incorporada ao discurso enquanto o afeto parece estar mais desvinculado dele. Desse modo, os afetos

⁴ Cf. Neblo, M. A. *Impassioned Democracy*, p. 1-5.

⁵ Cf. Clough, P. *The Affective Turn: Political Economy, Biomedia and Bodies*, pp. 1-22; Clough, P.; Halley, J. *The affective turn: Theorising the social*; Hoggett, P. Thompson, S. *Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies*.

estariam mais suscetíveis a se espalharem rapidamente pelos grupos e, quando ganham força na vida pública se torna difícil controlá-los, sendo mais facilmente manipulados por atores políticos. Entendidos desse modo, enquanto os afetos são identificados com um potencial de indisciplina e imprevisibilidade, as emoções, desde que não sejam avassaladoras, fornecem a base motivacional para a vida intelectual e aprimoram a capacidade de raciocínio.⁶

Na esteira dessa “virada afetiva”, Chantal Mouffe é uma das teóricas da democracia que tem enfatizado a importância dos afetos na política e nas práticas democráticas. Em seu mais recente livro “Towards a green democratic revolution: the left populism and the power of affects”, ela explica sua posição dentro deste movimento de retomada do papel dos afetos na política e ressalta que seu interesse recai sobre um tipo específico de afeto: as paixões. Mouffe define paixões como “afetos comuns que estão em jogo no domínio político na construção das formas de identificação nós/eles”⁷. Como Hoggett e Thompson, ela ressalta a necessidade de distinguir emoções e afetos. Contudo, de forma distinta dos autores, ela não aponta para a dimensão disciplinável ou indisciplinável destes sentimentos, mas sim para aspectos que os atrelam ao âmbito particular ou político. De acordo com Mouffe, enquanto as emoções podem ser associadas a indivíduos e seus sentimentos, os afetos dizem respeito ao confronto entre identidades políticas coletivas.

Desde “Hegemonia e Estratégia Socialista”, Mouffe tem definido seu modelo radical de democracia, também denominado agonístico, como antiessencialista, pluralista e inserido no amplo campo da democracia liberal.⁸ Por antiessencialismo, ela entende a impossibilidade de identificação à priori dos agentes da mudança social (por exemplo, a classe trabalhadora, os agentes econômicos, as minorias

⁶ Cf. Hoggett, P. Thompson, S. *Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies*, p. 2-5.

⁷ Mouffe, C. *Towards a green democratic revolution: the left populism and the power of affects*, p. 37.

⁸ “A tarefa da esquerda, pois, não pode ser renunciar à ideologia liberal-democrática, mas, ao contrário, aprofundá-la e expandi-la na direção de uma democracia radical e plural”. Cf. Laclau, E.; Mouffe, C. *Hegemonia e Estratégia Socialista: Por uma política democrática radical*, p. 264.

marginalizadas, etc). Apoiada na psicanálise⁹, ela sustenta que o argumento central de sua perspectiva antiessencialista é que não existem identidades essenciais (como o sujeito racional), mas apenas formas de identificação, de modo que a história do sujeito é a história de suas identificações. Qualquer identidade, assim, é construída por meio de uma variedade de identificações sociais e as identidades coletivas são construídas por meio de processos de identificação que envolvem uma dimensão afetiva.¹⁰

Nesse sentido, a condição de existência de qualquer identidade é, segundo ela, a afirmação de uma diferença, é a “determinação de um outro que desempenhará o papel de elemento ‘externo constitutivo’”¹¹. Isso remete à natureza conflituosa do político, que é resgatada pela autora de Carl Schmitt¹², cujo principal insight, em seu entendimento, foi compreender que as identidades políticas consistem num certo tipo de relação nós/eles que pode surgir de formas muito diversas nas relações sociais.¹³ Torna-se relevante, então, a distinção conceitual entre “o político” (the political) e “política” (politics):

Por “o político” refiro-me à dimensão do antagonismo inherente às relações humanas, um antagonismo que pode tomar muitas formas e emergir em diferentes tipos de relações sociais. A “política”, por outro lado, indica o conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre conflituais porque são sempre afetadas pela dimensão do “político”. Considero que é apenas quando reconhecermos a dimensão do “político” e entendemos que a “política” consiste em domesticar a hostilidade e em tentar conter o potencial antagonismo que existe nas relações humanas que seremos capazes de formular o que considero ser a questão central para a política democrática¹⁴.

Ainda no que diz respeito ao antiessencialismo, outros conceitos importantes na configuração da democracia radical de Mouffe são os de hegemonia e contingência.

⁹ Mouffe apoia-se na leitura de Freud proposta por Lacan. Cf. Laclau, E.; Mouffe, C. *Hegemonia e Estratégia Socialista*, Prefácio e Cap. 3; Mouffe, C. *O Regresso do Político*, Cap. 5.

¹⁰ Mouffe, C. *Towards a green democratic revolution: the left populism and the power of affects*, p. 39.

¹¹ Mouffe, C. *O Regresso do Político*, p. 13

¹² Cf. Schmitt, C. *O Conceito do Político*.

¹³ Mouffe, C. *Sobre o Político*, p. 13.

¹⁴ Mouffe, C. *Por um modelo agonístico de democracia*, p. 20.

Segundo ela, “qualquer ordem política é a expressão de uma hegemonia, de um padrão específico de relações de poder” e, exatamente por esta razão, ela considera que “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”¹⁵. A ordem social, nessa perspectiva, é sempre estabelecida num contexto de contingência, isto é, de instituição de relações sociais no sentido primário, não dependente de qualquer racionalidade social a priori.¹⁶

Assim, a distinção entre o social e o político, acentuada por algumas teorias deliberativas da democracia, não se faz presente no modelo agonístico de Mouffe. Segundo ela, o social é definido como “a esfera das práticas sedimentadas, ou seja, das práticas que encobrem os atos originais de sua instituição política contingente e que são aceitas sem contestação, como se fossem autojustificáveis.” O político, por sua vez, “está identificado com os atos de instituição da hegemonia” e “implica a visibilidade dos atos da instituição social”. Por essa razão, a autora reconhece que “é impossível determinar a priori o que é social e o que é político independentemente de qualquer referência contextual”¹⁷.

O foco no pluralismo faz com que Mouffe siga com Schmitt apenas no que diz respeito ao conceito do político definido a partir dos conflitos inerradicáveis. Ela se afasta dele, contudo, no modo de lidar com tais conflitos. Desse modo, a relação amigo-inimigo deve se transformar numa relação entre adversários, aos quais não se busca eliminar. Tampouco a democracia deve produzir homogeneidade porque o pluralismo, característico das democracias modernas, é por ela reconhecido não apenas como um fato, mas também como um valor.¹⁸

A democracia radical de Mouffe é definida como uma interpretação, entre outras, da democracia liberal, que busca dar continuidade ao projeto democrático da

¹⁵ Mouffe, C. *Por um modelo agonístico de democracia*, p. 19.

¹⁶ Mouffe, C. *Sobre o Político*, p.16.

¹⁷ Mouffe, C. *Sobre o Político*, p.16.

¹⁸ Mouffe, C. *O Regresso do Político*, p. 181/182.

modernidade afastando-o do racionalismo, do individualismo, do universalismo e do essencialismo. Ela defende que a democracia liberal (constitucional, representativa ou parlamentar) não pode ser considerada uma mera forma de governo, mas é definida como “um regime que diz respeito à ordenação simbólica das relações sociais”, isto é, como

uma forma específica de organizar politicamente a coexistência humana que resulta de uma articulação entre duas diferentes tradições: de um lado o liberalismo político (Estado de Direito, separação de poderes e direitos individuais) e, de outro lado, a tradição democrática da soberania popular¹⁹.

Mouffe vê a relação entre direitos individuais e soberania popular como um paradoxo, como uma tensão que jamais poderá ser eliminada. Segundo ela, o enfoque racionalista característico das teorias deliberativas da democracia, ao invés de reconhecer a inerradicabilidade da tensão entre liberdades e democracia, tenta encontrar meios de eliminá-la. Ela entende que é preciso superar a ilusão de que o consenso racional pode ser alcançado e que tal tensão pode ser eliminada e assumir que a política democrática pluralista consiste em formas pragmáticas, precárias e necessariamente instáveis de negociação de seu paradoxo constitutivo. O argumento central de sua crítica é que o enfoque racionalista permanece cego para “o político” em sua dimensão de antagonismo e que essa omissão tem sérias consequências para a política democrática, como a exacerbação do próprio antagonismo e dos conflitos que resultam, por exemplo, no crescimento do apoio aos partidos de extrema direita no âmbito da política nacional e no terrorismo no âmbito das relações internacionais.²⁰

Para Mouffe, o que está em jogo no que diz respeito à fidelidade às instituições não é uma questão de justificação racional, mas da disponibilidade de formas de identificação e múltiplas práticas que tornam possível a criação de cidadãos democráticos. Um enfoque que privilegia a racionalidade deixa de lado um elemento central, que é o papel desempenhado pelas paixões e afetos na lealdade aos valores

¹⁹ Mouffe, C. *The democratic paradox*, p. 18.

²⁰ Mouffe, C. *The democratic paradox*, p. 11; Mouffe, C. *For a Left Populism*.

democráticos. Ou seja, o foco na racionalidade não consegue fomentar a identificação com os valores democráticos e, nesta tarefa, os afetos comuns produzem um melhor resultado. Assim, ela entende que uma democracia pluralista e radical precisa responder as seguintes questões: como as formas de identificação coletivas são criadas? Que papel as paixões/afetos desempenham nesse processo?²¹

Os modelos deliberativos de democracia, segundo ela, apostam em procedimentos para se alcançar o consenso e almejam a eliminação das paixões da esfera pública. O modelo agonístico de democracia, de modo distinto, concebe a política democrática como o estabelecimento de instituições que transformam o antagonismo em agonismo, o qual é a expressão do dissenso. A esfera pública é entendida como um campo de batalha onde as paixões são mobilizadas por meio do confronto entre projetos hegemônicos sem a possibilidade de uma reconciliação final. Exatamente por isso, uma tensão sempre irá permanecer e qualquer consenso é meramente provisório.²²

No que diz respeito à democracia deliberativa de Habermas, Mouffe considera que a tentativa de fundamentar a legitimidade na racionalidade faz com que sua teoria precise distinguir entre mero acordo e consenso racional. Por sua vez, o consenso racional deve realizar as condições do discurso ideal, tais como imparcialidade e igualdade, abertura, falta de coerção e unanimidade. A combinação desses critérios normativos na discussão garante que o seu resultado será legítimo, uma vez que produzirá interesses generalizáveis com os quais todos os participantes podem concordar. Para Mouffe, tais critérios buscam encontrar um ponto de vista acima da política e é aí que reside o problema, uma vez que a fronteira estabelecida entre o que é ou não legítimo precisa ser política, permanecendo aberta à contestação.²³ Apresentar esta fronteira como ditada pela racionalidade ou pela moralidade é naturalizar o que deveria ser percebido como uma articulação hegemônica contingente

²¹ Mouffe, C. Towards a green democratic revolution: the left populism and the power of affects, p. 24-30.

²² Mouffe, C. Towards a green democratic revolution: the left populism and the power of affects, p.30ss.

²³ Mouffe, C. The democratic paradox, p. 66/68, p. 88.

e temporária do “povo” por meio de um regime particular de indução-exclusão. No entendimento da autora, o que Habermas e outros teóricos da democracia deliberativa fazem é idealizar a possibilidade de um consenso sem exclusão e, assim, tornam-se incapazes de compreender o pluralismo de forma adequada. Como consequência, relegam o pluralismo e os conflitos mais radicais para a esfera privada ou os excluem da esfera pública por meio de procedimentos.²⁴

Ademais, segundo Mouffe, ao tentar conciliar o princípio da soberania popular e os direitos fundamentais, Habermas nega o caráter paradoxal da democracia moderna e a tensão fundamental entre a lógica da democracia e a lógica do liberalismo e isso implica, segundo ela, não levar suficientemente à sério o desafio que o pluralismo de valores coloca.²⁵ Ela reconhece a necessidade de estabelecer critérios para se delimitar que tipo de confronto será considerado legítimo na esfera pública, mas ressalta que é preciso reconhecer o caráter político desses critérios, os quais não podem ser apresentados como requisitos da moralidade ou da racionalidade. Em seu entendimento, a exigência de um tipo qualificado de racionalidade – a racionalidade comunicativa – não ajudará a resolver o problema da lealdade dos cidadãos às instituições democráticas. De acordo com a autora, a adesão dos cidadãos às instituições democráticas depende mais da disponibilidade de formas democráticas de individualidade e subjetividade, que permitem processos de formação de identidades coletivas, do que de da justificação racional. Assim, ela considera que ao privilegiar a racionalidade, a teoria democrática habermasiana deixa de lado um elemento central que é o papel desempenhado pelas paixões e afetos na garantia à lealdade aos valores democráticos.²⁶

3 DEMOCRACIA RADICAL E O MODELO DELIBERATIVO: HABERMAS E A RELAÇÃO ENTRE RACIONALIDADE COMUNICATIVA, PODER E AFETOS

²⁴ Mouffe, C. *The democratic paradox*, p. 48/49, p. 58, nota 17. Esse argumento também é utilizado por Mouffe para criticar a teoria da justiça de Rawls. Para uma análise das críticas de Mouffe a Rawls ver: Consani, C. F. *Consenso, conflito e o conceito do político: uma avaliação das críticas de Mouffe a Rawls*, p. 137ss.

²⁵ Mouffe, C. *The democratic paradox*, p. 93.

²⁶ Mouffe, C. *The democratic paradox*, p. 95; Mouffe, C. *Towards a green democratic revolution: the left populism and the power of affects*, p. 41ss.

Assim como Mouffe, Habermas propõe um modelo radical de democracia e, em sua obra, essa radicalidade se delineia a partir da conexão entre a teoria do discurso e a democracia deliberativa.²⁷ A democracia deliberativa habermasiana, como enfatizado por Mouffe, repousa sobre bases racionalistas e cuja orientação está voltada para o consenso que pode ser alcançado por meio da argumentação arrazoada. Sua vinculação ao racionalismo, contudo, não implica a desconsideração dos conflitos mais radicais e do papel dos afetos na política. Propõe-se, a seguir, uma análise do modelo democrático deliberativo habermasiano tendo como fio condutor o papel reservado aos afetos em sua teoria.²⁸ Essa análise será dividida em três momentos: primeiramente, se apresentará, de forma breve, os conceitos de rationalidade na teoria do discurso habermasiana no intuito de acentuar a distinção entre irracionalidade e afetos; num segundo momento, será apresentado como a exigência de rationalidade é mobilizada por Habermas em sua teoria democrática deliberativa e qual o lugar dos afetos nesta teoria; por fim, apresenta-se como se estabelece a relação entre afetos e os conceitos de poder na teoria de Habermas para apontar que a não há uma oposição necessária entre razão e afetos, mas sim uma mobilização de critérios pautados na rationalidade para se contrapor ao uso arbitrário do poder no âmbito político.

3.1 Racionalidade, irracionalidade e afetos

A partir da metodologia da reconstrução racional²⁹, Habermas busca revelar elementos de uma rationalidade existente, mas insuficientemente explorada, na

²⁷ Habermas, J. *Factualidade e Validade*, p. 473. A radicalidade do modelo democrático deliberativo de Habermas consiste na inexistência de um conteúdo normativo robusto para definir o que pode e o que não pode ser debatido e deliberado no espaço público. Desse modo, questões éticas, religiosas, divergências políticas profundas, entre outros temas, não são retiradas do debate político de forma prévia. Precisam, contudo, para serem transformadas em obrigações (morais ou político-jurídicas), ser avaliadas de acordo com os critérios normativos estipulados pela teoria discursiva do direito e da democracia. Essa teoria será apresentada nas próximas subseções deste artigo.

²⁸ Na obra de Habermas a distinção entre emoções e afetos não parece ser tão clara quanto a estabelecida por Hoggett e Thompson ou aquela delineada por Mouffe. Embora este artigo seja parte de um projeto de pesquisa mais amplo, que pretende identificar os conceitos de emoções e afetos na obra de Habermas, essa análise conceitual foge ao escopo deste texto e será desenvolvida em outro momento. Por ora, utilizar-se-á os conceitos de Mouffe como fio condutor da análise.

²⁹ Sobre o método reconstrutivo na teoria crítica de Habermas, ver: Repa, L. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*; Repa, L. *Compreensões de reconstrução. Sobre a noção de crítica reconstrutiva em Habermas e Celikates*, p. 10-28; Repa, L. *Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica*;

reprodução da sociedade como um todo.³⁰ Desde meados da década de 1970 dois tipos de rationalidade foram identificados em sua obra – a teleológica (instrumental e estratégica) e a comunicativa. Enquanto a primeira se relaciona com o uso de recursos e eficácia e com a relação dos meios com os fins, a segunda está associada à possibilidade de “identificar e reconstruir condições universais de possível entendimento”³¹.

Em textos mais recentes, o autor tem especificado o papel e a abrangência desses tipos de rationalidade e o modo como elas se interrelacionam. Meu objetivo aqui é apresentar essas definições de rationalidade a fim de avaliar se os afetos, como definidos por Mouffe, podem ser considerados uma manifestação da irracionalidade e, como consequência, se é possível identificar uma oposição entre razão e afetos. Em *Verdade e Justificação*, Habermas enfatiza que a rationalidade comunicativa não pode ser entendida como uma concepção abrangente de rationalidade. Ele afirma que a rationalidade possui três raízes distintas, quais sejam: a epistêmica (estrutura proposicional do conhecimento), a teleológica (estrutura da ação) e a comunicativa (estrutura comunicativa da fala).³²

A rationalidade epistêmica é definida a partir da estrutura proposicional do saber e é constituída a partir de proposições ou juízos, os quais podem ser verdadeiros ou falsos. Habermas ressalta que devido à sua estrutura proposicional, “o saber é, por natureza, linguístico” e, por essa razão, está no âmbito da fundamentação e da crítica. Um saber reconhecido como verdadeiro não deve, contudo, ser considerado uma verdade incondicional, uma vez que a rationalidade epistêmica reconhece apenas a

Repa, L. *Reconstrução da história da teoria: observações sobre um procedimento da Teoria da ação comunicativa*; Repa, L. *Reconstrução e Emancipação*; Celikates, R. *Critique as Social Practice: Critical Theory and Social Self-Understanding*; Finlayson, J. *The Persistence of Normative Questions in Habermas's Theory of Communicative Action*, p. 518-532; Voirol, O. *Teoria Crítica e Pesquisa Social: da dialética à reconstrução*, p. 81-99; Nobre, M; Repa, L. *Introdução. Reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso*, p. 13-42; Silva, F.G; Melo, R. *Crítica e reconstrução em direito e democracia*, p. 135-168; Iser, M. *Rationale Rekonstruktion*, p. 364-366; Pedersen, J. *Habermas' method: rational reconstruction*, p. 457-485; McCarthy, T. *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, p. 44-63; Peters, B. *On reconstructive legal and political theory*, p. 101-134; Benhabib, S. *Critique, norm and utopia*.

³⁰ Habermas, J. *Entre Naturalismo e Religião*, p.31ss.

³¹ Habermas, J. *Communication and the Evolution of Society*, p. 1; HABERMAS, J. *Teoria da Ação Comunicativa*, p. 53ss.

³² Habermas, J. *Verdade e Justificação*, p. 101.

verdade no sentido de sua aceitabilidade fundamentada num dado contexto. No que diz respeito à irracionalidade, ela não está atrelada à falsidade. Segundo Habermas, “[q]uem compartilha concepções que se revelam falsas não é eo ipso irracional; irracional é quem defende suas opiniões dogmaticamente, se prende a elas mesmo vendo que não pode fundamentá-las”³³. A irracionalidade no âmbito epistêmico, assim, é identificada com a falta de fundamentação, não com uma fundamentação que venha a se mostrar equivocada.

A rationalidade teleológica é aquela conectada ao agir e todo agir é definido como intencional. A rationalidade da ação é medida quando o ator alcançou o resultado almejado com base em meios deliberadamente escolhidos e empregados. Desse modo, considera-se que um ator bem-sucedido agiu rationalmente se: “(a) sabe por que teve êxito; e se (b) esse saber motiva (ao menos em parte) o ator de modo tal que ele execute ação por razões que ao mesmo tempo podem explicar seu êxito possível”³⁴. A irracionalidade, neste âmbito, consistiria na escolha de meios inadequados para se alcançar o resultado almejado.

A rationalidade comunicativa, por sua vez, é definida como aquela que “exprime-se na fala orientada ao entendimento mútuo”³⁵. Neste âmbito, são considerados racionais

não apenas atos de fala válidos, mas todos os atos de fala inteligíveis pelos quais o falante pode assumir, sob condições dadas cada vez, uma garantia crível de que as pretensões de validade levantadas poderiam, se necessário, ser cumpridas discursivamente³⁶.

Identifica-se, novamente, uma conexão entre rationalidade do ato de fala e sua possibilidade de justificação, pois é na argumentação que as pretensões de validade implicitamente levantadas com um ato de fala podem ser tematizadas e examinadas

³³ Habermas, J. *Verdade e Justificação*, p. 104.

³⁴ Habermas, J. *Verdade e Justificação*, p. 106.

³⁵ Habermas, J. *Verdade e Justificação*, p. 107.

³⁶ Habermas, J. *Verdade e Justificação*, p. 108.

com base em razões. De acordo com Habermas, a racionalidade inherente à comunicação encontra-se ancorada na conexão interna entre:

(a) as condições que tornam válidas um ato de fala, (b) a pretensão levantada pelo falante de que sejam cumpridas essas condições e (c) a credibilidade da garantia por ele assumida de que poderia, se necessário, resgatar discursivamente essa pretensão de validade³⁷.

Essas pretensões de validade seriam as seguintes: pretensões de verdade (referentes a fatos que fazem referência a objetos no mundo objetivo); pretensões de veracidade (referentes a enunciados que revelam vivências subjetivas às quais o falante tem acesso privilegiado) e, pretensões de correção normativa (referentes à busca de reconhecimento num mundo social intersubjetivamente partilhado). Assim, no que concerne à racionalidade comunicativa, a irracionalidade se manifestaria na violação do dever de apresentação das justificações necessárias no âmbito de cada uma das pretensões de validade.

A partir das definições de racionalidade e de irracionalidade acima apresentadas, verifica-se que o irracional se caracteriza pela ausência do tipo de justificação exigido para a configuração de cada tipo de racionalidade. Considerada a definição de afeto apresentada por Mouffe, segundo a qual afetos são sentimentos atrelados ao confronto entre identidades coletivas³⁸, não há, portanto, uma oposição necessária entre razão e afetos, uma vez que em cada um dos âmbitos de racionalidade, os afetos podem fazer parte dos argumentos apresentados no âmbito da justificação.³⁹

É certo que no âmbito das justificações de normas de ação, Habermas coloca a ênfase nos elementos cognitivos em detrimento dos afetivos, mas alguns intérpretes que têm se dedicado à análise da relação entre razão e afetos na política têm considerado a oposição razão e afetos como uma má-interpretação da teoria de Habermas.⁴⁰ Exemplos do papel desempenhado pelos sentimentos em sua teoria

³⁷ Habermas, J. *Verdade e Justificação*, p. 109.

³⁸ Cf. Mouffe, C. *Towards a green democratic revolution: the left populism and the power of affects*, p. 37.

³⁹ Cf. Krause, S. *Civil passions: moral sentiment and democratic deliberation*, p. 40ss.

⁴⁰ Cf. Krause, S. *Civil passions: moral sentiment and democratic deliberation*; Neblo, M. *Impassioned Democracy: The Roles of Emotion in Deliberative Theory*.

podem ser extraídos de suas reflexões sobre a moralidade. Em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas afirma que “os sentimentos têm, relativamente à justificação moral das maneiras de agir, um significado semelhante ao que as percepções têm para a explicação teórica de fatos”⁴¹. Ainda nesta obra, ele enfatiza que “[o] sentir-se concernido pelo destino do ‘próximo’ (...) é, nos casos da distância sócio-cultural, uma condição emocional necessária para as operações cognitivas que se esperam do participante do Discurso”⁴². E então ele conclui: “(...) essa integração de operações cognitivas e atitudes emocionais na aplicação e fundamentação de normas caracteriza toda faculdade plenamente amadurecida do juízo moral”⁴³.

Em outras obras, nas quais ele explica as distinções entre o ponto de vista moral (o justo) e o ponto de vista ético (o bem), também se verifica que elementos afetivos acabam por ingressar no ponto de vista moral, tais como a solidariedade ou a empatia. Em *A inclusão do Outro*, ao discorrer sobre o teor cognitivo da moral, Habermas aponta para a relação entre justiça e solidariedade no que diz respeito à igualdade entre os indivíduos. Ele afirma que, como membros de uma comunidade, “os indivíduos esperam um tratamento igual uns dos outros, que resulta do fato de que cada pessoa trata cada uma das demais como um de nós. Nessa perspectiva, justiça implica, ao mesmo tempo, solidariedade”⁴⁴. Em outra passagem, ao explicitar os elementos do Princípio de Universalização, Habermas considera que “assumir a perspectiva mútua universalizada (...) não exige apenas empatia, mas também uma intervenção interpretativa na autocompreensão e na concepção de mundo dos participantes”⁴⁵.

Já em *Factualidade e Validade*, Habermas reconhece que em sociedades pós-tradicionalis, nas quais o risco de dissenso é alto, seria altamente improvável se alcançar um acordo caso “a ação comunicativa não estivesse inserida em contextos do mundo da vida”, o qual, por sua vez, inclui tradições culturais e identidades pessoais.⁴⁶ Nesse

⁴¹ Habermas, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 70.

⁴² Habermas, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 216.

⁴³ Habermas, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 217, itálico no original.

⁴⁴ Habermas, J. *A Inclusão do Outro*, p. 77, p. 95.

⁴⁵ Habermas, J. *A Inclusão do Outro*, p. 98.

⁴⁶ Habermas, J. *Factualidade e Validade*, p. 55.

sentido, ao discorrer sobre a neutralidade do procedimento deliberativo e analisar a relação entre o justo e o bem, Habermas assegura que se a neutralidade exigisse “desconsiderar no discurso político as questões éticas em geral, ela perderia a sua força para a transformação racional de atitudes pré-políticas, de interpretações de necessidades e orientações de valores”⁴⁷.

Desse modo, Habermas entende que questões de bem não devem ser entendidas como assuntos privados e não podem ser retiradas do debate público de antemão. Diz ele, “[s]e não colocarmos sequer em discussão nossas diferentes concepções, não podemos sondar as possibilidades de um acordo alcançado discursivamente”⁴⁸. Assim, no modelo deliberativo habermasiano, “não apenas a formação informal da opinião e da vontade, mas também aquela regulada por procedimentos, deveria poder abranger questões eticamente relevantes da vida boa, da identidade coletiva e da interpretação de necessidades”⁴⁹.

Recentemente, no pós-escrito de seu livro sobre a História da Filosofia, Habermas ressalta que diante de conflitos morais, a indignação, o remorso e outros sentimentos morais

revelam a atitude epistêmica dos participantes: eles se encontram como partes que, desde que conversem entre si com a intenção de se entender, se relacionam reciprocamente como segundas pessoas. E os afetos (die Affekte) mostram que, nessa atitude de segunda pessoa, eles descobrem a dimensão da validade pretendida das normas presumivelmente violadas como tais⁵⁰.

Não se trata, pois, de exclusão dos afetos das justificações, mas sim de estabelecer critérios por meio dos quais eles podem ser filtrados, como se mostrará a seguir na apresentação do conceito de democracia deliberativa.

3.2 O conceito “do político” na democracia deliberativa habermasiana

⁴⁷ Habermas, J. *Facticidade e Validade*, p. 396, itálico no original.

⁴⁸ Habermas, J. *Facticidade e Validade*, p. 397, itálico no original.

⁴⁹ Habermas, J. *Facticidade e Validade*, p. 402.

⁵⁰ Habermas, J. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 2, p. 783. Tradução propria.

Ao engajar-se no debate a respeito do conceito “do político”, a principal indagação de Habermas é sobre a possibilidade de se atribuir um sentido racional a este conceito, uma vez que sua origem remonta à teologia política e aos domínios metafísicos e religiosos que transcendem as formas institucionalizadas do poder político típicas das democracias hodiernas. ‘O político’, afirma ele, “refere-se à ordem simbólica da autorrepresentação coletiva de comunidades políticas como refletidas por seus governantes cuja autoridade era legitimada por referência a alguma forma de ‘poder sagrado’”⁵¹. Após as transformações cultural e social ocorridas nas sociedades modernas, esse conceito teria perdido seu contexto, uma vez que os critérios de legitimação do poder passaram a repousar sobre procedimentos democráticos que negam o recurso a uma autoridade metassocial ou transcendente à própria sociedade.⁵² Mesmo Carl Schmitt, ao tentar recuperar o conceito do político, precisou associá-lo, primeiramente, ao poder absolutista dos monarcas do início do Estado moderno e, posteriormente, às condições autoritárias da democracia de massa. Ao analisar o conceito do político de Schmitt, Habermas observa que nele persevera um núcleo metafísico, o qual não se encontra na institucionalização da liberdade e da igualdade, ou na decisão baseada em discussões ou justificações arrazoadas, mas sim “na decisão absoluta criada a partir do nada”. Assim, Habermas argumenta que Schmitt proporciona uma justificação existencialista para o conceito do político, a qual se apoia numa concepção identitária de democracia baseada no ideal de uma população homogênea e de uma liderança carismática.⁵³ A partir dessas considerações, Habermas questiona se é possível o conceito “do político” ser mobilizado para pensar os problemas das democracias constitucionais contemporâneas. Segundo ele,

O único elemento espontâneo que transcende os limites da política de poderes institucionalizados é o uso ruidoso e anárquico das liberdades

⁵¹ Habermas, J. *'The Political': The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, p. 167.

⁵² Com relação a essa herança metassocial, em seu livro “Uma Nova Mudança Estrutural da Esfera Pública e a Política Deliberativa”, Habermas considera que “[t]eorias que começam com o conceito do político são insuficientes – independentemente de defenderem um conceito agonístico de luta política, um conceito sistêmico de poder controlado administrativamente ou um conceito comunicativo de poder gerado interativamente”. Cf. Habermas, J. *Uma Nova Mudança Estrutural da Esfera Pública e a Política Deliberativa*, p. 90.

⁵³ Habermas, J. *'The Political': The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, p. 169/170.

comunicativas na sociedade civil, que mantém viva a maré de fluxos informais de comunicação pública de baixo para cima⁵⁴.

Desse modo, o conceito “do político” associado ao modelo de democracia deliberativa habermasiano só pode ser pensado como situado no âmbito da formação da opinião e da vontade dos cidadãos participantes do processo de produção de normas legítimas. O que se altera, pois, é o lócus da legitimação: ao invés do recurso ao sagrado, ou a um líder carismático, o que se tem é um procedimento racional de justificação das decisões coletivas. Todos os vestígios do sagrado ou religioso que orientaram o conceito em sua origem podem permanecer nesta versão revisitada, mas precisam ser submetidos aos filtros institucionais da política deliberativa.⁵⁵

A democracia deliberativa habermasiana delineia o exercício da soberania popular como um meio-termo entre o modelo democrático liberal (focado na proteção de direitos e no processo político como forma de legitimação do poder, com participação popular reduzida às eleições periódicas) e o republicano (para o qual a participação popular assume os contornos de um ato de fundação ou de uma comunidade política que se autoadministra). Segundo Habermas, no modelo democrático deliberativo, “os procedimentos e os pressupostos comunicativos da formação democrática da opinião e da vontade funcionam como as clausulas mais importantes à racialização discursiva das decisões”⁵⁶. Ele reconhece que o critério de racialização discursiva é mais exigente do que a mera legitimação (modelo liberal), mas menos exigente do que um recurso constante aos atos de fundação ou de autoadministração (modelo republicano).

Seu modelo pressupõe uma rede de processos comunicativos tanto dentro quanto fora do complexo parlamentar. Esse fluxo comunicacional passa pela formação da opinião pública, por meio de discussões racionais orientadas ao entendimento e, também, por eleições democráticas reguladas por procedimentos que garantem a

⁵⁴ Habermas, J. *'The Political': The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, p. 171/172.

⁵⁵ Habermas, J. *'The Political': The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, p. 172-174.

⁵⁶ Habermas, J. *A Inclusão do Outro*, p. 394.

validade e legitimidade do processo democrático, alcançando o patamar de decisões políticas em forma de lei, as quais asseguram a conversão do poder comunicativo em poder administrativo por meio do direito.

A política deliberativa estabelece, assim, condições que o procedimento ideal de tomada de decisão e deliberação tem que respeitar, sendo estas desenvolvidas de forma dual ou bidimensional. O caráter dual da política deliberativa reside na compreensão de esfera pública, que é definida pelo autor como esfera pública parlamentar (o sistema político) e esfera pública geral. As deliberações que levarão à criação do direito devem acontecer dentro de uma esfera pública parlamentar, mas têm como pauta temas advindos de uma esfera pública geral (não regulada por procedimentos), “que é constituída de um público geral de cidadãos”⁵⁷.

A esfera pública geral caracteriza-se por sua “estrutura anárquica” que, mesmo estando sujeita aos efeitos da repressão e exclusão do poder social distribuído desigualmente e a distorções que podem surgir nos processos comunicativos, ainda assim tem a vantagem de ser um meio de comunicação livre de limitações e eficaz para captar novas necessidades e problemas, colocando-os sob perspectiva, para que possam ser posteriormente inseridos na agenda parlamentar.⁵⁸ Nesse sentido, a esfera pública geral é pensada como uma “caixa de ressonância” ou um “sistema de alarmes” para novos temas que surgem como demandas da sociedade civil, os quais podem ser transformados em lei por meio de deliberações ocorridas dentro do poder legislativo e, desta forma, passam a atingir o poder administrativo aplicado à sociedade.⁵⁹

Na democracia deliberativa delineada por Habermas os discursos racionais configuram, assim, um conteúdo normativo para os debates públicos, ao menos no que diz respeito à elaboração de normas de ação que criam obrigações comuns. É exatamente este conteúdo normativo que Mouffe considera um critério moral e excluente dos afetos na política. Habermas tem argumentado, entretanto, que a

⁵⁷ Habermas, J. *Factualidade e Validade*, p. 394.

⁵⁸ Habermas, J. *Factualidade e Validade*, p. 394.

⁵⁹ Habermas, J. *Factualidade e Validade*, p. 457.

normatividade de sua teoria do discurso não pode ser equiparada à moralidade num sentido substantivo. Ele ressalta esse ponto tanto no que diz respeito à prática da argumentação quanto com relação aos Princípios do Discurso (D), da Universalização (U) e ao Princípio da Democracia. No que diz respeito à prática de argumentação, o conteúdo normativo é formado pelas

pressuposições pragmáticas inevitáveis, nas quais os participantes da argumentação têm de se apoiar implicitamente quando levados pela pretensão de resgatar pretensões de validade controvertidas – decidem-se a tomar parte numa busca cooperativa da verdade a qual assume a forma de uma disputa por melhores argumentos.⁶⁰

São quatro as pressuposições pragmáticas inevitáveis: inclusividade (pessoas capazes de ofertar contribuições relevantes não podem ser excluídas da participação), distribuição simétrica das liberdades participativas (igualdade de chances de contribuição), franqueza (os participantes devem dizer o que realmente pensam), ausência de constrangimentos externos ou internos à comunicação (os posicionamentos dos participantes devem ser motivados pela força dos próprios argumentos).⁶¹ Essas premissas são elementos normativos, mas ainda não são elementos morais. Assim, ele faz uma distinção entre pressuposições transcendentais (em sentido fraco) da argumentação e obrigações morais. Enquanto as pressuposições transcendentais, se transgredidas, têm como consequência a destruição do jogo de argumentação, a transgressão de regras morais não leva à saída do jogo da linguagem moral. Ademais, ele entende que as pressuposições pragmáticas inevitáveis elencadas acima não podem ser transferidas diretamente do discurso para a ação, pois elas referem-se apenas à estrutura do processo de argumentação, ou seja, ainda não se trata de conteúdo de normas morais ou jurídicas.⁶² Para que adquiram conteúdo, essas normas de ação precisam passar por especificações adequadas a cada um dos casos.

⁶⁰ Habermas, J. *Entre Naturalismo e Religião*, p. 96.

⁶¹ Habermas, J. *Entre Naturalismo e Religião*, p. 97.

⁶² Habermas, J. *Entre Naturalismo e Religião*, p. 98.

A mesma lógica se aplica ao Princípio do Discurso (D), segundo o qual: “São válidas [gültig] apenas as normas de ação com as quais todos os possíveis concernidos poderiam concordar como participantes de discursos racionais”⁶³. Esse princípio, segundo Habermas, possui certamente um conteúdo normativo, qual seja, ele “pressupõe que questões práticas em geral podem ser julgadas com imparcialidade e decididas racionalmente”⁶⁴. Mas esse conteúdo normativo, contudo, ainda não pode ser definido como moral ou jurídico, uma vez que tais especificações dependem de sua aplicação a contextos distintos. Desta maneira, (D) aplica-se à moral, por meio de um princípio de universalização (U) e ao direito, por meio do princípio da democracia.

O Princípio da Universalização, por sua vez, é aquele que estipula como as normas morais podem ser fundamentadas. Segundo uma das formulações dadas por Habermas, ele estabelece que:

uma norma só é válida quando as consequências e os efeitos colaterais previsíveis, produzidos pela observância universal da norma, sobre a constelação de interesses e orientações por valores *de cada um* puderem ser aceitos *em comum* e sem coerção *por todos* os concernidos⁶⁵.

Por fim, o Princípio da Democracia é aquele por meio do qual se dá aplicação do Princípio do Discurso à política e ao direito. Ele determina o seguinte: “só podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de receber o assentimento de todos os parceiros do direito em um processo discursivo de produção normativa, articulado ele próprio juridicamente”⁶⁶. Desse modo, o “princípio da democracia só encontra aplicação em normas que apresentam as propriedades formais de normas jurídicas”, ele “não especifica as formas de argumentação” e se apoia em um amplo espectro de razões (morais, éticas e pragmáticas), ao passo que o princípio moral aceita apenas razões morais e não especifica o tipo de normas.⁶⁷ A diferença entre ambos os princípios reside ainda em que “enquanto o princípio moral, na qualidade de regra da

⁶³ Habermas, J. *Factividade e Validade*, p.155.

⁶⁴ Habermas, J. *Factividade e Validade*, p.157.

⁶⁵ Habermas, J. *A Inclusão do Outro*, p.98, itálico no original.

⁶⁶ Habermas, J. *Factividade e Validade*, p.159.

⁶⁷ Habermas, J. *Factividade e Validade*, p.696.

argumentação, destina-se exclusivamente à formação do juízo, o princípio da democracia não serve apenas ao saber, mas ao mesmo tempo à práxis dos cidadãos”⁶⁸.

Para Habermas, esses princípios consistem numa reconstrução racional das práticas reais de argumentação. A teoria discursiva da moral, do direito e da democracia é considerada procedimental justamente porque deixa aos participantes de discursos da vida real o encargo da determinação do conteúdo de normas morais ou jurídicas. Por essa razão, uma teoria crítica da sociedade não pode ser considerada como uma teoria ética aplicada e “não pode derivar seus recursos normativos de uma teoria moral previamente elaborada”⁶⁹. Assim, no caso de Habermas, mesmo estabelecendo critérios para que a participação política possa criar obrigações comuns, parece ser possível afastar as alegações feitas por Mouffe segundo as quais uma teoria da democracia baseada na racionalidade e na busca pelo consenso não é propriamente uma teoria política, mas uma filosofia moral aplicada à política. Nesse sentido, Habermas enfatiza que a orientação para o consenso deve ser entendida como um pressuposto e “não significa que os participantes possam ter a expectativa irrealista de chegar efetivamente ao consenso”. Exatamente porque o consenso racional é um pressuposto, e não uma condição *sine qua non* da legitimidade das decisões, que o “processo democrático vincula as deliberações delimitadas temporalmente às decisões majoritárias”⁷⁰.

Ademais, ao delinejar a esfera pública a partir de uma perspectiva dual – composta pelo sistema político e por uma esfera pública geral, Habermas entende que o núcleo normativo da teoria do discurso aplica-se apenas às decisões tomadas dentro do sistema político. Como consequência, as manifestações sociais mais disruptivas que ocorrem na esfera pública geral não estão submetidas aos mesmos critérios normativos estipulados para o sistema político, como se verifica no excerto abaixo:

Considerada de pontos de vista funcionais, a orientação ao consenso dos participantes só é necessária nas deliberações daquelas instituições em

⁶⁸ Habermas, J. *Factualidade e Validade*, p.697.

⁶⁹ Finlayson, J. G. *The Persistence of Normative Questions in Habermas's Theory of Communicative Action*. p. 525.

⁷⁰ Habermas, J. *Uma Nova Mudança Estrutural da Esfera Pública e a Política Deliberativa*, p. 89.

que são tomadas decisões juridicamente vinculantes. A comunicação informal na esfera pública mais ampla também pode sustentar manifestações robustas ou formas caóticas de conflito, pois sua contribuição limita-se à mobilização de temas, informações e argumentos relevantes, ao passo que as decisões são tomadas em outros lugares. Uma dinâmica antagônica na esfera pública já pode ser inflamada apenas pelos conflitos produzidos pela orientação à verdade que os cidadãos vinculam a suas manifestações políticas⁷¹.

Há ainda outro elemento relacionado aos afetos que precisa ser explorado, qual seja, sua ambiguidade. Os afetos podem ser mobilizados no espaço público como instrumentos para a identificação de injustiças e de relações de dominação, mas também podem ser utilizados no sentido contrário. Na seção seguinte essa ambiguidade será explorada no contexto da discussão do(s) conceito(s) de poder na teoria deliberativa habermasiana, pois entende-se que há aí uma conexão importante.

3.3 Poder e afetos

Na teoria democrática deliberativa de Habermas é possível encontrar três conceitos de poder, são eles: o poder comunicativo, o poder administrativo e o poder social. Enquanto os conceitos de poder comunicativo e administrativos estão bem delimitados, o poder social tem sido considerado um conceito ambíguo.⁷² Meu intuito aqui é estabelecer uma conexão entre afetos e poder social, explorando as ambiguidades de ambos.

O poder comunicativo e o poder administrativo são conceitos complementares e juntos formam o conceito de poder político na obra de Habermas. O conceito de poder comunicativo é inspirado no conceito de poder político de Hannah Arendt.⁷³ Trata-se de um poder que surge da ação em conjunto dos cidadãos no espaço público, opondo-se à violência. Ele “surge no contexto da formação da opinião e da vontade que, com as liberdades comunicativas desencadeadas que cada um possui para ‘em

⁷¹ Habermas, J. *Uma Nova Mudança Estrutural da Esfera Pública e a Política Deliberativa*, p. 92.

⁷² Cf. Allen, A. *The Unforced Force of the Better Argument: Reason and Power in Habermas' Political Theory*; Gregoratto, F. *Political Power and its Pathologies: An Attempt to Reconsider Habermas' Critical Theory of Democracy*.

⁷³ Cf. Habermas, J. *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, p. 3-24

todos os assuntos fazer um uso público da razão”⁷⁴. Habermas considera que Arendt utilizou esse conceito de poder tanto para pensar na produção do direito legítimo, como, por exemplo, em momentos revolucionários, quanto para balizar questionamentos à legitimidade das leis existentes que têm na prática de atos de resistência pacífica ou de desobediência civil seus melhores exemplos. Ele considera, todavia, que o conceito arendtiano explica o surgimento do poder político, mas não consegue explicar o uso administrativo do poder já constituído.⁷⁵ Por essa razão, em sua própria teoria ele introduz o conceito de poder administrativo, que é definido como aquele que se origina a partir da conversão do poder comunicativo realizada por intermédio do direito e do sistema político.

Desse modo, enquanto o poder comunicativo representa o exercício da autonomia política, o poder administrativo consiste no poder institucionalizado que irá implementar leis e decisões coletivas vinculantes. Como ressalta Gregoratto, os poderes comunicativo e administrativo desempenham papéis distintos, mas igualmente importantes numa democracia saudável. O poder comunicativo é aquele que produz consenso e justifica as normas que regulam a vida pública, mas ele também pode ser invocado para questionar leis e instituições. Ele alimenta o poder administrativo, que se perdesse o contato com o poder comunicativo perderia sua legitimização democrática.⁷⁶

O conceito de poder social, por sua vez, é apresentado por Habermas do seguinte modo:

Utilizo a expressão “poder social” como medida para a possibilidade que um ator social possui para impor nas relações sociais seus próprios interesses mesmo diante da resistência de outros atores. Mesmo que não apenas de maneira administrativa, o *poder social* pode tanto possibilitar quanto limitar a formação do poder comunicativo⁷⁷.

⁷⁴ Habermas, J. *Factualidade e Validade*, p. 200.

⁷⁵ Habermas, J. *Factualidade e Validade*, p. 201-203.

⁷⁶ Gregoratto, F. *Political Power and its Pathologies: An Attempt to Reconsider Habermas' Critical Theory of Democracy*, p. 536.

⁷⁷ Habermas, J. *Factualidade e Validade*, p.231, itálico acrescentado.

A ambiguidade em torno desse conceito repousa em sua neutralidade: ele pode ser mobilizado tanto para romper relações de dominação quanto para perpetuá-las. Habermas alerta sobre essas possibilidades no excerto abaixo:

Em um caso, a disposição sobre o poder social significa que as condições materiais necessárias para a percepção autônoma de iguais liberdades de ação e de comunicação foram satisfeitas. Em negociações políticas, por exemplo, os participantes podem fazer que suas ameaças e promessas tenham credibilidade em virtude do poder social. No outro, a disposição sobre o poder social abre oportunidades para que atores particulares influenciem o processo político de modo a priorizar seus próprios interesses em detrimento dos direitos iguais dos cidadãos. Desse modo intervencionista, empresas, organizações e associações podem transformar seu poder social em poder político, seja diretamente pela ação sobre a administração ou indiretamente, pela intervenção controlada da esfera pública política⁷⁸.

Assim, o poder social tomará parte das discussões que podem levar à produção do poder comunicativo, mas ele não é, ainda, poder comunicativo. Para evitar que o poder social faça prevalecer interesses particulares em detrimento dos direitos e liberdades iguais dos cidadãos, Habermas entende que ele não pode ser transformado em poder administrativo sem a devida mediação do poder comunicativo e dos procedimentos de produção do direito legítimo. Gregoratto, ao analisar os conceitos de poder em Habermas considera que o funcionamento inadequado desses poderes pode levar ao surgimento de patologias. As conclusões alcançadas pela autora podem ser esclarecedoras para se pensar também o tema dos afetos na política, uma vez que, assim como o poder social, também os afetos apresentam essa ambiguidade. Eles podem se manifestar como solidariedade e empatia, mas também como ressentimento, ódio, preconceitos, os quais são mobilizados na formação de identidades no espaço público.

⁷⁸ Habermas, J. *Factualidade e Validade*, p. 231.

Gregoratto considera que há uma patologia quando uma das formas de poder se torna independente das outras e passa a prevalecer dentro arquitetura tríplice.⁷⁹ Desse modo, a patologia do poder comunicativo ocorre quando há um excessivo empoderamento da força comunicativa. Isso significa que para o poder comunicativo ser gerado corretamente, a influência pública precisa passar pelo filtro dos procedimentos institucionalizados de formação democrática da opinião e da vontade e o poder comunicativo deve estar associado ao poder administrativo para ser efetivamente exercido. Caso isso não ocorra, tem-se a patologia do poder comunicativo.⁸⁰

No caso do poder administrativo, a patologia ocorre quando ele se torna independente, ou ignora o poder comunicativo. Como consequência, as organizações burocráticas se tornam amplamente despolitizadas, sendo que as regras e os procedimentos formalizados não refletem mais reivindicações tematizadas na esfera pública. A autora denomina esta patologia de “burocrática ou tecnocrática”, uma vez que o poder passa a refletir os interesses do próprio sistema político. Ela ressalta que essa forma de poder patológico pode ser combinada e/ou reforçada pela patologia do poder social quando atores sociais conseguem impor sua influência ao sistema administrativo. Nesse caso, o próprio sistema político acaba perdendo legitimidade, pois será considerado expressão de interesses de grupos e não daqueles que passaram pelo escrutínio de um procedimento que leva em consideração os interesses simétricos de todos.⁸¹

A patologia do poder social, por sua vez, ocorre quando a distribuição desigual do poder social não pode ser absorvida ou neutralizada pelas instituições e procedimentos democráticos, isto é, quando a combinação entre poder comunicativo e poder administrativo deixa de funcionar do modo estipulado. Nesse caso, o poder

⁷⁹ Gregoratto, F. *Political Power and its Pathologies: An Attempt to Reconsider Habermas' Critical Theory of Democracy*, p. 537.

⁸⁰ Habermas, J. *Factualidade e Validade*, p. 472; Gregoratto, F. *Political Power and its Pathologies: An Attempt to Reconsider Habermas' Critical Theory of Democracy*, p. 539.

⁸¹ Gregoratto, F. *Political Power and its Pathologies: An Attempt to Reconsider Habermas' Critical Theory of Democracy*, p. 538.

social não é mediado pelo poder comunicativo gerado democraticamente ao ingressar no sistema. Esta patologia é também denominada “patologia da desigualdade”⁸². A consequência é que alguns atores sociais podem impor seus próprios interesses, pontos de vista e valores aos grupos não hegemônicos, de modo que a ordem democrática fica refém de atores sociais dominantes. O papel do poder administrativo, logo, passa a ser administrar os interesses do ponto de vista desse grupo dominante.⁸³

As reflexões de Gregoratto sobre os poderes em Habermas e suas patologias são importantes para se pensar o papel dos afetos na política. Os afetos são constitutivos do poder político e, notadamente, do poder social. Assim como este, podem ser mobilizados para produzir engajamento, participação, entendimento, mas também podem ser canalizados para perpetuar injustiças e relações de dominação consolidadas.

Nesse sentido, a forma como Habermas delineia seu modelo democrático deliberativo, pensado a partir de uma esfera pública dual, parece, ao invés de negar o papel dos afetos na política, criar canais de mediação para que eles não se transformem em vetores de perpetuação de relações consolidadas de poder social e de dominação. Esses canais de mediação, contudo, não têm o condão de anular a ambiguidade inerente aos afetos. Embora a deliberação possa transformar pontos de vista e levar à mudança de posicionamentos como um dos resultados esperados do processo político, ela não é delineada como uma ferramenta de interferência política direta e nem pode ser entendida como responsável pela transformação de afetos negativos (ódio, raiva, preconceitos, entre outros) em afetos positivos (solidariedade, empatia, etc), uma vez que o próprio processo de deliberação pode até mesmo ampliar as divergências.⁸⁴ Tentativas teóricas de moldar os afetos, como a defesa de uma religião civil nos termos de Rousseau⁸⁵, têm levantado suspeitas pela possibilidade de

⁸² Gregoratto, F. *Political Power and its Pathologies: An Attempt to Reconsider Habermas' Critical Theory of Democracy*, p. 537/538.

⁸³ Gregoratto, F. *Political Power and its Pathologies: An Attempt to Reconsider Habermas' Critical Theory of Democracy*, p. 538.

⁸⁴ Nesse sentido, ver: Knight, J.; Johnson, J. *Agregação e deliberação*, p. 253-276.

⁸⁵ Cf. Rousseau, J.J. *O Contrato Social*, Livro IV, Cap. VIII.

abrir margens para o exercício de um poder político intrusivo, paternalista ou mesmo autoritário. Nesse sentido, mesmo filósofos como Martha Nussbaum, que têm se engajado na defesa de um papel ativo dos governos na modelagem das emoções, principalmente do patriotismo, buscam fazer isso dentro de uma moldura liberal.⁸⁶ Nesse aspecto, a teoria da democracia deliberativa habermasiana compartilha do temor de que uma intervenção mais robusta na política possa afetar e restringir o pluralismo que é inerente às sociedades democráticas contemporâneas. Os compromissos normativos possíveis, portanto, são aqueles desenhados à luz dos princípios da teoria discursiva do direito e da democracia e na perspectiva das democracias constitucionais permitindo-se, no máximo, uma espécie de patriotismo constitucional como uma forma de mobilizar afetos e identidades.⁸⁷

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um artigo publicado recentemente, Michael Neblo defendeu a tese de que os críticos das teorias da democracia deliberativa que apontam para a existência de uma oposição entre afetos e razões perdem, em suas análises, uma dimensão importante das próprias teorias democráticas deliberativas. Ele considera que tal mal-entendido se deve ao fato de que o próprio tema das emoções ou afetos acaba por não ser tão explorado, seja pelos próprios democratas deliberativos, seja por seus intérpretes, quando comparado ao elemento da racionalidade. Mas disso não se pode concluir que tal oposição de fato se imponha.⁸⁸

A relevância da análise de Neblo reside justamente em lançar luz sobre este aspecto das teorias democráticas deliberativas ainda pouco explorado. O objetivo deste artigo foi ingressar nesse debate, analisar como se estabelece a relação entre razões e afetos na obra de Habermas e enfrentar as críticas de Mouffe, as quais

⁸⁶ Cf. Nussbaum, M. *Political Emotions*, p. 20ss.

⁸⁷ Cf. Habermas, J. Cidadania e Identidade Nacional, In: *Factualidade e Validade*, p. 653ss.; Habermas, J. Patriotismo Constitucional: no geral e no particular, In: *A revolução recuperadora: pequenos escritos políticos VI*, p. 408ss (Ebook); Cronin, C. *Democracy and collective identity*, p. 1-28.

⁸⁸ Neblo, M. *Impassioned Democracy: The Roles of Emotion in Deliberative Theory*.

apontam para uma oposição entre razão e afetos na obra de Habermas, o que, segundo ela, o tornaria cego para a importância dos afetos na formação de identidades coletivas e para pensar os impasses da democracia hodierna.

Como visto acima, a teoria democrática de Habermas não estabelece uma oposição entre razão e afetos. Mas de fato são estabelecidos critérios, tais como o conteúdo normativo da teoria do discurso, formado pelos pressupostos pragmáticos da argumentação, pelos princípios do discurso, da universalização e da democracia, que têm por objetivo filtrar o poder social para que ele não exerça uma interferência desigual na vida política. Especificamente sobre o papel dos afetos, narrativas e retórica na política, Habermas considera que são extremamente relevantes no âmbito da tematização de problemas a serem debatidos na esfera pública, mas reforça também que precisam ser mediados por instituições do sistema político. Em suas palavras:

As narrativas, assim como os afetos e os desejos expressos nessas vozes, têm um teor propositivo que pode ser entendido; e a retórica poderosa ainda é um dos meios mais convencionais no longo caminho que um tema precisa percorrer para chamar uma atenção suficiente na mídia e entrar na agenda de alguma agência influente. Também as ações espetaculares, inclusive as que violam as regras, são as mensagens que devem chegar ao sistema político⁸⁹.

Em sua teoria agonística da democracia, Mouffe afirma que sua crítica ao racionalismo não deve ser entendida como uma rejeição do papel da racionalidade na política e enfatiza a necessidade de critérios para coordenar os conflitos. Contudo, embora insira sua teoria no campo das teorias pluralistas e liberais da democracia, para as quais princípios como liberdade e igualdade são fundamentais, parece faltar em sua teoria um critério normativo eficaz para avaliar quais forças hegemônicas são legítimas e quais não são, ou ainda, que tipo de afeto ou identidade coletiva atua no espaço público fortalecendo injustiças cristalizadas e relações de dominação já existentes e quais reivindicam a emancipação dessas relações. Os afetos e identidades que se constituem no espaço público podem se filiar a diferentes propósitos. Sem um critério

⁸⁹ Habermas, J. *Uma Nova Mudança Estrutural da Esfera Pública e a Política Deliberativa*, p. 92.

normativo claro para determinar quais afetos e identidades seriam legítimas e quais não seriam, parece que se atribui a mesma consideração a grupos que apresentam suas reivindicações no espaço público mobilizando ao mesmo tempo afetos e razões, e aqueles que mobilizam apenas afetos e no intuito de fazer prevalecer sua posição de dominação.

REFERÊNCIAS

Allen, A. The Unforced Force of the Better Argument: Reason and Power in Habermas' Political Theory. *Constellations*. Vol. 19, N. 3, 2012, p. 353-368.

Benhabib, S. *Critique, norm and utopia*. Nova York: Columbia University Press, 1986.

Celikates, R. *Critique as Social Practice: Critical Theory and Social Self-Understanding*. Trans. Naomi van Steenbergen. New York/London: Rowman & Littlefield International, 2018.

Consani, C. F. Consenso, conflito e o conceito do político: uma avaliação das críticas de Mouffe a Rawls. In: Consani, C. F.; Moura, J. S.; Oliveira, N. (Org). *Justiça e Libertação: A Tribute to John Rawls*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021, p. 137-159.

Clough, P. (2008). The Affective Turn: Political Economy, Biomedia and Bodies. *Theory, Culture & Society*, N. 25 (1), 2018, p.1-22. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0263276407085156>. Acesso em 20 nov. 2020.

Clough, P.; Halley, J. *The affective turn: Theorising the social*. Durham: Duke University Press, 2007.

Cronin, C. Democracy and collective identity: in defence of Constitutional Patriotism. *European Journal of Philosophy*, London, 2003, v. 11, n. 1, p. 1-28.

Eklundh, E. *Emotions, Protest, Democracy. Collective Identities in Contemporary Spain*. London/New York: Routledge, 2019.

Finlayson, J. G. The Persistence of Normative Questions in Habermas's Theory of Communicative Action. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 518-532.

Fraser, N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: Calhoun, Craig (Org.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1993, p. 109-42.

Gregoratto, F. Political Power and its Pathologies: An Attempt to Reconsider Habermas' Critical Theory of Democracy. *Constellations*. Vol. 22, N. 4, 2015, p. 534-542.

Habermas, J. *Communication and the Evolution of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon, 1976.

Habermas, J. Hannah Arendt's Communications Concept of Power. *Social Research*, Vol. 44, N. 1, 1977, p. 3-24.

Habermas, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro, 1989.

Habermas, J. *Verdade e Justificação*. Ensaios Filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

Habermas, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

Habermas, J. 'The Political': The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In: Habermas, J. In: *Postmetaphysical Thinking II*. Trans. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2017, p. 163-174.

Habermas, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

Habermas, J. *Auch eine Geschichte der Philosophie*: Vernunftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Band 2. Berlin: Suhrkamp, 2019.

Habermas, J. *Factualidade e Validade. Contribuições para a teoria discursiva do direito e da democracia*. Trad. Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

Habermas, J. Cidadania e Identidade Nacional, In: *Factualidade e Validade. Contribuições para a teoria discursiva do direito e da democracia*. Trad. Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2021, p. 653ss.;

Habermas, J. Patriotismo Constitucional: no geral e no particular, In: *A revolução recuperadora: pequenos escritos políticos VI*, Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp Digital, p. 408ss (Ebook).

Habermas, J. *Teoria da Ação Comunicativa. Racionalidade da ação e racionalização social*. Vol. 1. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2022a.

Habermas, J. *Uma Nova Mudança Estrutural da Esfera Pública e a Política Deliberativa*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2022b.

Hoggett, P.; Thompson, S. (Eds). *Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies*. New York/London: Continuum, 2012.

Iser, M. Rationale Rekonstruktion. In: Brunkhorst, H.; Kreide, R.; Lafont, C. *Habermas-Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2009, p. 364-366.

Knight, J.; Johnson, J. Agregação e deliberação: sobre a possibilidade da legitimidade democrática. In: Werle, D. L.; Melo, R. S. (Org). *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007, p.253-276.

Krause, S. R. *Civil passions: moral sentiment and democratic deliberation*. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

Laclau, E.; Mouffe, C. *Hegemonia e Estratégia Socialista: Por uma política democrática radical*. Trad. Joanito A. Burity et.al. São Paulo: Intermeios, 2015.

Mansbridge, J. Everyday Talk in the Deliberative System. In: Macedo, S. (Ed.) *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 211-239.

McCarthy, T. Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue. *Ethics*, Vol. 105, N. 1, 1994, p. 44-63.

Mouffe, C. *O Regresso do Político*. Trad. Ana Cecília Simões. Lisboa: Gradiva, 1996.

Mouffe, C. *The democratic paradox*. London/New York: Verso, 2000.

Mouffe, C. Por um modelo agonístico de democracia. Trad. Pablo Sanges Ghetti. In: *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 25, 2005, p. 11-23.

Mouffe, C. *Sobre o Político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

Mouffe, C. *For a Left Populism*. London/New York: Verso, 2018.

Mouffe, C. *Towards a Green Democratic Revolution: Left Populism and the Power of Affects*. London/New York: Verso, 2022.

Neblo, M. A. Impassioned Democracy: The Roles of Emotion in Deliberative Theory. *American Political Science Review*, 2020, N. 114 (3), p. 923-927.

Nobre, M.; Repa, L. Introdução. Reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. In: Nobre, M.; Repa, L. (Org). *Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana*. Campinas: Papirus, 2012, p. 13-42.

Nussbaum, M. *Political Emotions: Why love matters for justice*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2013.

Pedersen, J. Habermas' method: rational reconstruction. *Philosophy of social sciences*, Vol. 38, N. 4, 2008, p. 457-485.

Peters, B. On reconstructive legal and political theory. *Philosophy & Social Criticism*, Vol.20, N. 4, 1994, p. 101-134.

Rancière, J. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Rancière, J. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. London: Bloomsbury, 2010.

Ripa, L. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Singular, 2008a.

Ripa, L. Compreensões de reconstrução. Sobre a noção de crítica reconstrutiva em Habermas e Celikates. *Transformação*, Vol.40, N.3, 2017, p.10-28.

Ripa, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica". In: Nobre, M. (Org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008b, p. 43-64.

Ripa, L. Reconstrução da história da teoria: observações sobre um procedimento da Teoria da ação comunicativa. In: Nobre, M.; Ripa, L. (Org.). *Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*. Campinas: Papirus, 2012.

Ripa, L. *Reconstrução e Emancipação: Método e Política em Jürgen Habermas*. São Paulo: UNESP, 2021.

Rousseau, J. J. O Contrato Social. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Sanders, L. M. Against Deliberation. *Political Theory*, Vol. 25 (3), 1997, p. 347-76.

Schmitt, C. *A crise da democracia parlamentar*. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

Schmitt, C. *O Conceito do Político*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2016.

Silva, F. G.; Melo, R. Crítica e reconstrução em direito e democracia. In: Nobre, M.; Ripa, L. (Org.). *Habermas e a Reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*. Campinas: Papirus, 2012, p. 135-168.

Voirol, O. Teoria Crítica e Pesquisa Social: da dialética à reconstrução. Trad. Bruno Simões. *Novos Estudos*, CEBRAP, n. 93, 2012, p. 81-99.

Young, I. M. Activist Challenges to Deliberative Democracy. *Political Theory*, Vol. 29 (5), 2001, p. 670–90.

Young, I. M. Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy. In: Benhabib, S. (Ed.) *Democracy and Difference – Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 120–136.

Young, I. M. Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory. *Praxis International*, Vol. 5 (4), 1985, p. 381–401.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Cristina Foroni Consani

Professora Adjunta no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR.

<https://orcid.org/0000-0001-6072-9053> • crisforoni@yahoo.com.br

Contribuição: Escrita – revisão & edição

COMO CITAR ESTE ARTIGO

Consani, C. F. Entre razão e afetos: Habermas, Mouffe e os impasses da democracia radical. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria - Florianópolis, v. 16, n. 2, 91689, 2025. Available at: <https://doi.org/10.5902/2179378691689>. Accessed on: day, abbreviated month, year.