

AS PAIXÕES, OS INTERESSES E A INTERNET

Antonio Claudio Engelke Menezes TEIXEIRA¹

■ **RESUMO:** O presente artigo procura realizar um duplo movimento teórico: o primeiro consiste em localizar as insuficiências dos críticos que se recusam a enxergar a internet como uma esfera pública; o segundo, numa proposta de adoção de um instrumental filosófico que nos habilite a superar tais deficiências. Contra os teóricos que privilegiam o consenso e a racionalidade como elementos centrais à reflexão sobre a esfera pública, pretendo sugerir que as potencialidades da internet podem ser melhor compreendidas dentro de um horizonte conceitual informado pelo antiessencialismo ontológico de Clifford Geertz, pela neomonadologia panrelacional de Gabriel Tarde, pelo antifundacionismo de Richard Rorty e pelas propostas de “democracia radical” e “pluralismo agonístico” de Chantal Mouffe. O objetivo é resgatar a importância de conferir positividade às paixões em matéria de política, ressaltando a necessidade de franquear espaços à sua mobilização.

■ **PALAVRAS-CHAVES:** Internet. Democracia. Esfera pública. Paixões. Pluralismo agonístico.

Internet e esfera pública

A literatura sobre se a internet constitui ou não uma esfera pública é enorme, e não é meu objetivo recuperá-la em detalhes aqui; não pretendo dar um passo atrás a fim de revisitar a obra de Habermas (1984), examinar as críticas que se lhe fizeram (CALHOUN, 1992), observar os reparos que o próprio Habermas (1997) dedicou às suas concepções anteriores, para então apreciar as recentes objeções a tais reparos (GOMES; MAIA, 2008).

¹ PUC-RIO – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro – RJ – Brasil. 22451-900 – antonioengelke@gmail.com

Motivo de debates tão acalorados quanto salutares², a internet, do ponto de vista da análise de suas possibilidades enquanto esfera pública, é ora concebida como um espaço inclusivo, aberto e fomentador de novas formas de ativismo cívico, verdadeira *ágora* eletrônica global indispensável a movimentos populares em sociedades ligadas em rede (CASTELLS, 2003; LEVY, 1999), ora como uma espécie de contra esfera pública, dado o seu potencial subversivo ou anti-hegemônico (DOWNEY; FENTON, 2003), ora simplesmente como um amontoado caótico de fluxos discursivos que, por ser acessível somente a uma parcela da população e prescindir de interação face a face (BAUMAN, 1999), não configuraria uma esfera pública propriamente dita, sendo na verdade um instrumento prejudicial à democracia (DEAN, 2003; BUCHSTEIN, 1997). O debate não se encerra aí, contudo. Há ainda um grande número de análises que procuram refinar o escopo de observação. Papacharissi (2002) chama a atenção para a diferença entre “espaço virtual” e “esfera pública”, e diz que a internet, apesar de ser um espaço de discussão e deliberação virtual, não chega a ser uma esfera pública; Trivinho (2010) distingue entre *espaço público* e *esfera pública* (entendida no molde habermasiano), para na sequência afirmar que a internet teria implodido o *modus operandi* do espaço público moderno, sendo, portanto parcialmente responsável pela obliteração e rarefação da esfera pública; já Marques (2006) enxerga a internet menos como um espaço propício à deliberação e transformação efetiva da política do que uma arena de embates discursivos.

O ponto de partida para a reflexão que se segue é o reconhecimento de que a crítica de inúmeros autores aos debates travados *on-line* é em larga medida tributária da crença no consenso e na racionalidade como qualidades indispensáveis à aceitabilidade do debate de natureza política. Não é incomum ler

² Resumindo bastante, poder-se-ia separar os autores que em algum momento se debruçaram sobre a internet em dois grandes grupos, “críticos” e “entusiastas”. Para os “críticos”, a internet seria um instrumento do capital destinado a subjugar ainda mais fortemente o homem (VIRILIO, 2011; COMASSETTO, 2003), um meio de comunicação caótico marcado pela superficialidade e frivolidade (SARLO, 2011), verdadeiro faroeste virtual dominado por amadores anônimos (KEEN, 2009) que, ao intoxicarem a rede com o excesso de informações rasas e conteúdos pouco confiáveis (TRIVINHO, 2010), atrapalham a possibilidade de construção de um debate político profícuo (SUNSTEIN, 2001; MOROZOV, 2011) contribuindo assim para polarizá-lo ainda mais (SORJ, 2006; SUNSTEIN, 2010). Para os “entusiastas”, a internet forneceria ao indivíduo condições reais de desafiar o capital, sendo não apenas um meio de comunicação mais aberto, plural e democrático (LEVY, 1999; CASTELLS, 2003), que contribui tanto para solapar o monopólio da verdade dos grandes conglomerados midiáticos como para aumentar o grau de transparência dos governos (LESSIG, 2001; JOHNSON, 2011), mas também um instrumento de sincronização de visão de mundo e coordenação de ação que confere fôlego inédito a movimentos sociais *anti-establishment* (SHIRKY, 2011).

que a internet torna difícil a concentração no argumento racional e crítico (KATZ, 2001), ou que a rapidez inerente ao ciberespaço acarreta um processo de desracionalização progressiva de suas interações (TRIVINHO, 2010), ou ainda que, em discussões ocorridas em blogs, as vozes racionais acabem perdidas em meio a discursos apaixonados (ALDÉ; ESCOBAR; CHAGAS, 2007). Obviamente, racionalidade e consenso são desejáveis respectivamente como ponto de partida e chegada em matéria de política. Mas isso não nos deveria levar à conclusão de que, na “ausência” de ambos – as aspas importam –, debates como os que acontecem na internet tenham pouca ou nenhuma legitimidade e relevância, precisamente por não conformarem uma esfera pública.

Ainda que correndo o risco da generalização, poder-se-ia afirmar que a internet é amiúde desqualificada por ser o espaço onde os atores que se envolvem em debates atuam no mais das vezes de maneira *irracional*, e que o acúmulo de suas confusas e caóticas intervenções é justamente um dos motivos, senão o principal, a atrapalhar a formação de consensos. Porém, note-se: dado que internautas não espumam pela boca nem se comportam como animais, não é difícil perceber que o adjetivo “irracional”, tantas vezes mobilizado pelos críticos, significa na verdade “tomado pela paixão”. Há nessa maneira de tratar a questão a noção de que, seja lá o que for um debate político, ele será tanto mais profícuo e legítimo quanto menos atravessado por paixões. Ou seja, parte-se de uma oposição implícita, mas claramente delineada entre as paixões e os interesses, e da suposição de que o verdadeiro esclarecimento e entendimento em matéria de política jazem somente no final de uma interação dialógica asséptica e, se possível, cordial. Em outras palavras, enquanto a internet não for povoada por indivíduos kantianos bem comportados, não será reconhecida como arena de discussão pública relevante e bem vinda.

Tal perspectiva, no entanto, engessa a compreensão das potencialidades da internet. Se insistirmos em analisar as interações de natureza política na rede tomando como único critério de validade a defesa fria de interesses com vistas à obtenção do consenso, jamais conseguiremos entendê-las adequadamente. Obviamente, isto não quer dizer que se esteja fazendo aqui a apologia da grosseria, da desqualificação gratuita do outro. Claro está que *spams*, boatos mentirosos e toda sorte de

baixaria colocada em circulação na rede, aí incluso o *hate speech*, podem ser prejudiciais ao convívio cívico numa democracia (SORJ, 2006). O intuito é apenas chamar a atenção para o fato de que a ênfase no consenso e na racionalidade, centrais ao debate político em esferas públicas democráticas, constituem um obstáculo à apreensão da novidade representada pela internet, tida como espaço degradado justamente por ser o território das paixões. Nesse sentido, o desafio colocado pela discussão política travada em blogs, sites e redes sociais é o de pensar a *mobilização das paixões*, não seu abrandamento ou anulação. Isto sugere que as especificidades e desafios desta novidade, que, aliás, mal começamos a experimentar, podem ser mais adequadamente apreciados dentro de um vocabulário político e filosófico que tem como centro de gravidade o pensamento acerca e a partir do *dissenso* e da *diferença*. Para tanto, como veremos, são de especial importância o antiessencialismo ontológico de Clifford Geertz, a neomonadologia panrelacional de Gabriel Tarde, o antifundacionismo de Richard Rorty e as propostas de “democracia radical” e “pluralismo agonístico” de Chantal Mouffe.

Dissenso e diferença

Talvez seja prudente iniciar esta exploração teórica seguindo a advertência de Charles Taylor (2000) acerca da necessidade de distinguir entre “questões ontológicas” e “questões de defesa”. Questões ontológicas referem-se a fatores evocados para explicar a vida social; questões de defesa referem-se à posição moral ou política que se adota. Isto importa porque, segundo Taylor, assumir uma posição ontológica não implica diretamente na tomada de algum partido em termos morais ou políticos, embora ajude a definir opções que serão sustentadas por meio de argumentos de “defesa”. No nível ontológico, o debate se dá entre atomistas ou individualistas metodológicos, para os quais as ações e estruturas sociais podem ser explicados em termos das propriedades dos constituintes individuais, e holistas, que não aceitam a redução de bens sociais à mera concatenação de bens individuais. No nível de “defesa”, a contenda gira em torno dos autores liberais procedimentalistas, republicanistas e deliberacionistas, estes últimos fortemente influenciados pela obra de Habermas.

Buscando revalorizar a tradição cívica e política do republicanismo, Taylor investe contra o atomismo e a forma de “defesa” de maior sucesso na filosofia política contemporânea, qual seja, a concepção procedimental de democracia. Argumenta que tal concepção, tributária do individualismo metodológico, reduz a democracia a uma atividade meramente instrumental e, com isso, esvazia a política de sua substância. Ao afirmar que o indivíduo só desenvolve uma moralidade por estar inserido numa determinada comunidade, denunciando assim o equívoco em conceber o Homem como uma entidade singular e abstrata, cuja natureza primeira seria livre de filiações mundanas, Taylor expõe a um só tempo a fragilidade do pressuposto atomista e da posição procedimentalista. A crítica de Taylor é aguda e inteligente, mas vai só até o meio do caminho; falta-lhe um passo adiante, crucial. “Se a concepção liberal do ‘ser livre’ é deficiente”, assinala Chantal Mouffe, “a alternativa apresentada pelos defensores comunitaristas do republicanismo cívico é igualmente insatisfatória. Não se trata apenas de passar de um ‘ser unitário livre’ para um ‘ser unitário situado’; o problema reside na própria ideia de sujeito unitário” (MOUFFE, 1996, p.36, itálico meu).

Romper com a noção de sujeito unitário requer um duplo movimento: o ataque à noção de natureza humana como categoria fundamental à explicação do humano, e uma teoria do social que privilegie as relações, não os atores individuais. Nesse sentido, o recurso às obras de Clifford Geertz e Gabriel Tarde pode ser de grande valia. Geertz (1989) observa que as estratégias intelectuais a favor e em busca de uma natureza humana variaram muito ao longo da história, mas partilharam sempre de um mesmo *modus operandi*, qual seja, a identificação de um conjunto de características (“pontos invariantes de referência”) comuns a todos os homens, de todos os lugares e épocas – por exemplo, alguma forma de estrutura familiar, sistema religioso, código moral, etc. Geertz não nega a realidade de tais pontos invariantes de referência, mas diz que suas manifestações práticas nas diversas sociedades ao longo da história foram e são tão *diferentes* entre si, que só seria possível reuni-los sob um mesmo conceito (o de natureza humana) utilizando uma generalização tão larga que o próprio conceito perderia rigor científico, porque demasiadamente abstrato. Em outras palavras, para propor um conceito operacional de natureza humana que seja capaz de abarcar todas as inúmeras e impressionantes

diferenças entre os homens, somos obrigados a lançar mão de uma abstração que acomode a quase tudo – e o preço cobrado em tal operação é a redução do poder explicativo do próprio conceito. Quase uma contradição: uma definição antropológica que se pretende científica não pode ser vagamente abstrata a ponto de ter esvaziado seu valor explicativo. Não sem razão, Geertz questiona se:

tais universais devem ser tomados como elementos centrais na definição do homem, se a perspectiva do mais baixo denominador comum da humanidade é exatamente o que queremos. Naturalmente, essa é agora uma questão filosófica e não, como tal, uma questão científica. Todavia, a noção de que a essência do que significa ser humano é revelada mais claramente nesses aspectos da cultura humana que são universais do que naqueles que são típicos deste ou daquele povo, é um preconceito que não somos obrigados a compartilhar (GEERTZ, 1989, p.55).

É contra este espírito, cujo ânimo está em afirmar a semelhança em detrimento da diferença, que se coloca a sociologia de Gabriel Tarde. Com efeito, Tarde se apropria do vocabulário de Leibniz, dando-lhe novo talho, e o conjuga com os avanços da física e da biologia de sua época para sair à procura dos *infinitesimais*. A mistura resulta algo esotérica: ao lermos os ensaios de Tarde, somos imediatamente sugados para dentro de um universo povoado e comandado por entidades singulares e irreduzíveis denominadas “mônadas”, as forças constitutivas das coisas, “esferas de ação” absolutamente singulares e no entanto múltiplas, variadas, diferenciadas. “*Existir é diferir*”, escreve Tarde, e a diferença é a única característica que as mônadas têm em comum. Uma mônada não existe senão em sua diferença em relação às outras. Isto a que chamamos de identidade não seria senão uma espécie, “e uma espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento, e o círculo uma variedade singular da elipse” (TARDE, 2007, p.98).

Tarde quer fugir da visão da sociedade como um organismo, pois ela implica em instaurar um modelo unitário responsável pela coordenação dos acontecimentos, contra o qual tudo aquilo que escapa ao padrão de funcionamento é percebido como desviante, disfuncional, anômalo. O que Tarde procura é uma “lógica de descrição dos acontecimentos sociais sem recorrer a modelos

deterministas e estáticos, sem recorrer a nenhuma substância fundamental que funcione como *razão suficiente* de todo e qualquer fenômeno” (THEMUDO, 2002, p.85, itálico do autor). Em sua visão, cada coisa, mesmo a mais infinitesimal, já é uma sociedade. O mundo não se divide entre sujeito e objeto; o que existe é um tecido de relações que não cessa de se recombinar de maneiras novas, diferentes e sempre imprevisíveis. Se a sociedade possui algum equilíbrio, ele será sempre precário, instável – e isso é bom. Tarde confere positividade às agitações que, instaurando diferenças, instauram também o movimento, a mudança, que é a marca de sociedades saudáveis: se o social não muda, é porque está condenado a perecer (THEMUDO, 2002). A sociedade, portanto, não seria uma coisa, como queria Durkheim; ao contrário, cada coisa é que seria, em si mesma, uma sociedade. Isto, contudo, não significa que Tarde substitua “a sociedade pelos indivíduos como quem troca o todo pelas partes” (VARGAS, 2007, p.15). Trata-se antes de observar as multidões, não a totalidade, mas sabendo que o “social” significa toda e qualquer modalidade de associação; sabendo, pois, que o próprio social é uma relação. Mas então como definir o que é a sociedade? O próprio Tarde responde: é a “possessão recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um” (TARDE, 2007, p.112).

Contra o marxismo, Tarde argumenta que a constituição do ser é um processo anterior ao funcionamento da economia, que não depende do modo de produção. O ser é pura potência, cuja efetuação é aberta em possibilidades infinitas; toda a ênfase está na liberdade da ação individual. É o que também nota Lazzarato, quando comenta que “ao propor uma dinâmica constitutiva fundada sobre as ações individuais (singulares) e uma coordenação imanente entre elas, Tarde restitui aos indivíduos a liberdade e a autonomia e abre o processo dessa coordenação à indeterminação e à imprevisibilidade da ação” (LAZZARATO, 2006, p.52). Mas de que indivíduo está-se a falar? Ou, para usar a expressão de Vargas, “onde, afinal, Tarde situa o humano”? (VARGAS, 2007, p.24). Certamente em nenhuma essência, em nenhuma substância fundadora imóvel e imutável. O ser não se define pelo verbo ser, mas pelo *haver* – o que nos remete à ideia relacional de posseção, de apropriação. O que define o humano é, assim, uma perspectiva. Com mais este passo, Tarde procura desfazer-se do dualismo cartesiano: “Em vez do famoso *cogito*

ergo sum, eu diria de bom grado: “*Desejo, creio, logo hei*” (TARDE, 2007, p.14, itálicos do autor).

É esta também a posição de Rorty. Influenciado pela leitura que Davidson faz de Freud, Rorty propõe que pensemos no sujeito como uma *rede de crenças e desejos* em constante movimento e interação com outros sujeitos, de modo a formar novas redes de crenças e desejos (RORTY, 2002). Mas seu antiessencialismo não se esgota na visão sobre o homem, estendendo-se também ao campo da política. É aqui que saímos do registro ontológico para adentrarmos no de “defesa”. A obra de Rorty fornece bons argumentos para quem procura livrar-se da herança platônica e kantiana com vistas a adotar um pensamento que privilegie a infixidez, a indeterminação e a contingência. Neste particular, seu antiessencialismo e antifundacionismo são especialmente proveitosos em três aspectos: 1) ao mostrar que o reconhecimento do caráter contingente das crenças que nos são mais caras não implica em seu descrédito; 2) ao afirmar que, quando se trata de avanços morais, a imaginação é a faculdade humana central; e 3) ao colocar a política no cerne das tarefas do fazer filosófico.

Não é uma empresa modesta, por certo. Ao rejeitar a metáfora da mente como um *container* de crenças capazes de representar a realidade como ela é em si mesma, Rorty (1994) fez da filosofia o lugar de uma conversação com o objetivo de oferecer soluções transitórias para problemas transitórios. Em seus escritos tardios, dedicou-se a examinar e defender o que seria uma “cultura liberal pós-metafísica”, isto é, uma cultura em que os valores liberais conservem sua força a despeito de não serem socialmente percebidos como tendo um fundamento universal. Contra Habermas, Rorty insiste no fato de que não precisamos recorrer a um tribunal supra-humano para tentar assegurar a validade definitiva das crenças que nos são mais caras; o consenso de nossa comunidade é o suficiente. Mas a impossibilidade de nos agarrarmos a fundamentos não deveria nos levar a crer que não temos bons motivos para preferir o ideário liberal-democrático, nem que estamos condenados ao relativismo. “Uma crença pode continuar a ser considerada algo por que vale a pena morrer, entre pessoas plenamente cónscias de que essa crença não é causada por nada mais profundo do que circunstâncias históricas contingentes” (RORTY, 2007, p.312).

A adesão e fidelidade a crenças não é um processo que se deve ao seu escrutínio à luz da Razão; antes, é uma questão

de prática social que envolve compromissos sentimentais de pertencimento a valores e modos de vida. Do mesmo modo, afirma Rorty, avanços morais acontecem quando nos tornamos mais imaginativos, e não quando supostamente nos aproximamos um pouco mais de descobrir, de uma vez por todas, o que seria o Justo e o Correto. Quando se trata de melhorar nossa visão de mundo, nossa maneira de nos relacionarmos uns com os outros, a imaginação é a faculdade humana central. Pois a Razão apenas se movimenta dentro dos parâmetros estabelecidos pelos jogos de linguagens correntes – mas é a imaginação que tem o poder de criá-los (RORTY, 2007). Não é por outro motivo que Rorty concede as *redescrições* um papel central na cultura do Ocidente moderno. Resultado da mistura entre a concepção wittgensteiniana da linguagem como uma ferramenta – uma alavanca, digamos, jamais um espelho – e da noção de Thomas Kuhn do poder transformador das revoluções conceituais (VOPARIL, 2006), a *redescrição* rortyana desempenha um papel fundamental na criação de novos vocabulários e, portanto, de novos mundos. Além disso, cumpriria um papel fundamental na criação de solidariedade, pois esta:

não é descoberta pela reflexão, mas sim criada. Ela é criada pelo aumento de nossa sensibilidade aos detalhes particulares da dor e da humilhação de outros tipos não familiares de pessoas. (...) Esse processo de passar a ver outros seres humanos como “um de nós”, e não como “eles”, é uma questão da descrição detalhada de como são as pessoas desconhecidas e de *redescrição* de quem somos nós mesmos. Essa não é uma tarefa para a teoria, mas para gêneros como a etnografia, a reportagem jornalística, o livro de história em quadrinhos, o documentário dramatizado e, em especial, o romance. (...) A ficção de autores como Choderlos de Laclos, Henry James ou Nabokov fornece detalhes sobre os tipos de crueldade de que nós mesmos somos capazes e, com isso, permite que nos *redescrevamos*. É por isso que o romance, o cinema e o programa de televisão, de forma paulatina, mas sistemática, vêm substituindo o sermão e o tratado como principais veículos de mudança e progresso morais (RORTY, 2007, p.20).

Seria fácil, neste ponto, descartar Rorty como mais um romântico irracionalista. Mas românticos e idealistas universalistas encontram-se unidos na adoção de um pensamento pretensamente “vertical”, que se traduz na busca por uma Verdade Redentora – localizada nas profundezas da alma humana para

os primeiros, nas alturas metafísicas para os últimos. Rorty, ao contrário, nos exorta a abandonar o impulso ao absoluto, comum à “grandiosidade universalista” e à “profundidade romântica”, e a nos contentar em exercitar nossa “finitude humanista”, pois não há responsabilidade maior do que a que assumimos para com o nosso semelhante (RORTY, 2005b). Em sua utopia, uma cultura liberal pós-metafísica seria povoada por indivíduos tomados por este senso de finitude humanista, indivíduos que rejeitam a pretensão de qualquer alegação de conhecimento cuja validade independa de contexto. Tais indivíduos, no dizer de Rorty, são “ironistas”, que não apenas evitam se arvorar em algum universal – “razão” ou “natureza humana” – para decretar sua superioridade, como também estão plenamente conscientes de que a história está repleta de exemplos de atrocidades cometidas em função do hábito de usar tais universais como garantia de legitimidade para interesses particulares. Quando chamado a defender os valores e conquistas da democracia liberal perante um público que lhe é hostil, o ironista não se apresenta como alguém que faz “melhor uso de uma capacidade humana universal”, mas sim como alguém que possui “uma história instrutiva para contar” (RORTY, 2005a, p.122). O ironista é portanto assumidamente etnocêntrico; mas o que o redime é o fato de seu etnocentrismo ser o das pessoas que “foram criadas para desconfiar do etnocentrismo” (RORTY, 2007, p.326).

Exercitar a “finitude humanista” é colocar a sociedade e, por extensão, a política, em primeiro plano. Eis outra vantagem do antifundacionismo rortiano. Senão, vejamos: se o repertório dos modos de descrever a sociedade humana e suas realizações é por definição infinito, todo modelo teórico construído *a priori* será sempre limitado, correndo assim o risco de não levar em conta variáveis novas, imprevistas. Se assim é, então modelos e teorias não devem ser avaliados em relação a algum fundamento metafísico (necessariamente dado), mas sim por contraste, comparando seu rendimento com outros modelos e teorias, também contingentes. Aí a utilidade da proposta de Rorty: porque os pactos são contingentes, e as vantagens, relativas, ambos podem e devem ser avaliados de acordo com seu rendimento comparativo (SOARES, 1994). A política assume assim uma centralidade.

É neste ponto que as ideias de Chantal Mouffe formam o complemento necessário aos objetivos aqui perseguidos. Com

Charles Taylor, Clifford Geertz e Gabriel Tarde, vimos algumas razões para esposar o holismo ontológico, abandonar a noção de natureza humana e pensar o social dentro de um vocabulário que privilegia as relações entre os indivíduos e as diferenças que os constituem. Com Rorty, vimos bons motivos para darmos mais atenção à imaginação do que à Razão como fonte de solidariedade e progresso moral, e para adotarmos um pensamento atravessado por uma “finitude humanista”, sem, no entanto, enveredar pela trilha escorregadia do relativismo. Agora, com Chantal Mouffe, veremos a importância de uma filosofia política que conceda o espaço necessário às paixões, ao pluralismo e ao dissenso, fundamentais à manutenção da saúde da democracia liberal.

O ponto de partida de Mouffe é o reconhecimento do paradoxo constitutivo da democracia liberal – a tensão existente entre a lógica que rege a democracia e a que sustenta o liberalismo, ou a incomensurabilidade entre liberdade e igualdade, para usarmos os termos de Isaiah Berlin – e a afirmação de que boa parte da teoria política contemporânea, ancorada no individualismo e no racionalismo abstrato, não nos ajuda a entender a importância do dissenso em sociedades democráticas. Qualquer teoria política baseada nestes princípios ontológicos e epistemológicos será necessariamente cega para a natureza do político e a impossibilidade de se erradicar o antagonismo, reduzindo assim a política ao campo dos interesses. Não há lugar para as paixões; ou melhor, as paixões são rebaixadas ao *status* de irrupções caóticas desprovidas de qualquer positividade. “Não é de admirar”, escreve Mouffe, “que, quando confrontados com o próprio antagonismo que visam negar, os teóricos liberais podem apenas evocar um retorno do ‘arcaico’” (MOUFFE, 2003, p.13). Habermas gostaria de ancorar a autoridade e a legitimidade em um tipo ideal de debate público cuja natureza racional da interação discursiva não é apenas instrumental, mas tem também uma dimensão normativa; Rawls teria a pretensão de fundamentar a adesão à democracia liberal num acordo racional praticamente a salvo de contestação, relegando assim o pluralismo à esfera do não-público e insulando a política de seus efeitos (MOUFFE, 2009). Ambos têm no consenso e na racionalidade pedras angulares de seus projetos político-filosóficos, o que implica não apenas na dificuldade de apreenderem a política em sua dimensão pluralista e conflituosa, como também num certo entrave à introdução de novas perspectivas, dado que “a pretensão de neutralidade

funciona para manter os acordos estabelecidos abaixo do limiar do discurso público” (WILLIAMS *apud* MOUFFE, 1996, p.194).

É simplesmente equivocado acreditar que quanto mais democrática é uma sociedade, menos o poder é constitutivo das relações sociais. O problema, segundo Mouffe, não é como eliminar o poder, mas elaborar formas de poder compatíveis com a democracia. Apoiando-se na obra de Derrida, Mouffe observa que o poder não é uma relação externa entre duas identidades dadas; muito ao contrário, ele é constituinte das próprias identidades. E se a política não é apenas a defesa dos direitos de identidades, mas sobretudo sua constituição, então ela será sempre um processo conflituoso. A política persegue sempre a criação de um “nós” pela determinação de um “eles” através de processos atravessados por relações que não são apenas de simples diferença, mas que refletem a distinção amigo/inimigo de que falava Carl Schmitt. Daí a importância de se observar uma dupla distinção: entre o “político” (dimensão de embates) e a “política” (conjunto de práticas, discursos e instituições que organizam a coexistência), e entre “antagonismo” (que envolve inimigos a serem aniquilados) e “agonismo” (que supõe adversários a serem combatidos, mas nunca definitivamente erradicados do jogo). Se assim é, não deveríamos pensar a democracia exclusivamente a partir do consenso. Pois todo consenso, diz Mouffe (2003), é um resultado transitório de uma hegemonia provisória, porque carrega em si os traços de exclusão que o constituíram enquanto tal. Ou seja, não há um consenso que não seja baseado em alguma forma de exclusão; imaginar um consenso absoluto seria imaginar um acordo que, por sua própria natureza, teria a capacidade de desqualificar todas as tentativas de o solapar. Mouffe, é claro, tem os pés no chão, e sabe que uma democracia não pode funcionar sem consensos referentes a seus princípios éticos-políticos constitutivos. Observa, contudo, que a implantação efetiva de tais princípios está sujeita a interpretações variadas, o que torna o agonismo inerradicável:

Contrariamente ao modelo de “democracia deliberativa”, o modelo de “pluralismo agonístico” que estou defendendo assevera que a tarefa primária da política democrática não é eliminar as paixões nem relegá-las à esfera privada para tornar possível o consenso racional, mas *mobilizar aquelas paixões* em direção à promoção

do desígnio democrático. Longe de por em perigo a democracia, a confrontação agonística é sua condição de existência (MOUFFE, 2003, p.16, *itálico meu*).

Mouffe considera importante conceder suficiente espaço para a mobilização das paixões porque, na sua ausência, elas tendem a encontrar escapes frequentemente problemáticos, como por exemplo, em torno de questões morais inegociáveis, movimentos fundamentalistas ou mesmo o populismo irresponsável. Critica, nesse sentido, a tendência cada vez mais evidente na política liberal de colocar debates que deveriam ser políticos em termos morais, econômicos ou jurídicos. Mas faz a ressalva de que insistir no modelo de “democracia radical” baseada no reconhecimento do pluralismo agonístico não significa abrir o flanco para uma adesão frouxa aos princípios sem os quais uma democracia liberal não fica de pé, quanto mais não seja porque a adesão ao ideário liberal-democrático não é uma questão de aceitar sua fundação intelectual, estando na verdade mais ligada àquilo que Wittgenstein referia-se como um “compromisso apaixonado com um sistema de referência” (MOUFFE, 2009, p.97). Novamente, o que está em questão não é a Razão, e sim formas de vida, práticas sociais. Isto importa porque, ao darmos crédito a Wittgenstein, a concordância é estabelecida não sobre significações, mas sobre formas de vida; é, portanto uma fusão de vozes tornada possível por formas comuns de vida, e não o produto de uma racionalização – o que nos remete novamente à questão do consenso, ou melhor, de seus limites.

Paixões e interesses

Paixões são parte importante das motivações humanas e, por conseguinte, da política. Robert Darnton (1992) nos oferece um bom exemplo de sua relevância quando mostra que os livros de maior sucesso na França do Antigo Regime, às vésperas da Revolução, não eram as grandes obras de filósofos como Rousseau, mas sim exemplares de uma literatura vulgar, iconoclasta e escatológica que, ao dessacralizar a imagem da nobreza, contribuía para a percepção de sua decadência e dos valores que encarnava. Talvez este não seja exatamente o melhor exemplo de importância das paixões; ou talvez nem fosse preciso recorrer a exemplos para afirmar o argumento. O

sonho de uma política desprovida de paixões é, na verdade, o pesadelo impossível de uma atividade no seio da qual o poder seria exercido de forma fria, quase apática. Pois o contrário do emocional não é o racional, mas a incapacidade de sensibilizar-se (ARENDDT, 2001).

Se a perspectiva procedimentalista se equivoca ao esvaziar a política de sua substância, pressupondo uma neutralidade impossível, a perspectiva republicanista também não parece oferecer uma solução exatamente satisfatória ao desafio das democracias contemporâneas. De modo geral, teóricos republicanos gostariam de minimizar o papel dos interesses na política: em termos ideais, os cidadãos deveriam trazer para o debate público opiniões e propostas virtuosas, não desejos ou paixões canalizados em interesses. Dito de outro modo, o indivíduo virtuoso é aquele que domestica suas paixões com o objetivo de interditar-las, isto é, evitar sua fruição em prol do bem comum, ao contrário do ator interessado, que canaliza suas paixões com o fito de realizá-las ainda que possa acabar prejudicando a outrem. Interesses e paixões são, portanto opostos, e é por isso que o conceito de “interesse bem compreendido” de Tocqueville não passaria de um “truque retórico”: ou bem se trata de interesse – domesticação das paixões com fins individuais –, ou de virtude, que é a domesticação das paixões visando fomentar o bem comum (EISENBERG, 2003). O abandono da ideia de bem comum abre espaço para a lógica de uma política fundada nos interesses, que, ao expressar somente utopias autolimitadas e fragmentadas, contribui para a reprodução da linguagem utilitarista da economia política e impede a superação do “modelo pluralista de democracia que resultou do império daquela linguagem” (EISENBERG, 2003, p.60-61). Ficamos assim oscilando entre o domínio de oligarquias, fruto da prevalência dos interesses de uma minoria, e a vigência do populismo demagógico, que resulta da vitória dos interesses da maioria.

Para que uma democracia supere o difícil conflito das paixões humanas, precisamos ser capazes de decidir quais são os melhores interesses, e meu interesse só é melhor que o seu se ele for mais virtuoso, isto é, se ele puder ser universalizado como comportamento imitável, e se outros cidadãos preferirem seguir o meu exemplo a seguir o seu. A legitimidade da democracia, portanto, pressupõe uma república que forma consensos normativos, e estes consensos, por

definição, devem articular virtudes cívicas através de julgamentos aretaicos dos homens comuns a partir dos exemplos dos grandes homens e de seus grandes feitos (EISENBERG, 2003, p.87).

A crítica feita ao círculo vicioso que resulta da naturalização da linguagem dos interesses é perfeita; as soluções para superá-lo é que parecem problemáticas. De fato, uma nação povoada por indivíduos virtuosos representaria, do ponto de vista do funcionamento de um regime democrático, o melhor dos mundos possíveis. Mas qual o preço cobrado por este idealismo? Trata-se de um questionamento que se desdobra em muitos outros. Se não há algo como um único Bem Comum Absoluto – se, portanto, o que há são diversas *concepções* de bem comum, todas elas contingentes –, e se o critério de validade de tais concepções (sua universalização) é também ele contingente – a menos que se considere que o pensamento acerca do que seja, por exemplo, “justiça”, “razão” e “direitos fundamentais do homem” não possa admitir *nenhuma espécie de revisão ou adição futura* –, faz realmente sentido esperar que qualquer destas concepções consiga se impor com uma força tão irresistível a ponto de eliminar “o difícil conflito das paixões humanas”? Um sujeito virtuoso, que esteja sempre a pensar sempre no bem comum antes de si próprio, não seria muito provavelmente esmagado pela radical animosidade inerente a um mundo regido pelo imperativo da competição instalado pelas forças de mercado? E quanto aos “grandes homens”, não acontece com frequência de serem justamente indivíduos disruptivos que, ao colocarem a si próprios fora do que é aceito como sendo o bem comum de sua época, acabam criando padrões pelos quais eles próprios serão julgados futuramente – profetas, poetas e loucos geniais?

Com efeito, uma das vantagens da perspectiva teórica informada pelo dissenso e pela diferença está em conceder o espaço apropriado (e necessário) às paixões e suas manifestações práticas plurais, fundamentais à manutenção da vitalidade da democracia liberal. Tal espaço começou a ser suprimido, ou negligenciado, pela ascensão da economia clássica e do utilitarismo que a seguiu, como mostrou Albert Hirschman (2002) em seu clássico *As paixões e os interesses*. Para usar a terminologia freudiana, se os economistas liberais clássicos e teóricos procedimentalistas contemporâneos erram ao imaginar a real possibilidade da total sublimação das paixões, os teóricos

republicanistas incorrem em equívoco ainda mais grave ao pretenderem recalá-las, de uma vez por todas. A proposta do pluralismo agonístico, ao contrário, é franquear espaços para sua manifestação. Quaisquer que sejam seus defeitos ou limitações, tal intento parece no mínimo mais firmemente ligado à realidade do mundo no qual pretende influir, um mundo cujo protagonismo vem pouco a pouco sendo capturado e subvertido por legiões de anônimos (HARDT; NEGRI, 2005). Mouffe tem razão quando afirma que a apatia política que testemunhamos atualmente em diversas sociedades democráticas tem entre suas causas a crescente irrelevância da esfera pública (MOUFFE, 2003, p.17). E se sabemos que a sensação de impotência é a mãe da alienação, então temos bons motivos para concordar que "a descentralização toquevilleana é necessária também na esfera pública" (TAYLOR, 2000, p.296).

Eis precisamente a oportunidade representada pela internet, estrutura rizomática que confere aos indivíduos tanto condições inéditas de conectar suas paixões e interesses com paixões e interesses afins, quanto meios eficientes de lhes fazer colidir contra seus opostos. Se isso é impensável para teóricos republicanos – ou pior, se é francamente condenável – é somente porque sua imaginação encontra-se captada pela sedução de um grande consenso político e moral unido em torno do Bem Comum. Dentro de um tal esquema conceitual, qualquer iniciativa que não for potencialmente capaz de transcender contextos particulares a fim de se afirmar universalmente como o fundamento de uma nova estrutura, cuja legitimidade repousaria na virtude intrínseca ao desiderato que a anima, estará automaticamente condenada ao ceticismo ou ao desdém. Aí o nó: pois são justamente estes tipos de iniciativas, frequentemente apaixonadas – irrupções descentralizadas, lutas particulares isoladas –, que vêm sendo cada vez mais colocadas em ação por indivíduos através da internet. Para avaliar criticamente tais iniciativas sem condená-las de antemão à lata de lixo dos fatos insignificantes, é preciso abandonar o idealismo subjacente à esperança em um grande e decisivo movimento unificador. É preciso abrir-se para uma leitura generosa de uma miríade de movimentações cujos heróis não são entidades monolíticas que encarnam a Verdadeira Virtude, mas sim indivíduos anônimos mergulhados em paixões particulares, com pouca ou nenhuma disposição de engajarem-se em um diálogo cujo objetivo final seja a realização de uma revolução

uníssona que viria finalmente colocar as coisas em seus devidos eixos.

Pensar os impactos e possibilidades trazidos à baila pela internet numa chave positiva requer, portanto um olhar apontado para fermentações *infinitesimais*, um olhar apto a (e ávido por) apreciar agitações pequenas, esparsas e incipientes, mas nem por isso desimportantes. Requer, além disso, um esforço de imaginação no sentido de identificar, por baixo das tramas aparentemente desconexas de infinitesimais empíricos, padrões ou tendências cuja repetição, se continuada e ampliada com o tempo, poderá converter-se numa força claramente distinguível a olho nu. Não é uma empresa fácil, sobretudo porque a própria velocidade das transformações tecnológicas impõe sérios obstáculos a qualquer tentativa de sistematização teórica mais abrangente. No entanto, deve ser tentada, e a intenção deste artigo foi justamente esboçar um rascunho do horizonte cognitivo necessário para levar o trabalho adiante.

TEIXEIRA, A. C. E. M. Passions, interests and internet. *Perspectivas*, São Paulo, v.40, p.201-221, jul./dez. 2011.

■ **ABSTRACT:** *This article seeks to perform two theoretical movements: locate the shortcomings of critics who refuse to think of the internet as a public sphere, and suggest a philosophical and sociological framework in which those shortcomings can be overcome. Against authors that gives privilege to consensus and rationality as key elements on thinking about public spheres, it will be argued that the internet potential as a political tool can be better understood and analyzed by a theoretical framework informed by Clifford Geertz's ontological anti-essentialism, Gabriel Tarde's neomonadological pan-relationism, Richard Rorty's antifoundationalism and Chantal Mouffes's ideas of "radical democracy" and "agonistic pluralism". The aim is to restate the importance of awarding conceptual positivity to passions when it comes to political affairs, and to affirm the need of making proper room to their expression in public spheres.*

■ **KEYWORDS:** *Internet. Democracy. Public sphere. Passions. Pluralistic agonism.*

Referências

ALDÉ, A.; ESCOBAR, J.; CHAGAS, V. A febre dos blogs de política. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, n.33, p.29-40, 2007.

ARENDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

BAUMAN, Z. *In search of politics*. Cambridge: Polity Press, 1999.

BUCHSTEIN, H. Bytes that bite: the internet and deliberative democracy. *Constellations*, v.4, n.2, p.248-263, 1997.

CALHOUN, C. (Org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992.

CASTELLS, M. *A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

COMASSETTO, L. R. *Internet, a ilusão democrática*. 2003. Trabalho apresentado no XXVI Congresso Anual em Ciências da Comunicação, Belo Horizonte/MG, Setembro. 2003. Disponível em: < http://www.socitec.pro.br/e-prints_vol.1_n.1_Internet_a_ilusao_democratica_-_Leandro_Ramiro_Comassetto.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2011.

DARNTON, R. *Edição e sedição*. O universo da literatura clandestina no século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DEAN, J. Why the net is not a public sphere. *Constellations*, United Kingdom, Blackwell Publishing, v.10, n.1, 2003.

DOWNEY, J.; FENTON, N. New media, counter publicity and the public sphere. *New Media & Society*, v.5, n.2, 2003.

EISENBERG, J. *A democracia depois do liberalismo*. Ensaios sobre ética, direito e política. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos (LTC), 1989.

GOMES, W.; MAIA, R. C. M. *Comunicação e democracia*. São Paulo: Paulus, 2008.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *Direito e democracia*. Entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão*. Guerra e democracia na era do Império. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HIRSCHMAN, A. *As paixões e os interesses*. Argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo. Rio de Janeiro: Record, 2002.

JOHNSON, S. *De onde vêm as boas ideias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.

KATZ, E. A multiplicação dos media e a segmentação social. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, n.4, p.7-19, abr. 2001.

KEEN, A. *O culto do amador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

LAZZARATO, M. *As revoluções do capitalismo*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2006.

LESSIG, L. *The future of ideas: the fate of the commons in a connected world*. Random House, 2001. Disponível em: <<http://the-future-of-ideas.com>>. Acesso em: 30 jul. 2011.

LEVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

MARQUES, F. P. J. A. Debates políticos na internet: a perspectiva da conversação civil. *Opinião Pública*, v.12, n.1, p.164-187, abr./mai. 2006.

MOROZOV, E. *The Net Delusion*. USA: PublicAffairs, 2011.

MOUFFE, C. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. *Revista Política & Sociedade*, n.3, p.11-26, out., 2003.

_____. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva Publicações, 1996.

_____. *The democratic paradox*. Londres; Nova York: Verso Books, 2009.

PAPACHARISSI, Z. The virtual sphere: the internet as a public sphere. *New Media & Society*, v.4, n.1, 2002.

RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. A prioridade da democracia para a filosofia. In: RORTY, R. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Escritos filosóficos v.1. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. Justiça como lealdade ampliada. In: RORTY, R. *Pragmatismo e Política*. São Paulo: Martins, 2005a.

_____. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista. In: SOUZA, J. C. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: EDUNESP, 2005b.

_____. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins, 2007.

SARLO, B. O Twitter é expressionista. [mai. 2011]. Entrevistador: equipe do blog do Instituto Moreira Salles. *Blog do IMS*, São Paulo, 4 de mai. 2011. Disponível em: <<http://blogdoims.uol.com.br/equipe-do-blog/o-twitter-e-expressionista-%E2%80%93-quatro-perguntas-para-beatriz-sarlo/>>. Acesso em: 27 jul. 2011.

SHIRKY, C. O mundo hoje. [jun. 2011]. Entrevistador: Alexandre Matias. *Jornal O Estado de São Paulo*, São Paulo, 5 de jun. 2011. Disponível em: <<http://blogs.estadao.com.br/link/voce-nao-pode-ser-uma-economia-moderna-se-as-pessoas-nao-tiverem-celulares-em-seus-bolsos/>>. Acesso em: 7 ago. 2011.

SOARES, L. E. S. A centralidade do pragmatismo para as ciências sociais. In: CÍCERO, A.; SALOMÃO, W. (Org.). *O relativismo enquanto visão de mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

SORJ, B. Internet, espaço público e marketing político. *Novos Estudos – CEBRAP*. São Paulo, v.76, p.123-136, nov. 2006.

SUNSTEIN, C. The daily we. Is the internet really a blessing for democracy? In: *Boston Review*. 2001. Disponível em: <<http://bostonreview.net/BR26.3/sunstein.php/>>. Acesso em: 23 jun. 2011.

_____. *A era do radicalismo*. Entenda porque as pessoas se tornam extremistas. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

TARDE, G. *Monadologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac e Naif, 2007.

TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

THEMUDO, T. S. *Gabriel Tarde. Sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

TRIVINHO, E. Espaço público, visibilidade mediática e cibercultura: obliteração estrutural da esfera pública no cyberspace. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, v.17, n.3, p.266-277, 2010.

VARGAS, E. V. Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. In: TARDE, G. *Monadologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac e Naif, 2007.

VIRILIO, P. Da política do pior ao melhor das utopias e à globalização do terror. [mar. 2001]. Entrevistador: Juremir Machado da Silva. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, v.1, n.16, p.7-18, dez. 2001.

VOPARIL, C. J. *Richard Rorty. Politics and vision*. Maryland, USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

