

Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Thiago Ferrare Pinto

**A realização da liberdade no Estado democrático de direito: limites
e possibilidades**

Brasília

2017

Thiago Ferrare Pinto

A realização da liberdade no Estado democrático de direito: limites e possibilidades

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientadora: Prof^o Dr^o Erick Calheiros de Lima

Brasília

2017

Thiago Ferrare Pinto

A realização da liberdade no Estado democrático de direito: limites e possibilidades

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Banca avaliadora:

Profº. Drº Erick Calheiros de Lima (orientador)

Profª. Drª. Maria Cecília Pedreira de Almeida

Profº Drº Adriano Correia

Brasília

2017

RESUMO

O presente trabalho trata da posição da teoria discursiva do Estado democrático de direito de Jürgen Habermas perante as pretensões da teoria crítica da sociedade. Nosso problema envolve o questionamento a respeito do modo como o autor lida com os pressupostos da teoria crítica. Por hipótese, sustentamos que Habermas contraria a pretensão de materialidade de sua teoria discursiva à medida que naturaliza determinada concepção de realização da liberdade e, por esse meio, fecha os olhos para experiências históricas de emancipação que não se deixam traduzir por tal concepção. O caminho de investigação de nossa hipótese envolve o recurso a investigações de Judith Butler, Vladimir Safatle e Paul Gilroy. A naturalização de uma concepção jurídica de liberdade e a sincronização da história a partir da gramática constitucional funcionam como indícios do caráter dogmático da tese habermasiana segundo a qual o projeto constitucional internaliza as tensões sociais da comunidade política.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria discursiva do Estado democrático de direito; Jürgen Habermas; Materialismo; Sincronização.

ABSTRACT

The present work deals with the position of Jürgen Habermas' discursive theory of the democratic State of law before the pretensions of the critical theory of society. Our problem involves the questioning of how the author deals with the assumptions of critical theory. By hypothesis, we argue that Habermas contradicts the pretension of materiality of his discursive theory as he naturalizes a certain conception of the realization of freedom, and thereby closes his eyes to historical experiences of emancipation that are not allowed to be translated by such a conception. The way of investigating our hypothesis involves recourse to investigations by Judith Butler, Vladimir Safatle, and Paul Gilroy. The naturalization of a juridical conception of freedom and the synchronization of history from the perspective of constitutional grammar function as evidence of the dogmatic character of the Habermasian thesis according to which the constitutional project internalizes the social tensions of the political community.

KEYWORDS: Discursive theory of law and democratic state; Jürgen Habermas; Materialism; Synchronization.

SUMÁRIO

Introdução	4
Capítulo 1 – crítica como processo imanente: <i>erfahrung</i>, negação determinada, profundidade e materialismo	6
1. <i>Erfahrung</i> e negação determinada: o sofrimento como mediador da crítica social .	8
2. Resistência e liberdade: a profundidade crítica contra a ilusão da vontade abstrata	15
3. Materialismo e história: nos caminhos da construção de uma vida emancipada ..	22
4. Apontamentos finais	24
Capítulo 2 – Habermas e a teoria discursiva do Estado democrático de direito: os caminhos do aprendizado social	27
1. A constituição como compromisso em face da história: manejando riscos	29
2. Uma vida política procedimentalizada: estado e sociedade civil	35
3. Às voltas com o compromisso constitucional: direito e justificação	41
4. A teoria política como uma teoria a respeito do viés jurídico-constitucional da dinâmica social do aprendizado	47
Capítulo 3 – O vício dogmático da teoria discursiva do Estado democrático de direito: naturalização da liberdade e sincronização da história	51
1. Compreendendo a naturalização da liberdade a partir de Judith Butler: construção da subjetividade, direito e metafísica da substância	52
2. Sincronizando a história pela anulação de antagonismos formais: a forma da liberdade no estado democrático de direito	57
3. A experiência da liberdade para além do estado democrático de direito: reflexões a partir de Paul Gilroy	64
4. A profundidade da crítica como desafio à teoria discursiva do Estado democrático de direito	73
Conclusão	77
Referências	80

INTRODUÇÃO

No presente trabalho, investigaremos a posição da teoria discursiva do Estado democrático de direito de Jürgen Habermas perante as pretensões da teoria crítica da sociedade. Desenvolveremos nossa argumentação tendo em vista a seguinte hipótese: Habermas não sustenta a pretensão materialista de sua teoria à medida que naturaliza determinada concepção de realização da liberdade e, por essa via, fecha os olhos para experiências históricas que não se deixam traduzir por tal concepção.

O primeiro capítulo aborda alguns traços da teoria crítica de proveniência hegeliana. De modo específico, quatro ideias nos guiam: experiência (*Erfahrung*), negação determinada, profundidade e materialismo. O objetivo do capítulo é reconstruir um pano de fundo a partir do qual se possa falar do sentido de teoria crítica. A historicidade que constitui o conceito hegeliano de experiência nos leva à compreensão da configuração atual de nossos conceitos como produto de processos históricos de resolução de conflitos entre pretensões de validade. A profundidade do pensamento reside em sua abertura à transformação a partir dos processos discursivos desencadeados pelo atrito entre forma de vida e sofrimento, entre conceito e história. No âmbito da teoria crítica, portanto, profundidade e materialidade se relacionam de forma imanente.

O segundo capítulo volta-se à reconstrução daqueles elementos que compõem o fio condutor da teoria discursiva do Estado democrático de direito. De modo geral, a tese segundo a qual o direito constitucional internaliza os potenciais críticos da sociedade nos serve de guia. Após elaborarmos o sentido da ideia de compromisso constitucional, caminhamos a partir da crítica que Habermas dirige ao liberalismo político de John Rawls. Tendo em vista a função da gramática constitucional enquanto instância mediadora dos processos de aprendizado social, desenvolvemos a ideia segundo a qual a teoria de Habermas pode ser compreendida como uma teoria política sobre o viés jurídico-constitucional da dinâmica social do aprendizado compartilhado. Algumas discussões de cunho epistemológico são necessárias para fundamentar essa leitura sobre o projeto de Habermas.

Por fim, o terceiro capítulo se desenvolve a partir de um diálogo entre teses de Judith Butler, Vladimir Safatle e Paul Gilroy. A suposição segundo a qual a esfera pública constitucionalmente estruturada é o espaço de articulação de demandas contra-hegemônicas implica a naturalização das condições de realização da liberdade. Butler desenvolve esse tema a partir de uma investigação sobre aquilo que chamou de *metafísica da substância*. A impossibilidade de tematização de antagonismos formais no espaço da teoria discursiva de Habermas sustenta a ideia segundo a qual a reconstrução da história da comunidade política no espaço da gramática constitucional só é possível ao preço da sincronização da história e, portanto, do silenciamento de narrativas sobre a liberdade que não se deixam traduzir nos termos de tal gramática. Investigaremos esse ponto com Safatle. A leitura de Gilroy, por sua vez, nos auxiliará na percepção do caráter abstrato da tese habermasiana de que os procedimentos do Estado constitucional encarnam as condições da razão prática. A ambiguidade da experiência da liberdade – ambiguidade que Gilroy associa à dupla consciência típica da memória da escravidão – põe em xeque a materialidade da tese segundo a qual o sofrimento socialmente causado encontra nas instituições do Estado sua via de articulação pública.

CRÍTICA COMO PROCESSO IMANENTE: *ERFAHRUNG*, NEGAÇÃO DETERMINADA, PROFUNDIDADE E MATERIALISMO

Tomar a configuração concreta do mundo social como ponto de partida da filosofia crítica: eis a exigência geral do projeto de Hegel. Nesse sentido, pode-se dizer que é ele quem torna evidente o caráter *abstrato* do projeto filosófico-político característico da modernidade, tanto em termos de filosofia teórica quanto em termos de filosofia prática. O impulso crítico da filosofia hegeliana consiste na constatação de que a fundamentação da objetividade do discurso a partir das faculdades prático-cognitivas do sujeito racional tem por corolário a abstração da autoridade normativa das práticas compartilhadas (LIMA, 2014, p. 117-50). Nesse sentido, remonta a Hegel a abordagem filosófica que retira do centro de suas preocupações a investigação sobre as faculdades do *ser racional* e reposiciona em lugar de destaque os contextos de interação que estruturam a vida humana: “[Hegel] foi o primeiro a reconduzir o sujeito transcendental de Kant aos contextos deste lado de cá e a ‘situar’ no espaço social e no tempo histórico a razão que atravessa esses contextos” (HABERMAS, 2004, p. 183).

À reinserção do sujeito no mundo compartilhado, Habermas dá o nome de *destranscendentalização*. Trata-se aqui, de modo geral, da constatação do fato de que a formação saudável da subjetividade carece da confirmação intersubjetiva de pretensões de individualização: “a formação do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos” (HONNETH, 2003, p. 119). Se é assim, o próprio conceito de liberdade enquanto autodeterminação ganha um novo conteúdo. Refere-se ainda à condição de que o sujeito somente se veja determinado por aquilo que não lhe seja externo; o que muda, porém, é que o teor e o parâmetro da determinação da vontade não reside na pura subjetividade: ser livre é determinar-se naquilo que é condição da própria liberdade (HEGEL, 2012, §38)¹.

¹Robert Pippin nos traz uma boa ilustração desse modelo de liberdade: “Pode ser dito que sou livre escrevendo este livro - sua produção seria realmente minha, ainda que eu estivesse de vários modos respondendo a contingências externas e influências que não veem de mim – se o sentido ou

É pelo fato de que a objetividade da racionalidade moderna pretende fundar-se no *abismo intransponível* entre razão e história que “a fatalidade com que os tempos pré-históricos sancionavam a morte ininteligível passa a caracterizar a realidade integralmente inteligível” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 40). Em outras palavras, é por não se dar conta do fato de que a configuração do mundo é resultado histórico da intervenção humana que o ideal tradicional de emancipação acaba por converter-se em negação da liberdade.

Hegel pretende visualizar esse fenômeno em sua *necessidade*, em seu devir. Para dar conta de tal intento, vê-se impelido a assumir um ponto de partida distinto daquele assumido pela filosofia que mais imediatamente o antecedeu. Tomando por base a ideia segundo a qual “considerar algo racionalmente não significa acrescentar de fora uma razão ao objeto e, por este intermédio, elaborá-lo, senão que o objeto é por si mesmo racional” (HEGEL, 1997, §31, p. 33-4), o autor desdobra a reflexão filosófica a partir do solo da vida compartilhada; a partir, portanto, da apreensão histórica do modo como a configuração concreta do mundo social realiza-se enquanto produto de um movimento imanente, enquanto produto de processos intramundanos de interação entre sujeitos concretos.

O presente capítulo pretende reconstruir alguns dos traços fundamentais da teoria crítica de proveniência hegeliana. A opção por iniciarmos a discussão fazendo referência a Hegel vem da ideia segundo a qual a fio condutor da teoria crítica se define por uma tese que tem sua gênese nesse autor:

Hegel percebeu em sua própria sociedade o surgimento desses sistemas dominantes de pensamento e dessas ideologias que, por impedirem os sujeitos de perceberem uma vida ética que já estava estabelecida, deram origem a amplos sintomas de perda de sentido. [...] Quando essa concepção de Hegel é separada do contexto particular na qual está inserida, ela equivale à tese geral de que toda forma bem-sucedida de sociedade só é possível por meio da manutenção de seus padrões mais altamente desenvolvidos de racionalmente, pois apenas instâncias individuais do universal racional podem

significância dessas influências é uma característica das instituições e práticas sociais que podem ser compreendidos por mim como práticas e instituições ‘sem as quais eu não seria eu’”. In: PIPPIN (2008, p. 137, tradução livre). No original: “Thus I can be said to be freely writing this book, its production would be really mine, even if I am in various ways responding to external contingencies and influences not of my own making, if the sense or significance of those influences is a feature of a general institutional and social practices which are themselves capable of being understood by me as practices and institutions ‘without which I could not be me’”.

prover aos membros da sociedade a orientação de acordo com a qual eles podem conduzir suas vidas com sentido (HONNETH, 2008, p. 393-4).

O núcleo desta hipótese envolve a tese de que as patologias sociais podem ser tomadas como resultado do não desenvolvimento de determinados potenciais racionais inscritos nas instituições de determinada sociedade. O caráter imanente da crítica decorre, portanto, da centralização da ideia de historicidade e do conseqüente afastamento das ocupações teóricas que se resumem à construção principiológica de ideais de justiça e legitimidade. Nesses termos, caminharemos pela tradição crítica através da investigação a respeito das ideias de experiência (*Erfahrung*), negação determinada, materialismo e profundidade. Ao final do capítulo, contaremos com um pano de fundo a partir do qual analisaremos a teoria crítica de Habermas.

1. *Erfahrung* e negação determinada: o sofrimento como mediador da crítica social

Na esteira aberta por Hegel, Marx nos oferece uma boa ilustração a respeito da necessidade de apreensão do mundo como produto do devir. De fato, o autor trata o ambiente do capitalismo liberal como uma ordem que se constrói com base no *caráter fetichista da mercadoria*. Nesse ambiente, o teor positivo das relações interpessoais se perde, de onde se segue a naturalização da estrutura individualista da vida compartilhada. A forma mercadoria representa, portanto, o mundo que não mais é visto como produto da ação humana, o mundo reificado:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos (MARX, 1985, p. 71).

É o recurso à historicidade que permite a Marx abrir de forma crítica as estruturas do mundo naturalizado. O diagnóstico do estranhamento do trabalhador perante o produto do seu trabalho² traz à luz o *segredo* que o fetiche da mercadoria

² Ver Marx (2010, p. 80): “[...] o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetificação* (*Vergegenständlichung*) do

até então ocultava: a mais-valia produz-se ao preço do trabalho abstrato e, portanto, ao preço da desumanização do proletariado. O fetiche se desfaz a partir da apreensão da história da imediatidade, ou seja, a partir da “intelecção de que as coisas não simplesmente são assim e não de outra forma, mas de que elas vieram a ser sob certas condições” (ADORNO, 2009, p. 52). É justamente o processo de construção das figuras históricas de consciência que nos interessa aqui. Conforme passaremos a ver, esta é a chave para a compreensão da liberdade não mais como mera ação adaptativa, mas como resistência que se produz a partir da articulação pública da “história coagulada nas coisas”, do sofrimento individual compartilhável.

No intuito de compreender o devir dos padrões que regulam a vida social, Hegel se vale do conceito de experiência (*Erfahrung*). Dado o caráter dialético da história da filosofia – e dada a centralidade do debate Kant-Hegel para os desdobramentos da filosofia contemporânea -, aqui se torna relevante compreender a concepção hegeliana de experiência por diferenciação em relação à concepção que dela tem Kant. Na filosofia kantiana, a experiência ganha forma como a “conexão sintética de fenômenos (percepções) numa consciência, enquanto a mesma é necessária” (KANT, 1974, p. 136). De modo geral, ela é o processo por meio do qual as percepções se articulam a partir dos conceitos puros do entendimento, articulação que fundamenta a própria comunicabilidade dos juízos sobre o mundo: “o que em determinadas circunstâncias me ensina a experiência deve ensinar sempre a mim e a todos, e sua validade não se limita apenas ao sujeito e seu estado do momento” (KANT, 1974, p. 132).

A ampliação do projeto crítico proposta por Hegel se evidencia no modo como ele concebe a experiência. Uma vez que toma por objeto não apenas as condições de possibilidade de juízos sobre a natureza, o autor concebe a experiência como processo imanente de construção da própria conceitualidade do mundo. Se não existe acesso imediato aos critérios últimos da validade de nossos juízos, impõe-se a investigação a respeito do modo como os padrões de justificação de nossas interações – entre sujeitos e desses sujeitos com o mundo objetivo –

trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*)”.

ganham forma na concretude dos processos comunicativos; na concretude, portanto, das tentativas falíveis de dar conta de conflitos axiológicos e das interpretações distintas sobre o conhecimento do mundo objetivo.

No dizer de Hegel (2012, §86, p. 80), a experiência é o “movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto* dele surge o *novo objeto* para a consciência”. O autor retira do sujeito autocrático, portanto, a plenitude da estrutura da racionalidade crítica, lançando-a no mundo³; tal movimento – que representa a base fundante de sua concepção de crítica – tem como ponto de partida a ideia de consciência natural, enquanto por esta se compreende o emaranhado entre realidade e racionalidade, o *sistema do em-si pensado* (HEGEL, 1995, §41, p. 110). É com base nessa noção que Hegel pretende superar as cisões operadas no terreno da filosofia moderna, levando adiante o exercício da dialética do esclarecimento. A ser reconhecido e superado, portanto, encontra-se o fato de que na filosofia crítica pré-hegeliana o padrão de validação do conhecimento guarda certa externalidade em relação ao próprio conhecimento, de onde resulta que o objeto ao qual tal padrão se dirige – na terminologia de Hegel (2012, §83, p. 79), o saber fenomenal – não deve necessariamente reconhecê-lo enquanto padrão; em outros termos, o em-si da consciência, compreendido como mundo da vida compartilhado, não se vincula de modo necessário a critérios de validade que não prestem honra à estrutura consciente da realidade, à facticidade.

A dar maior consistência à sua concepção de racionalidade crítica, o projeto hegeliano conta ainda com um expediente por meio do qual a *historicidade* passa a ser concebida como um elemento constitutivo da experiência: trata-se da figura do *nós*. No dizer de Hegel (1995, §41, p. 109), a filosofia deve abandonar a pretensão

³ Robert Brandom assim formula tal ideia: “Hegel conta uma história sobre como a prática de integração racional de compromissos efetivada pela aplicação de conceitos – ou seja, a síntese ao mesmo tempo reconhecida e reconhecadora dos sujeitos individuais e de suas comunidades de reconhecimento – é ao mesmo tempo o processo histórico através do qual as normas que articulam o conteúdo dos conceitos aplicados são instituídas, determinadas e desenvolvidas. Ele chama este progressivo processo histórico e social de ‘experiência’ (*Erfahrung*) e não mais supõe que tal processo tome forma entre as orelhas de um indivíduo”. BRANDOM (2011, p.4, tradução livre). No original: “[...] Hegel tells a story about how the very same practice of rational integration of commitments undertaken by applying concepts, that is, the synthesis at once of recognized and recognizing individual subjects and of their recognitive communities, is at the same time the historical process by which the norms that articulate the contents of the concepts applied are instituted, determined, and developed. He calls that ongoing social, historical process ‘experience’ (*Erfahrung*), and no longer sees it as taking place principally between the ears of an individual”.

ingênua de “aprender a nadar sem entrar na água”, o que significa dizer que à pretensão de neutralidade axiológica deve sobrepor-se uma perspectiva que, não sendo externa à interação sujeito-objeto, permita a visualização da nova figura de consciência não como algo causal e extrínseco, mas sim como produto da *negação determinada* daquilo que a antecede. Ao *nós*, portanto, faz-se evidente a história de formação do em-si da consciência; história que, segundo Hegel (2012, §87, p. 81), transcorre por trás das costas da consciência, visto que esta permanece envolvida no desespero da experiência da perda de sua verdade.

É preciso melhor compreender o sentido da ideia de negação determinada. Horkheimer e Adorno (1985, p. 36) nos indicam que, através de tal conceito, “Hegel destacou um elemento que distingue o esclarecimento da desagregação positivista à qual ele o atribui”. De fato, a questão fundamental aqui surge como corolário da compreensão da história como elemento constitutivo da experiência: o reconhecimento da historicidade de nosso aparato categorial nos obriga a tomá-lo como resultado de processos intersubjetivos de revisão de nossos modos de interação com o mundo objetivo e social. Isso quer dizer que a compreensão hermenêutica dos padrões vigentes de coordenação de ações somente se faz possível quando os tomamos como produto de negações das figuras de consciência que o antecederam historicamente; como negação, portanto, da estrutura concreta de uma forma de vida determinada.

A pergunta que se faz pelo sujeito da experiência – pelo sujeito que assume concretamente a posição do *nós* – ganha sentido à luz da percepção do privilégio epistemológico de que goza tal perspectiva. É interessante notar que a própria possibilidade de se falar de tal privilégio se relaciona estreitamente com a noção de negação determinada: o *nós* vê a história como produto de negações determinadas; vê a história, portanto, como espaço de produção de sofrimento real. A realidade do sofrimento é o que torna incontornável a historicidade da experiência. Dito de outra forma, o dar voz ao sofrimento consiste em fazer valer a história por meio da qual a configuração atual do mundo se produziu enquanto negação imanente de modos concretos de regulação da vida compartilhada.

Naquilo que o sujeito moderno deixa pra trás é que se encontra o potencial para sua emancipação. No dizer de Nietzsche (2007, p. 40), “apenas por que o

homem se esquece enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito *artisticamente criador*, ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência”. O caminho da libertação deve envolver, portanto, a superação do esquecimento e a reabilitação da estrutural pulsional e intuitiva do sujeito. Com interessante poder de síntese, David Ingram (1993, p. 94) assim descreve a fonte do interesse da teoria crítica pela abordagem nietzscheana:

Em resposta a esse niilismo puramente negativo (passivo), Nietzsche propõe um niilismo positivo (ativo), em que as possibilidades do passado são recicladas criativamente numa transvaloração contínua. Em lugar do ceticismo, do conformismo, do utilitarismo e do fanatismo – sintomas do subjetivismo moderno que abafam a criatividade e provocam a fraqueza -, Nietzsche propõe uma visão afirmativa vital da modernidade estética: um auto-esquecimento dionisíaco que suprime o tempo linear pela celebração da criatividade espontânea.

Importante perceber que a fuga das premissas abstratas de filosofia da história é o que permitirá a compreensão da materialidade do conceito. De modo geral, o acesso ao caráter produtivo do atrito entre a estrutura normativa da vida social e o sofrimento individual permanece obstruído até o momento em que perde força a postura que objetiva o sofrimento e o atribui a uma classe social. Nesse sentido, a perspectiva genealógica abre o caminho para a centralização do sujeito individualizado como mediador da crítica social, como ator contextual que não somente é capaz de razão abstrata, mas é também capaz de arriscar-se na busca pelas condições de sua plena formação⁴.

Perceba-se que nesse ponto volta à tona – agora a partir de uma leitura materialista – a tese de Hegel (2012, §462, p. 318) segundo a qual “a justiça, que reconduz ao equilíbrio o universal que se torna prepotente sobre o singular, é igualmente o espírito simples de quem sofreu o agravo”. Sob roupagens psicanalíticas, Honneth explora tal tese com o objetivo de compreender a teoria crítica como uma teoria social de teor normativo: à principiologia abstrata das teorias da justiça de viés kantiano o autor opõe o enraizamento da crítica na experiência

⁴ Honneth (2009, p. 52, tradução livre) assim formula essa ideia: “a cada tentativa de levar adiante uma crítica imanente da sociedade a partir das premissas da racionalização social, deve pertencer o projeto genealógico de estudar o contexto real de aplicação de normas morais”. No original: “To each attempt to carry out an immanent critique of society under the premises of social rationalization must belong the genealogical project of studying the real context of application of moral norms”.

intramundana do sofrimento. Nesse sentido, é a “experiência moral vivida por sujeitos cujas exigências de identidade foram desrespeitadas” que constitui o elemento pré-reflexivo que sustenta a perspectiva da crítica social (HONNETH, 2007, p. 77). O reconhecimento, portanto, surge como força motriz na formação de grupos que se reproduzem enquanto focos de resistência ao desrespeito produzido pela negação sistemática das condições de individuação do sujeito (HONNETH, 2012, p. 201-16).

Aqui surge uma questão importante. A centralização do sofrimento como elemento fundamentador da crítica somente pode ser levada a efeito quando se investiga o modo pelo qual tal sofrimento individual ganha caráter objetivo. A fuga da contingência se faz necessária, portanto, à medida que o elemento pré-crítico que funda a transcendência deve provar-se em sua necessidade e verdade: o desdobrar da experiência enquanto transformação imanente dos conteúdos normativos da vida compartilhada exige um *padrão de medida* que não se confunda com o modo pelo qual um sujeito solipsista interage com o mundo objetivo e sócio-moral.

O encaminhamento de tal questão tem como ponto de partida a ideia da unidade do mundo. Pressuposto da crítica imanente, sugere Habermas (2004, p. 306-10), é a ideia segundo a qual o mundo social é único para todos os participantes de uma ordem política, assim como é único o mundo objetivo ao qual os jogos de linguagem pretendem se referir. Se o desencadeamento da experiência se deve às crises na reprodução espontânea dos jogos de linguagem, pode-se dizer que é a própria objetividade – a objetividade do mundo empírico ou a objetividade do sofrimento produzido perante uma forma que se tornou estranha – que permite a fundamentação comunicável da crítica: “a percepção do objeto não depende apenas dessa individuação, da diferenciação: ela mesma também é constituída a partir do objeto que requisita nela, por assim dizer, a sua *restitutio in integrum*” (ADORNO, 2009, p. 47).

Em termos prático-políticos, a objetividade da crítica provém justamente dos pressupostos intersubjetivos da formação do indivíduo. De fato, o desrespeito desencadeia no sujeito a percepção de seu sofrimento como ausência de algo, como negação de sua subjetividade. Diante de tal negação, a indiferença não se faz possível, visto que o reconhecimento condiciona a existência do sujeito enquanto tal:

“simplesmente porque os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, [...] os padrões normativos do reconhecimento tem uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral” (HONNETH, 2003, p. 224). A possibilidade de efetivação das demandas por reconhecimento está relacionada, nesse sentido, ao fato de que a articulação pública do sofrimento abre um espaço intersubjetivo para a tematização dos conflitos axiológicos em torno de exigências de emancipação; em outras palavras, a objetividade da experiência – objetividade que tem natureza social e, portanto, discursiva (HABERMAS, 2004, p. 207) - remonta aos *contextos de reconhecimento* como âmbito da resolução não definitiva de conflitos.

Daqui surge uma concepção de liberdade bem diversa daquela defendida pelos autores da tradição individualista e liberal⁵. A relação interna entre vontade e determinação torna evidente a necessidade da inserção do sujeito em ambientes compartilhados. Nesses termos, o modelo hegeliano de luta por reconhecimento assume a forma de uma “teoria social de teor de normativo” (HONNETH, 2003, p. 119)⁶, já que a interação entre indivíduos incorpora o potencial moral que tende a expressar-se como exigência de confirmação social de pretensões de autonomia e individuação. E eis aqui uma concepção original de *liberdade*. Antes compreendida como negação absoluta das determinações sociais, ela agora consiste na determinação do sujeito a partir de um conteúdo que não lhe é estranho (HEGEL, 1995, §38, p. 106), ou seja, um conteúdo cuja mediação lhe é indispensável enquanto requisito para a constituição saudável de sua personalidade. Na leitura materialista que Honneth faz de Hegel, esse modelo de liberdade assume a forma da *resistência*.

Resistir é lutar por reconhecimento, é buscar para o sentimento de injustiça um modo de expressão. Nesse ponto, é novamente Adorno quem torna evidente a

⁵ De modo geral, pode-se dizer que um dos pressupostos da tradição liberal é o individualismo metodológico: a crença na ideia de que o sujeito racional é a instância mediadora da vontade livre. O desdobramento político desse pressuposto filosófico é a centralização da figura do indivíduo na compreensão do valor dos direitos: ser livre é poder exercitar a escolha entre modelos variados de determinação da vontade, de modo que a vida social se faria possível pela defesa recíproca desta instância negativa de liberdade. Sobre isso, ver: FORST (2010, p. 17-27) e KYMLICKA (2002, p. 53-101). Retomaremos alguns desses pontos no próximo capítulo.

⁶ O autor também encontra tal modelo de teoria social nos escritos sociológicos de Adorno: HONNETH (2009, p. 54-70).

amplitude da contraposição que tal concepção de liberdade representa em face da ação inofensiva que marca a liberdade negativa:

Em contraposição aos fantasmas da profundidade que, na história do espírito, sempre se deram muito bem com aquilo que existe, muito trivial para eles, a resistência seria a verdadeira medida da profundidade. O poder do existente erige as fachadas contra as quais se debate a consciência. Essa deve ousar atravessá-las. Somente isso arrancaria o postulado da profundidade à ideologia. O momento especulativo sobrevive em tal resistência: aquilo que não deixa sua lei ser prescrita pelos fatos dados, transcende-os ainda no contato mais estreito com os objetos e na recusa à transcendência sacrossanta. Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade. Essa segue o ímpeto expressivo do sujeito. A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade (ADORNO, 2009, p. 23-4).

No esforço de elucidar tal trecho, pensaremos a articulação entre as ideias de resistência, liberdade e profundidade.

2. Resistência e liberdade: a profundidade crítica contra a ilusão da vontade abstrata

Tratando do sentido de *profundidade* na filosofia de Adorno, Martin Shuster (2014, p. 102, tradução livre) assim enuncia a relação entre liberdade e resistência: “ao menos em parte, liberdade é o processo de resistência, se por resistência entendermos a recusa a aquiescer às coisas tais quais elas são no presente”⁷. Por oposição ao pensamento que lida acriticamente com a configuração atual do mundo, a profundidade reside na exigência de ir além *daquilo que é o caso*, além do que meramente existe (SHUSTER, 2014, p. 102). A fim de acessar o sentido de tais ideias, nos valeremos de uma indicação feita por Adorno na introdução da *Dialética Negativa*. Explicitando o sentido geral de sua postura, o autor se posiciona no contexto dos debates da filosofia contemporânea a partir de uma crítica a Wittgenstein: “[...] a despeito de Wittgenstein, seria preciso dizer o que não pode ser dito. A simples contradição dessa exigência é a contradição da própria filosofia: essa contradição qualifica a filosofia como dialética” (ADORNO, 2009, p. 16). Não limitar o pensamento àquilo que é o caso: esse é o esforço da dialética enquanto

⁷ No original: “[...] freedom is at least in part the process of resistance, if resistance is understood as a refusal to acquiesce to things as they are at present” (SHUSTER, 2014, p. 102).

pensamento profundo e tematizador de um sentido concreto de liberdade. A oposição indicada por Adorno refere-se às teses do *Tractatus* de Wittgenstein. Para retomarmos com mais rigor o argumento adorniano, reconstruiremos as linhas gerais deste projeto filosófico.

“O que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 131). Com esta frase, Wittgenstein resume a essência de seu projeto filosófico: os limites da linguagem residem propriamente nas condições de sentido das proposições. O mundo existe enquanto totalidade de estados de coisas. Um estado de coisas pode ser compreendido como a combinação específica de diferentes objetos. Prejulgar *todas* as possibilidades de aparecimento de certo objeto em configurações concretas do real é apreender sua *forma*. Daí se segue que “dados todos os objetos, com isso estão dados também todos os possíveis estados de coisas” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 137). Dito de outro modo: se na forma do objeto encontra-se a possibilidade de todas as estruturas de configurações de mundo que o envolvam, tem-se que “só havendo objetos pode haver uma forma fixa do mundo” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 141).

De modo aproximado, assim se apresenta o *atomismo* de Wittgenstein. Perceba-se que, embora a concepção do objeto simples como substância do mundo comprometa o autor com a ideia segundo a qual “a substância é o que subsiste independentemente do que seja o caso” (WITTGENSTEIN, 2001 p. 141), a ontologia articulada no *Tractatus* não tem seu enfoque limitado ao indestrutível. Isso porque uma dimensão holística encontra-se intrinsecamente ligada à possibilidade de se falar sobre o mundo: dado que “é essencial para a coisa poder ser parte constituinte de um estado de coisas”, tem-se que “não podemos pensar em *nenhum* objeto fora da possibilidade de sua ligação com outros” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 135-37). Assim se abre caminho para a compreensão da relação entre ontologia e teoria da proposição.

No dizer de Wittgenstein, “a figuração lógica dos fatos é o pensamento”, ao que se soma a percepção de que “na proposição o pensamento exprime-se sensível e perceptivelmente” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 147-49). Portanto, o pensamento somente se faz possível enquanto proposição articulada, ou seja, enquanto fato capaz de exprimir um sentido. O ponto fundamental aqui diz respeito à relação

intrínseca que existe entre o pensável e o possível. A forma fixa do mundo – sua forma logicamente apreensível – condiciona o sentido das proposições, de modo que a atividade do pensar possui uma espécie de *isomorfia* com as estruturas possíveis da realidade: “não seríamos capazes de *dizer* como pareceria um mundo ‘ilógico’” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 147).

Tal compreensão lógica da linguagem se radicaliza quando da investigação daquilo que o autor chama de *proposição completamente analisada*. Em casos desse tipo, o pensamento é expresso de tal modo que aos objetos simples correspondam nomes simples, de onde se segue que “o nome significa o objeto; o objeto é seu significado” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 151); dito de outra forma, “o nome substitui, na proposição, o objeto” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 151). Aqui se vê de que modo a essência do sinal proposicional – aquilo que lhe dá sentido, portanto – revela uma correspondência em relação à forma lógica dos objetos simples: é tão somente porque um estado de coisas se mostra possível que o pensamento que o representa possui sentido intersubjetivamente comunicável.

O espaço da *gramática lógica* consiste propriamente no conjunto das regras que, dado o caráter arbitrário dos nomes simples, nos permitem “reconhecer o símbolo no sinal” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 159). O *símbolo* remete a cada parte da proposição que funciona como condição de sentido. Ele revela, portanto, o modo pelo qual o sinal designa, trazendo à luz a função do nome nos marcos da sintaxe lógica. Na investigação que se opera no nível dos símbolos reside o caminho para o afastamento de boa parte dos problemas filosóficos como meras incompreensões resultantes da desatenção em relação à lógica a partir da qual funciona nossa linguagem.

Nesse sentido, Wittgenstein resume sua compreensão do trabalho da filosofia a partir da diferenciação entre traços essenciais e casuais da proposição: “são casuais os traços que derivam da maneira particular de produzir o sinal proposicional; são essenciais os que, por si sós, habilitam a proposição a exprimir seu sentido” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 161). Essencial, portanto, é apreender o conjunto de *expressões* que dão sentido à proposição; é apreender o lugar lógico de cada nome que compõe o sinal proposicional enquanto fato: “que o sinal proposicional seja um fato, isto é velado pela forma habitual de expressão escrita ou

impressa” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 149). É pela análise lógica, portanto, que se compreende o sentido das proposições.

A abordagem do *Tractatus* lida bem com o que existe no sentido de que é a forma fixa do mundo que permite sua figuração e, portanto, a formulação de proposições que possuam sentido. Wittgenstein notou este ponto em fase posterior de seu pensamento. Há aqui algo interessante para o encaminhamento do nosso argumento: a autocrítica de Wittgenstein se deixa compreender a partir de sua noção de *profundidade*, noção cuja utilização guarda relação com as posições de Hegel e Adorno⁸. Argumentaremos nesta direção e tendo por base a releitura adorniana da ideia de profundidade. A recurso a passagens do texto hegeliano que se referem à ideia de profundidade se dará somente no último capítulo do texto.

A despeito do caráter assistemático das *Investigações*, tudo indica que o alvo de Wittgenstein consiste na concepção lógico-formal da linguagem:

O pensamento está rodeado de um nimbo. Sua essência, a lógica, representa uma ordem, e na verdade a ordem *a priori* do mundo, isto é, a ordem das *possibilidades* que devem ser comum ao mundo e ao pensamento. [Esta ordem] está *antes* de toda experiência; deve se estender através da totalidade da experiência; nenhuma perturbação e nenhuma incerteza empíricas devem afetá-la (WITTGENSTEIN, 1999, p. 63).

O ideal lógico-formal produz “ilusões gramaticais” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 29). O conteúdo de tais ilusões pode ser resumido da seguinte forma: o pensamento somente é possível pela unidade lógica estruturante da linguagem. Se é assim, os problemas filosóficos tendem a ser problemas empíricos, no sentido de que são causados pela superveniência de estados de coisas que não foram antecipados na apreensão da forma lógica dos objetos. Tais problemas engendram o esforço na direção da revisão das condições de sentido das proposições, o que

⁸ Martin Shuster caminha num sentido similar quando aciona a noção wittgensteiniana de forma de vida para explorar a perspectiva de Adorno a respeito da ideia de normatividade social: “a existência concreta é na verdade a experiência de uma troca mutuamente saturada entre dois aspectos da experiência distinguíveis mas inseparáveis. O somático e o mental são apenas dois aspectos daquilo que chamamos ‘experiência’. [...] Minha sugestão [...] é a de que o melhor modo de compreender o fundamento de tal ideia é toma-la como sustentada e elaborada a partir da concepção wittgensteiniana de ‘forma de vida’”. In: SHUSTER (2014, p. 84, tradução livre). No original: “Embodied existence is rather the experience of a mutually saturated Exchange between two distinguishable, but inseparable aspects of our experience. The somatic and the mental are just two aspects of something called ‘experience’. [...] My suggestion [...] is that the best way to understand the ground for such a proposal is to see it as underpinned and elaborated by a conception of Wittgenstein’s notion of a ‘form of life’”.

significa dizer que é no reduto da lógica formal que se resolvem as querelas em torno da dizibilidade do mundo.

O ponto de partida da autocrítica de Wittgenstein consiste na reelaboração do teor daquilo que paradigmaticamente pode ser tido como *problema filosófico*: “um problema filosófico tem a forma: ‘eu não sei mais nada’” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 67). Dita reelaboração ganha forma a partir da asserção segundo a qual “não é tarefa da filosofia resolver a contradição por meio de uma descoberta lógica ou lógico-matemática” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 67). De modo geral, o “eu não sei mais nada” é o atestado da não compreensão do funcionamento da linguagem compartilhada; não compreensão da linguagem a qual se está sujeito. Conforme indicado, tal *pathos* é decorrência da ilusão que consiste na crença no caráter estático das formas que regulam nossa linguagem: a determinação em face da linguagem surge como algo estranho, o que se torna evidente quando da percepção da não possibilidade de resolução de problemas de comunicação pelo recurso às instâncias da pura forma – pelo recurso à *elucidação*. A essência do problema filosófico consiste na compreensão da contradição como algo inscrito no mundo cotidiano: a ausência de conhecimento das regras através das quais funciona nossa linguagem faz com que a sujeição a tais regras apareça aos concernidos como *aprisionamento* (WITTGENSTEIN, 1999, p. 67). Em resumo: a ausência de conhecimento sobre as regras constitutivas da práxis compartilhada – regras que ganham forma e conteúdo a partir de *nosso* comportamento - comumente se explica pela não possibilidade de visualização da linguagem cotidiana como fundamento último de nossas interações com o mundo.

Dai então que o caminho no sentido da elucidação de tais regras seja a libertação do aprisionamento: “qual o seu objetivo em filosofia? Mostrar à mosca a saída do vidro” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 109). Sair do vidro significa compreender a linguagem como algo que se constitui por *nosso* comportamento; algo que, sendo produto espontâneo da interação social, funciona como instância de coordenação de *nossas* ações. Aqui se faz evidente o caráter *profundo* do problema das contusões ocasionadas pelas ilusões gramaticais:

[...] os problemas que nascem de uma má interpretação de nossas formas linguísticas têm o caráter da *profundidade*. São

inquietações profundas; estão enraizadas tão profundamente em nós quanto as formas de nossa linguagem, e sua importância é tão grande como a nossa linguagem (WITTGENSTEIN, 1999, p. 65).

A profundidade, portanto, provém das *contusões* ocasionadas pela vivência sob regras que não se compreende.

Assim é que a filosofia assume o teor de terapêutica: seu objetivo consiste na elucidação do fato de que vivemos sujeitos a regras linguísticas constituídas por nossas práticas. É nesse sentido que “a filosofia deixa tudo como está”, ou seja, ela simplesmente descreve o uso da linguagem e evidencia o teor das regras às quais estamos sujeitos enquanto agentes comunicativos (WITTGENSTEIN, 1999, p. 67). Corolário dessa tese é o abandono da ideia segundo a qual o sentido do pensamento provém de regras colhidas, por assim dizer, fora do mundo. A objetividade do pensar possui caráter social: “correto e falso é o que os homens dizem, e na linguagem os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 98).

Retomando o ponto de Adorno. A autocrítica de Wittgenstein – e a elaboração de tal autocrítica a partir da ideia de profundidade – nos permite elucidar o sentido da abordagem lógico-formal: fórmulas lógicas antecipam os estados de coisa possíveis, de modo que tudo aquilo que pode vir a ser o caso já está pré-determinado. Na linha da obra tardia de Wittgenstein, é contra tal perspectiva que Adorno se volta; contra o modelo de juízo que submete o particular ao universal formal, ao invés de acessar a construção do universal a partir do particular, concretamente⁹. Ir além do que quer que seja o caso é transcender o universal a partir da experiência do objeto: é o objeto que se mostra em sua faceta não idêntica e exige a reconstrução do universal - agora enquanto universal concreto.

⁹ Na elaboração de tal ponto, Shuster se vale da noção kantiana de *juízo reflexionante*: “Tendo em mente o conceito de juízo reflexionante - conceito elaborado na terceira crítica -, Kant afirma que a completude da natureza pode ser concebida como um todo intencional. [...] Com o princípio do juízo reflexionante, uma perspectiva que compreenda a pessoa moral como imersa no todo da natureza é exigida pela razão” (SHUSTER, 2014, p. 66, tradução livre). No original: “With the third *Critique’s* concept of reflective judgment in mind, Kant claims that the entirety of nature can be conceived of as a purposive whole. [...] With the principle of reflective judgment, a perspective that takes stock of the moral person as embedded within the whole of nature is necessitated by reason”.

A reconstrução do universal tem como força propulsora “o sofrimento compreendido como a lacuna representada pela distância entre os nossos compromissos e nossas práticas atuais – entre o que *deve* ser e o que realmente é” (SHUSTER, 2014, p. 111, tradução livre)¹⁰. Nossos compromissos normativos falham quando determinado estado de coisas não pode ser justificado. Aqui se mostra a força política da ideia segundo a qual a totalidade é a não verdade: “a força do todo, que a mobiliza, não é mera imaginação do Espírito, mas aquela força real da teia de ilusão em que todo particular permanece aprisionado” (ADORNO, 2013, p. 174). O particular aprisionado é a não identidade sem meios de expressão no universal enrijecido e retirado da história. A profundidade da crítica tem a ver com a superação da ilusão da não historicidade de nossas formas de vida e o consequente reconhecimento da possibilidade de construção de saídas para o aprisionamento.

A libertação do sofrimento envolve a utopia de uma rearticulação conceitual que seja produto do conflito entre pretensões conflitantes de validade. Se “a dominação defronta o indivíduo como o universal” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 34), a utopia indica o caminho da negação histórica de regimes de dominação, algo como uma fonte de normatividade que nos permite o acesso crítico à realidade. Sabe-se que a teoria crítica permanece hesitante no que diz respeito à elaboração substancialista do sentido de *utopia* (JAY, 2008, p. 100). A proibição de pronunciar o nome de Deus na religião judaica ilustra esta postura na *Dialética do esclarecimento*¹¹. Porém, o ponto é que, ainda que não seja definido, o estado reconciliado não tem sua possibilidade de efetivação histórica negada. Ao contrário, é ele que, enquanto horizonte normativo, funciona como centro de convergência da superação da ilusão da liberdade abstrata no reconhecimento da profundidade crítica do pensamento que se ocupa das condições de dizibilidade do sofrimento social.

Profundidade e utopia, portanto, se articulam na superação daquilo que é o caso. A utopia a ser realizada convive com a necessidade do conceito, de modo que

¹⁰ No original: “[...] suffering as the gap represented by the conceptual distance traveled from our commitments to our actual practices – between what *ought* to be and what actually is” (SHUSTER, 2014, p. 111).

¹¹ “Na religião judaica, onde a ideia do patriarcado culmina na destruição do mito, o liame entre o nome e o ser permanece reconhecido através da proibição de pronunciar o nome de Deus” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 36).

a não verdade da igualação repõe a necessidade da dialética enquanto “ontologia do estado falso” (ADORNO, 2009, p. 18)¹².

3. Materialismo e história: nos caminhos da construção de uma vida emancipada

A ideia de resistência é a chave para a elaboração de uma leitura materialista da concepção hegeliana de experiência. Tomada a experiência como “o processo de resolução de compromissos incompatíveis”, abre-se a percepção da negatividade como “movimento, [...] como alteração de compromissos” (BRANDON, 2002, p. 207). O teor do movimento se mostra no atrito entre conceito e mundo – entre forma de vida e história –, o que torna possível uma compreensão heterodoxa dos objetivos de Hegel: visaria ele não à explicação da inevitabilidade histórica da configuração atual do mundo¹³, mas à reconstrução do “processo de formação ética do gênero humano como um processo em que, passando pelas etapas de um conflito, se realiza um potencial moral inscrito estruturalmente nas relações comunicativas entre os sujeitos” (HONNETH, 2003, p. 117).

Adorno nos esclarece esse ponto. Segundo diz, “Hegel se aproxima do materialismo social quanto mais ele impulsiona o idealismo para o campo da teoria do conhecimento, quanto mais ele insiste, contra Kant, em compreender os objetos a partir do interior” (ADORNO, 2013, p. 151). A necessidade de se compreender os objetos a partir do interior é o que Hegel (2012, §84, p. 79) quer evidenciar quando assevera o compromisso da dialética de acessar a coisa tal qual ela se desenvolve em si e para si. No seu desenvolvimento autônomo, a consciência natural põe para si mesma seus padrões de medida, o que implica a necessidade de acessarmos o devir dos modelos de justificação a partir da imersão no histórico da interação imanente entre facticidade e validade; histórico que funda a concretude do mundo atual. Aqui ganha forma a materialidade do conceito e, portanto, a centralidade da experiência como história da formação dos conceitos.

¹² Para uma interpretação do projeto da dialética negativa de Adorno a partir de tal ideia de “ontologia do estado falso”, ver NOBRE (1998).

¹³ Assim compreendida, diz Adorno (2013, p. 168), a filosofia hegeliana marcharia sempre “ao lado dos mais fortes batalhões”, não dando conta da produtividade da contradição para a experiência de uma sociedade antagônica. Honneth (2007, p. 48-51) parece se afastar dessa leitura por meio da negação da ontologia e da concepção de Estado propostas por Hegel.

Ainda nos marcos da leitura adorniana, percebe-se que o desencadear da experiência se relaciona com a insuficiência de nosso aparato categorial diante do mundo social e objetivo. E é justamente para fazer sentido da “não-verdade da identificação total” que Adorno (2009, p. 13) pretende recuperar a relação interna entre a produtividade da contradição e a realidade do mundo empírico, sendo tal *realidade* compreendida como “aquilo de que a filosofia transcendental de Kant tira sua experiência mais profunda” (ADORNO, 2013, p. 173). Pela aproximação de Kant e Hegel, o autor torna evidente o modo como o solo do mundo objetivo e o solo do mundo social que produz estranhamento ocupam um lugar central na compreensão dos conceitos: é a percepção do *primado do objeto* na experiência que torna central o atrito entre forma e conteúdo na construção intersubjetiva dos compromissos que dão forma à vida compartilhada.

Simon Jarvis designa a posição de Adorno como um *materialismo aporético*. Trata-se de um modelo de materialismo que “exibe e interpreta, ao invés de solucionar, aquelas contradições que não podem ser eliminadas no curso de suas investigações” (JARVIS, 2006, p. 86, tradução livre)¹⁴. A contradição nunca é eliminada do pensamento, de modo que o esforço filosófico consiste na interpretação dos processos por meio dos quais a contradição se faz produtiva enquanto experiência histórica. Aprofundando esse ponto, Jarvis indica duas ideias que, ainda que de forma não exaustiva, devem orientar a compreensão do materialismo de Adorno. Segundo o autor, a primeira remonta à influência que Adorno sofreu de Walter Benjamin, enquanto a segunda tem a ver com sua proximidade de Max Horkheimer:

(1) A ideia de que a especificidade material dos detalhes descobertos pela pesquisa histórica e filológica deve ser o ponto de partida para a interpretação filosófica, ao invés dos conceitos mais altos, mais gerais e, portanto, mais vazios (JARVIS, 2006, p. 84, tradução livre)¹⁵.

[...]

(2) Materialismo deve ser definido não como um corpo de doutrina metafísica, nem como um método invariante a ser aplicado a qualquer matéria, mas sim como uma prática de

¹⁴ No original: “a materialism which would exhibit and interpret, rather than efface, those contradictions which could not be eliminated in the course of its enquiry” (JARVIS, 2006, p. 86).

¹⁵ No original: “the ideia that the material specificity of the minute particulars uncovered by historical and philological enquiry rather than the highest, most general, and hence emptiest concepts should be the starting points for philosophical interpretation” (JARVIS, 2006, p. 84).

pensamento orientada para o objetivo utópico de pôr fim ao sofrimento (JARVIS, 2006, p. 84, tradução livre)¹⁶.

A partir daí temos uma síntese que nos guiará. A prerrogativa do particular – do não-idêntico, na terminologia de Adorno – na compreensão dos conceitos filosóficos e o compromisso de trazer à luz o sofrimento coagulado pelo poder uniformizante da história definem o papel interpretativo da filosofia em seu esforço de compreender os processos intersubjetivos de justificação de nossas estruturas sociais. A materialidade do pensamento é preservada quando este se esquivava de naturalizações e toma por criticáveis seus pressupostos: o caráter aporético do empreendimento filosófico decorre da interação e do atrito que os conceitos mantêm com a experiência histórica.

Ainda Adorno (2009, p. 52): “a mediação da matéria é a sua história implícita”. E essa mediação é a própria experiência enquanto devir da não identidade, enquanto vir à luz do sofrimento real. O objeto danificado faz valer seu direito diante da forma que se tornou estranha, o que evidencia o caráter produtivo das contradições que se instauram na formulação de pretensões enfáticas de validade sobre o mundo moral e objetivo: a contradição que se instaura no choque entre forma e conteúdo desencadeia processos de justificação voltados à restauração do trato cotidiano e não problemático com o objeto.

4. Apontamentos finais

Introduzindo o sentido da discussão a respeito da teoria crítica, Marcos Nobre (2004, p. 21-2) faz um mapeamento provisório de seu campo de estudo:

Teoria Crítica designa pelo menos três coisas: um campo teórico, um grupo específico de intelectuais filiados a esse campo teórico e inicialmente reunidos em torno de uma instituição determinada (o Instituto de Pesquisa Social) e a Escola de Frankfurt. [...] O que significa, entretanto, falar de um campo teórico determinado?

A pergunta pelo significado da ideia da teoria crítica como um campo teórico dialoga com aquilo que tentamos desenvolver no presente capítulo. A compreensão

¹⁶ No original: “materialism had to be defined not primarily as a body of metaphysical doctrine, nor as an invariant method which could be applied to any subject matter whatever, but rather as a practice of thinking orientated toward the utopian goal of the end of suffering” (JARVIS, 2006, p. 84).

da teoria crítica a partir das ideias de experiência (*Erfahrung*), negação determinada, profundidade e materialismo pode ser vista como concretização de dois princípios que, segundo Nobre, definem a teoria crítica em sentido amplo: a orientação para a emancipação e o comportamento crítico (NOBRE, 2004, p. 32-3). Desenvolveremos esses princípios com o objetivo de sintetizar o que dissemos até aqui.

A ideia de *orientação para a emancipação* se refere à pretensão crítica de mapear os potenciais emancipatórios inscritos na realidade social. A teoria crítica recusa formulações principiológicas que fundem a normatividade em algum lugar que esteja fora da cadência cotidiana da vida social: o sentido da emancipação não vem de fora, mas sim das dinâmicas sociais de articulação intersubjetiva do sofrimento historicamente produzido. Não é função da teoria crítica, portanto, descrever a realidade ou formular modelos abstratos de sociedade; ao contrário, lhe compete “analisar o funcionamento concreto das coisas à luz de uma *emancipação* ao mesmo tempo *concretamente possível* e *bloqueada* pelas relações sociais vigentes” (NOBRE, 2004, p. 32).

Sobre a ideia de *comportamento crítico*, pode-se dizer que a teoria crítica, à medida que abandona pretensões de neutralidade axiológica¹⁷, é construída a partir de determinado ponto de vista social. Sua perspectiva não paira sobre a realidade social sem a ela pertencer. O viés histórico da teoria crítica aproxima suas investigações da experiência daquelas posições sociais que, tendo vivido a história como privação das condições de formação da subjetividade, a conhecem para além de suas promessas superficiais. Desdobrando esse ponto a partir de Hegel, Honneth (2008, p. 403) assim resume o sentido do comportamento crítico:

Para a Teoria Crítica, permanece fora de dúvida que a realização hegeliana da razão deve ser entendida como conflituosa, ou seja, como um processo de aprendizagem de múltiplas camadas no qual o conhecimento que pode ser generalizado é alcançado apenas gradualmente por meio de soluções aperfeiçoadas a problemas e contra grupos adversários no poder.

¹⁷ Sobre esse ponto, é ilustrativo o trecho de Max Horkheimer (1980, p. 122-3): “O cientista e sua ciência estão atrelados ao aparelho social, suas realizações constituem um momento da autopreservação e da reprodução contínua do existente, independentemente daquilo que imaginam a respeito disso”.

Como aprofundamento desses dois princípios¹⁸, podemos dizer que as ideias de experiência (*Erfahrung*), negação determinada, profundidade e materialismo são traços da concepção de teoria crítica que nos guiará no presente trabalho. A dinâmica conflituosa da experiência revela o aprendizado social como algo que se concretiza enquanto resolução de conflitos entre pretensões opostas de validade: a experiência abre espaço para que o novo surja a partir daquilo que foi. Isso quer dizer que a configuração atual do mundo – a sua configuração moral, em especial - é resultado de processos concretos de aprendizado; é resultado, portanto, de processos de negação determinada. Ainda na linha dos princípios indicados por Nobre, a profundidade da crítica reside em seu compromisso de superar as abstrações do pensamento hegemônico e, por esse meio, trazer à luz visões de liberdade e dimensões da experiência da emancipação até então mantidas fora do alcance de conceitos teóricos. Aqui se encontra também sua pretensão de materialidade: se as instituições sociais retiram sua legitimidade do atrito com as demandas que pautam sua constante transformação, daí se segue que a concepção de liberdade sustentada pela teoria crítica deve se manter aberta às dinâmicas sociais que evocam a potencialidade da transformação interna de tal concepção.

¹⁸ Martin Jay (2008, p. 107) nos dá uma boa síntese das percepções envolvidas nos dois princípios: “A realidade tinha que ser julgada pelo ‘tribunal da razão’, mas a razão não devia ser considerada um ideal transcendente que existisse fora da história. [...] Verdadeiro é o que fomenta a mudança social em direção a uma sociedade racional. [...] A verdade não estava fora da sociedade, mas contida em suas próprias reivindicações”.

CAPÍTULO 2

**HABERMAS E A TEORIA DISCURSIVA DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE
DIREITO:
OS CAMINHOS DO APRENDIZADO SOCIAL**

Pensar a teoria política a partir da compreensão do fenômeno jurídico enquanto espaço de luta por liberdade: eis o interesse de Habermas no trecho de sua obra que aqui nos interessa reconstruir¹⁹.

Parte-se do pressuposto de que a teoria política tradicional trabalha em descompasso com a função que o direito exerce na vida cotidiana de uma comunidade política. Em face das dinâmicas que ganham forma em mobilizações da sociedade civil, a *indiferença* dá o tom da abordagem tradicional: se o direito se presta à garantia da estabilidade social, uma teoria que o tome por objeto deve ocupar-se das condições do exercício regular de tal função. Circunscrita em tais ocupações, a teoria tradicional se converte em formalismo. O Estado se absolutiza enquanto fonte única de normatividade, restando à sociedade civil a passividade própria ao comportamento adaptativo.

A reconstrução de uma perspectiva crítica se inicia no reconhecimento da centralidade da história. O direito formal não se produz no vácuo, senão que pretende valer no seio de uma comunidade cuja forma de vida é produto de processos históricos de aprendizado compartilhado: a história é o espaço de encontros, espaço de resolução de conflitos em torno de pretensões conflitantes de justiça. Enquanto agentes historicamente situados, homens e mulheres percebem a história como indício da comunhão de destinos: se a determinação da vontade individual pela comunidade é inevitável, a liberdade exige participação em espaços públicos de gestão dos caminhos da sociedade. História e aprendizado, portanto, se relacionam a partir da superação de um modelo puramente individualista de liberdade. Liberdade não é possibilidade de escolha entre determinações possíveis;

¹⁹ De modo geral, teremos em vista as obras que Habermas produziu na década de 1990, em especial: *Between facts and norms* (1992), *A inclusão do outro* (1996) e *Verdade e justificação* (1999). As datas se referem às edições originais, todas no idioma alemão.

liberdade é *resistência* que ganha corpo na articulação pública de demandas historicamente silenciadas.

O direito exerce aqui uma função peculiar. As experiências totalitárias do século XX europeu tiveram sua superação atrelada à gênese da ideia de *compromisso constitucional*. Em face das tendências à supressão de liberdade, o direito constitucional constrói marcos de uma razão pública legítima: a ordem constitucional internaliza as estruturas de justificação de discursos publicamente sustentáveis. Quando efetivo, o compromisso constitucional funciona como instância mediadora da relação entre os discursos contra-hegemônicos e a forma de vida estabelecida. As contradições do discurso hegemônico são evidenciadas por pautas cuja gênese se localiza no desrespeito experienciado como sofrimento: o compromisso constitucional torna possível o vir à luz do sofrimento coagulado em posições sociais silenciadas. A estrutura jurídica de certa forma de vida, portanto, é produto desses processos de crítica e negação; é produto da história e do vir à luz da história sistematicamente silenciada. O direito não é pura forma, uma instância da coerência, completude e sistematicidade. O substrato material do direito é a contradição, a fissura no discurso hegemônico que se pretende universal.

Daremos quatro passos na consolidação deste trajeto argumentativo. No primeiro deles, trataremos da ideia de compromisso constitucional e da repercussão de tal ideia na obra de Habermas (1). Logo após, tendo como objetivo contextualizar a teoria discursiva do Estado democrático de direito no ambiente da filosofia política contemporânea, reconstruiremos o sentido geral da crítica de Habermas à obra de John Rawls (2). Em terceiro lugar, nos esforçaremos por compreender o modo como Habermas concebe a função da gramática constitucional enquanto estrutura de mediação do aprendizado compartilhado (3). Por fim, tomando como fio condutor a posição de Habermas em face do debate entre liberalismo e comunitarismo, desenvolveremos a ideia segundo a qual a teoria discursiva do Estado democrático de direito pode ser tomada como uma teoria política sobre o viés jurídico-constitucional da dinâmica social do aprendizado compartilhado (4).

1. A Constituição como compromisso em face da história: manejando riscos

Um deslocamento para a história do século XX na Europa. A historiografia política do período fala de *catástrofe*²⁰ para acenar “os traços terríveis de uma ‘era’ que inventou a câmara de gás e a guerra total, o genocídio levado a cabo pelo Estado de extermínio, a lavagem cerebral, o sistema de segurança estatal e a vigilância panóptica de populações inteiras” (HABERMAS, 2001, p. 60). Neste ponto, porém – e dado o ensejo semântico da palavra *catástrofe* –, é preciso não perder de vista o fato de que nem mesmo as maiores atrocidades cometidas nos marcos da *solução final*²¹ colhiam fundamentos fora do mundo; ao contrário, foi sob a luz da vida cotidiana que se pensou e geriu a violência²².

Posto isso, pensemos em duas questões. Em primeiro lugar, o regime nazista ganhou corpo sob a vigência formal da constituição de Weimar, documento que inaugurou na Europa o discurso em torno da previsão e garantia de direitos sociais. A deferência da forma jurídica em relação à reprodução desregulada da vida social e política atinge aqui um de seus pontos mais dramáticos: o extermínio nos diversos campos de concentração tornou-se política oficial de um Estado que fez coexistir uma constituição progressista e a revogação expressa da garantia da anterioridade da lei penal. O ponto é que tal coexistência foi fruto de enlaces cotidianos, de práticas compartilhadas de coordenação de ações: *sentido de fora não vem*.

A segunda questão. Referindo-se às especificidades da segunda grande guerra, Hobsbawm formula uma tese que funciona como chave de leitura para todo o século XX europeu:

[...] a nova impessoalidade da guerra [...] tornava o matar e o estropiar uma consequência remota de apertar um botão ou virar uma alavanca. A tecnologia tornava suas vítimas

²⁰ Sobre a leitura da história do século XX a partir da ideia de catástrofe, ver HOBBSAWM (1995, p. 29-222).

²¹ Sobre o sentido da “solução final”, ver Arendt (1963, p. 83-111).

²² Sobre tal ponto, interessante é o relato de Lower (2014, p. 132): “As atividades triviais e sociais do dia a dia, muitas vezes interações íntimas, eram entrelaçadas com a violência genocida do Holocausto. O fato de que Vera e Julius passaram a lua de mel em cenários de guetos, execuções em massa e deportações de judeus nas redondezas de Miedzyrzec, ou do café com bolo servido aos executores e suas esposas enquanto assistiam aos espancamentos e deportações de judeus, demonstra como o sistema de assassinato em massa pode ficar inserido no cotidiano. Essa inserção, e a banalização que a acompanhou, permitiu que esses crimes ocorressem sem impedimentos”.

invisíveis, como não podiam fazer as pessoas evisceradas por baionetas ou vistas pelas miras de armas de fogo. [...] As maiores crueldades de nosso século foram as crueldades impessoais decididas a distância, de sistema e rotina, sobretudo quando podiam ser justificadas como lamentáveis necessidades operacionais (HOBBSAWM, 1995, p. 57).

A frieza da *técnica* reside em seu caráter não criativo. Ao invés de se justificar enquanto expediente de produção do mundo social, ela pretende ser um modelo de ação que se adapta às estruturas inexoráveis da vida naturalizada. Sob a perspectiva do sujeito, a configuração da sociedade se apresenta como algo absolutamente distante e externo: longe de percebê-los como produto de sua atividade, ele vê o mundo e as interações que aí se produzem como algo que lhe limita a partir de fora, algo que – funcionando em sua legalidade específica/fechada – lhe é absolutamente impenetrável e não completamente compreensível. A técnica, portanto, é ação limitada, não livre; é ação que não exige modelos públicos de justificação nos moldes da razão prática.

Por aí se percebe o traço intramundano do recurso à técnica como padrão de ação. A não parcialidade do comportamento adaptativo obscurece o fato de que *nosso tempo* é o responsável pela absolutização da técnica como modo de resolução de problemas. Não há necessidade que justifique tal configuração de nossas vivências, a não ser aquela produzida no solo da vida compartilhada: o apogeu da técnica se deixa compreender como realização de uma cultura individualista e cindida de seus processos históricos de resolução de conflitos. Retorna o ponto: a barbárie tecnicamente sustentada é realização concreta de homens e mulheres, um modo de lidar com os problemas que a história real traz à luz.

Até aqui o que temos são barbáries. Barbáries que se ergueram da vida cotidiana e se justificaram em termos compartilhados – os termos do direito, inclusive. O que se passa a analisar são os processos de aprendizado que a partir dela se desdobraram. Segundo Habermas (2001, p. 61), a historiografia sobre a Europa do século XX tende a fazer abstração do significado normativo da *derrocada do fascismo*. Os traços totalitários e desumanizadores das mais diversas experiências deste século teriam ofuscado a produtividade dos eventos de 1945, colocando em segundo plano o fato de que à vitória dos aliados seguiu-se a

atualização do iluminismo em termos de Estado social constitucional. Tal ponto de vista abriria uma perspectiva de análise a respeito da contemporânea constitucionalização da vida política. As vivências do século XX teriam demonstrado que o enlace comunitário envolve certa comunhão de riscos, certo compartilhamento de destinos. A pressão que assim se faz sentir – o caráter públicos dos riscos – impele a comunidade à instituição de *compromissos* em torno de padrões compartilhados de resolução de eventuais conflitos. Daí a razão de ser dos Estados constitucionais contemporâneos: são compromissos em torno da garantia do papel produtivo do aprendizado que se produziu em face da barbárie; são compromissos, portanto, em torno da *dignidade humana*.

O traço distintamente jurídico dos compromissos em torno da superação das catástrofes europeias se fará evidente nos próximos itens do capítulo. Por ora, apenas uma ideia fundamental para o desdobramento de nossa leitura de Habermas: *a força normativa da Constituição*. Tal ideia traz consigo a tentativa de fazer sentido do espaço que a Constituição – documento tradicionalmente concebido como o instrumento de fundação do Estado – ocupa na vivência política do pós-guerra: ela é a materialização do compromisso historicamente localizado em torno da superação da barbárie e da garantia da dignidade humana.

Hesse vê algo inaugural nesse modo de perceber a função política da Constituição. Em seu limiar, a modernidade teria se inclinado na direção da compreensão do documento constitucional como *pura forma*, como símbolo carente de significado na reprodução cotidiana da comunidade política. De fato, a normatividade teria por fonte o *poder real*; a Constituição formal seria só papel. A constitucionalização dos compromissos de aprendizado, porém, rearranja a dimensão política da ordenação constitucional:

A Constituição jurídica logra converter-se, ela mesma, em força ativa, que se assenta na natureza singular do presente (*individuelle Beschaffenheit der Gegenwart*). Embora a Constituição não possa, por si só, realizar nada, ela pode impor tarefas. A Constituição transforma-se em força ativa se essas tarefas forem efetivamente realizadas, se existir a disposição de orientar a própria conduta segundo a ordem nela estabelecida, se, a despeito de todos os questionamentos e reservas provenientes dos juízos de conveniência, se puder identificar a vontade de concretizar essa ordem. Concluindo, pode-se afirmar que a Constituição converter-se-á em força

ativa se fizerem-se presentes, na consciência geral – particularmente, na consciência dos principais responsáveis pela ordem constitucional –, não só a *vontade de poder* (*Wille zur Macht*), mas também a *vontade de Constituição* (*Wille zur Verfassung*) (HESSE, 1991, p. 19).

Como *ordem geral objetiva*, a Constituição passa a ser a gramática fundamental das interações prático-morais. Pretensões de liberdade tomam o compromisso constitucional como estrutura inafastável de seus discursos e como marco unificador – como marco *transcendental*, se quisermos melhor localizar a discussão – de perspectivas axiológicas divergentes: esse é sentido da *vontade de Constituição*. A centralidade do compromisso implica também a rearticulação da mediação entre Estado e sociedade civil; é dizer, a vivência constitucional dá o ritmo por meio do qual a sociedade pluralista gere seus destinos (HABERLE, 1997, p. 18). Não mais o isolamento entre Constituição e realidade. Enquanto compromisso historicamente sediado, a ordem constitucional é a gramática da vivência de uma comunidade política.

Tentemos aproximar essa discussão daquilo que desenvolvemos no primeiro capítulo a respeito da ideia de teoria crítica. A estrutura conceitual da realidade somente pode ser compreendida à luz de seu devir: o aparato categorial atual é sempre o resultado de correções – de aprendizado, portanto - de nossos padrões de relação com o mundo sócio-moral e com o mundo objetivo. É justamente a ideia de *correção* que abre espaço para uma leitura materialista do projeto crítico hegeliano: o atrito entre o conceito e a história é o motor da experiência, da crítica às formas de vida historicamente construídas.

À materialidade do conceito se segue a centralidade do sofrimento. O caráter incontornável da mediação conceitual da ação ético-moral mantém uma relação interna com a não verdade da identificação total, de modo que o sofrimento surge como indício dos limites do projeto moderno e ocidental de igualação abstrata. Assim é que a história, compreendida como espaço de disputa em torno de compromissos valorativos distintos, se apresenta como produtora irremediável de sofrimento e desrespeito. Importante é perceber o caráter produtivo de tal experiência: o sofrimento é experienciado como negação de liberdade, ou seja, como negação das condições intersubjetivas de formação da subjetividade saudável. Nesse sentido, há um potencial cognitivo no modo pelo qual o sujeito

individual tem a vivência da negação de reconhecimento perante as instâncias universais do mundo social: se a história é o terreno do sofrimento, aqueles que sofrem a conhecem de modo mais profundo.

Concebido nesses marcos, o potencial cognitivo do sofrimento exige que nos debrucemos sobre as condições da articulação pública de demandas originariamente individuais: condição da crítica às formas de vida historicamente dadas é a construção de espaços horizontais de compartilhamento de sofrimento. O desencadear de uma luta política, portanto, pressupõe a criação de uma semântica que sirva à evidenciação do fato de que determinada experiência de sofrimento é compartilhada por certa posição social; em outras palavras, é a sistematicidade do desrespeito perante instâncias universais do mundo social que fornece a objetividade da crítica imanente e, portanto, a objetividade da exigência de correção do aparato categorial intersubjetivamente reconhecido. Tal compreensão dos caminhos da articulação pública do sofrimento individual desperta nosso olhar para a necessidade de abertura dos espaços institucionais para pautas contra-hegemônicas. A porosidade dos espaços sociais de decisão – dos contextos de justificação dos padrões de interação – deve ser tomada, portanto, como condição do sucesso da luta de grupos por emancipação.

Assim se evidencia o interesse pela correta compreensão da função exercida pela ordem constitucional enquanto instância mediadora da crítica social. Perguntar pela existência de um compromisso em torno da dignidade da pessoa humana significa questionar a abertura das vias institucionais para as articulações discursivas contra-hegemônicas. A questão não pode ser abordada *em tese*; ao contrário, fundamental é perceber se os contextos subculturais de interpretação do sofrimento encontram nos procedimentos constitucionais espaço de fala e de projeção de suas vivências.

Com os olhos voltados à Europa do fim do século passado, Habermas (2004, p. 222) assim descreve o enlace entre o direito e o interesse emancipatório presente na vida social:

O Estado constitucional tornado reflexivo institucionaliza a constituição como um *projeto*. Pelo *médium* do direito, ele interioriza a tensão entre a consciência subjetiva dos cidadãos

e o espírito objetivo das instituições, tensão que Hegel acreditou que devia se dissolver pela subordinação de ambos ao espírito absoluto. A práxis da autodeterminação democrática não dissolve de modo algum essa tensão, mas apenas a transforma na dinâmica da comunicação pública – dinâmica criada pelo direito constitucional. [...] À medida que uma sociedade se torna capaz de ação política e pode atuar sobre si mesma, uma constituição democrática *autoriza* os cidadãos à progressiva institucionalização de direitos civis iguais.

Pode-se dizer que o espírito objetivo se reestruturou e ganhou as vestes dos procedimentos do Estado constitucional democrático. A centralidade da abertura procedimental não seria resultado do fortalecimento do direito enquanto estrutura formal e abstrata. Longe disso, o cenário constitucionalizado abriria a possibilidade de se falar na abordagem da razão prática em termos de ação comunicativa²³: a tensão entre ideia e realidade se faz valer na facticidade das formas de vida estruturadas linguisticamente (HABERMAS, 1998, p. 4).

A linguagem pública marca o caráter compromissório da vida humana. Viver é necessariamente se engajar em práticas compartilhadas – práticas de designação do mundo empírico e práticas de justificação de padrões morais de ação. À medida que pensa o ambiente jurídico-político com base nas premissas de certa filosofia da linguagem, Habermas vê a possibilidade de uma *analogia* entre a verdade que se quer analisar em filosofia teórica e a correção de que trata a filosofia política: os jogos de linguagem moral também se rompem no devir de pretensões de validade conflitantes com a configuração atual de certa forma de vida. É o sofrimento – a dor dos ofendidos, diz Habermas (2007, p. 66) – que dá ensejo à crítica que se produz a partir de crises internas à comunicação moral cotidiana.

O direito é o espaço de tematização e de resolução – resolução não definitiva - de tais crises: “sob as condições do pluralismo social e de visões de mundo, é o processo democrático que confere força legitimadora ao processo de

²³ Sobre esse ponto - e tratando do modo como sua teoria pretende integrar elementos do liberalismo e do republicanismo -, diz Habermas (2006, p. 278): “A teoria do discurso acolhe elementos de ambos os lados e os integra no conceito de um procedimento ideal para o aconselhamento e tomada de decisões. Esse *procedimento democrático* cria uma coesão interna entre *negociações*, *discursos de auto-entendimento* e *discursos sobre a justiça*, além de fundamentar a suposição de que sob tais condições se almejam resultados ora racionais, ora justos e honestos. Com isso, a razão prática desloca-se dos direitos universais do homem ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade e restringe-se a regras discursivas e formas argumentativas que extraem seu teor normativo da base validativa da ação que se orienta ao estabelecimento de um acordo mútuo, isto é, da estrutura da comunicação linguística”.

criação do direito” (HABERMAS, 2006, p. 292). Isso quer dizer que os procedimentos jurídicos se revelam como a *estrutura transcendental* que demarca o âmbito no qual se faz a passagem da ação cotidiana ao discurso voltado à resolução de conflitos em torno de pretensões de validade diversas. Nesse ponto, Rawls fala de *posição original*²⁴. Habermas, na esteira da filosofia da linguagem contemporânea, fala em *espaço das razões*: a normatividade das demandas sociais por liberdade e igualdade dá ensejo à abertura do discurso; este, por sua vez, faz dos padrões cotidianos de ação objeto de crítica e superação imanente.

2. Uma vida política procedimentalizada: Estado e sociedade civil

Tratando do liberalismo político de Rawls, diz Habermas (2006, p. 62):

Como admiro esse projeto, compartilho sua intenção e considero corretos seus resultados essenciais, o dissentimento de que quero falar acaba ficando dentro dos estreitos limites de uma briga de família. Minhas dúvidas limitam-se a saber se Rawls faz valer suas importantes intuições normativas, pertinentes na minha opinião, de um modo sempre convincente. Antes de tudo, porém, gostaria de lembrar os contornos do projeto, tal como ele agora se apresenta.

Seguiremos essa pista, reconstruindo a posição de Rawls para apreender a teoria discursiva de Habermas como uma crítica que lhe é imanente.

Segundo Rawls (2000, p. 32-33), “o sucesso do constitucionalismo liberal manifestou-se como a descoberta de uma nova possibilidade social: a possibilidade de uma sociedade pluralista estável e razoavelmente harmônica”. A ideia da sociedade como sistema equitativo de cooperação funcionará como ponto de partida para se pensar o emaranhado de compromissos que se encontram implícitos no engajamento intersubjetivo em torno das estruturas de um estado constitucional: o equilíbrio reflexivo deverá fundar a legitimidade da justiça como equidade como produto verossímil do exercício público do autoesclarecimento.

²⁴ Segundo Rawls (2000, p. 66), “a justiça como equidade retoma a doutrina do contrato social”. Tal retomada, porém, deve ser concebida como atualização: de modo acurado, podemos dizer que Rawls pretende repositonar a teoria do contrato social num ambiente pós-metafísico de discussão. O sentido básico da atualização pode ser compreendido se tomarmos a posição original não como o momento de transição do estado de natureza – conflituoso, como em Hobbes; ou potencialmente conflituoso, como em Locke – para o estado civil ordenado pela autoridade única. Longe disso, a posição surge aqui “como um meio de reflexão e auto-esclarecimento públicos”: “podemos, por assim dizer, entrar nessa posição a qualquer momento simplesmente argumentando em favor de princípios de justiça em consonância com as restrições à informação” (RAWLS, 2000, p. 69-70).

Tomar a existência da vida social como sistema equitativo de cooperação resulta na assunção de ao menos dois pressupostos: por um lado, Rawls vincula seu projeto a uma concepção específica de *pessoa*; por outro, exige a elaboração da ideia de *sociedade bem-ordenada*. Tomaremos cada um dessas noções como fio condutor de nossa exposição.

Opondo-se à alegação de que a justiça como equidade pressuporia uma concepção metafísica do *eu*, Rawls elabora aquilo que chama de *concepção política de pessoa*. De modo geral, o objetivo do autor consiste em se livrar da ideia de que o expediente de fundamentação do equilíbrio reflexivo dos dois princípios de justiça envolveria a padronização de certo modelo abstrato de subjetividade: o sujeito capaz de razão seria aquela entidade não contaminada pela contingência do mundo social, uma máquina capaz de acessar desde uma posição alheia à intersubjetividade uma perspectiva neutra e objetivamente válida. Rawls não pretende fazer coro a tal perspectiva, de modo que relaciona à sua concepção de pessoa três aspectos a partir dos quais, “na cultura política pública de um regime democrático constitucional, os cidadãos concebem a si mesmos como livres”:

Primeiro, os cidadãos são livres no sentido de conceberem a si mesmos e aos outros como indivíduos que tem a faculdade moral de ter uma concepção de bem. [...] Um segundo aspecto em relação ao qual os cidadãos se veem como livres é que se consideram fontes autoautenticadoras de reivindicações válidas. [...] O terceiro aspecto pelo qual os cidadãos são vistos como livres diz respeito a serem percebidos como capazes de assumir responsabilidades por seus objetivos, [...] de modo que seja possível realizá-los de acordo com os meios que podem razoavelmente esperar obter em troca daquilo com que podem razoavelmente esperar contribuir (RAWLS, 2000, p. 73, 76, 77-8).

Fundamental é não tomar tal concepção de pessoa como um meio de essencialização da natureza humana. Em verdade, Rawls evidencia a centralidade da perspectiva kantiana no desenvolvimento de uma filosofia que se pretenda crítica: “Kant é o primeiro pensador a assumir explicitamente como tarefa a explanação de nossas características enquanto seres *discursivos*, em termos de nossa responsabilidade em relação aos vários tipos de compromissos *normativos*”

(BRANDOM, 2002, p. 22, tradução livre)²⁵. É pela via da virada normativa que se pode compreender a unidade dos três traços da pessoa. Sendo assim, a tese a ser retida nesse ponto consiste na defesa da capacidade humana para o exercício da autorreflexão, para o exercício da consciência de si enquanto *experiência* comunicável.

Ainda no âmbito da concepção política de pessoa – portanto, no âmbito do primeiro dos pressupostos envolvidos na assunção do ponto de partida segundo o qual a sociedade é um sistema equitativo de cooperação -, Rawls esclarece uma série de mal-entendidos que pairam sobre aquilo que desde a *Teoria* chamou de *posição original*. Para uma parte dos leitores de sua obra, a posição original soaria como pura idealidade: para além de pressupor um “eu ontologicamente anterior aos fatos sobre a pessoa” (RAWLS, 2000, p. 70), o *véu da ignorância* faria evidente o fato de que a concepção política de justiça que Rawls pretende fundamentar não possui qualquer respaldo nos enlaces constitutivos da vida cotidiana. Tal leitura não se sustenta.

Segundo Rawls (2000, p. 66), “a justiça como equidade retoma a doutrina do contrato social”. Tal retomada, porém, deve ser concebida como atualização: podemos dizer que Rawls pretende reposicionar a teoria do contrato social num ambiente pós-metafísico de discussão. O sentido básico da atualização pode ser compreendido se tomarmos a posição original não como o momento de transição do estado de natureza para o estado civil ordenado pela autoridade única. Longe disso, a posição original surge aqui “como um meio de reflexão e auto-esclarecimento públicos”: “podemos, por assim dizer, entrar nessa posição a qualquer momento simplesmente argumentando em favor de princípios de justiça em consonância com as restrições à informação” (RAWLS, 2000, p. 69-70).

O conjunto das restrições que fundam a posição original nos permite concluir que Rawls quer designar aqui o espaço de justificação de juízos com pretensão de imparcialidade e objetividade. É importante asseverar que não há uma descontinuidade entre a cooperação equitativa na vida social cotidiana e o momento de justificação que nos alça à posição original: o véu da ignorância quer fazer

²⁵ “Kant is the first thinker explicitly to take as his task the explanation of our character as *discursive* creatures in terms of our liability to various kinds of *normative* assessment” (BRANDOM, 2002, p. 22).

evidente o fato de que a posição original – à medida que se presta à justificação dos padrões últimos de coordenação da vida compartilhada – é a instância na qual o sujeito se descentra e *leva a sério* as restrições argumentativas que funcionam como condição do acesso imparcial àquilo que em certa sociedade pode ser tomado como a melhor concepção política de justiça.

Assim exposta a concepção política de pessoa, passemos ao segundo desdobramento da tese segundo a qual a sociedade é um sistema equitativo de cooperação. Trata-se aqui da ideia de sociedade bem-ordenada. Assim Rawls elabora esta noção:

Dizer que uma sociedade é bem-ordenada significa três coisas: a primeira (e isso está implícito na ideia de uma concepção de justiça publicamente reconhecida), que se trata de uma sociedade na qual cada indivíduo aceita, e sabe que todos os demais aceitam, precisamente os mesmos princípios de justiça; a segunda (implícita na ideia de regulação efetiva), que todos reconhecem, ou há bons motivos para assim acreditar, que sua estrutura básica – isto é, suas principais instituições políticas, sociais e a maneira segundo a qual se encaixam num sistema único de cooperação – está em consonância com aqueles princípios; e a terceira, que seus cidadãos tem um senso normalmente efetivo de justiça e, por conseguinte, em geral agem de acordo com as instituições básicas da sociedade, que consideram justas (RAWLS, 2000, p. 79).

Rawls supõe que uma sociedade bem-ordenada se estrutura em torno do compartilhamento por seus membros de certa concepção de justiça. De modo geral, a isso o autor dá o nome de *consenso sobreposto*. Pensar a existência compartilhada de certa compreensão de princípios políticos de justiça envolve a pressuposição de que as visões de mundo dos cidadãos possam ser tomadas sob uma dupla perspectiva: “pode-se considerar uma parte como a concepção política de justiça publicamente reconhecida, ou como coincidente com ela; a outra parte é uma doutrina (inteira ou parcialmente) abrangente, à qual a concepção política está ligada de alguma forma” (RAWLS, 2000, p. 82).

É preciso manter presente que a produção social do consenso sobreposto somente se faz possível no ambiente de uma democracia constitucional estável. Isso porque tal consenso se ergue do bojo daquilo que Rawls chama de *fato do pluralismo razoável*:

Instituições livres tendem a gerar não apenas uma grande variedade de doutrinas e visões de mundo. [...] o que ocorre, pelo contrário, é que, entre as visões que se desenvolvem, existe uma diversidade de doutrinas abrangentes e razoáveis. São as doutrinas que os cidadãos razoáveis professam e com as quais o liberalismo político tem de lidar (RAWLS, 2000, p. 80).

Dito de outra forma, uma concepção abrangente razoável é aquela que se deixa harmonizar com as premissas que estruturam uma democracia constitucional; é aquela, portanto, que pode conviver no espaço público por não colocar em risco o coração normativo que funda a unidade da vida social.

As ideias de cooperação equitativa, posição original e consenso sobreposto apontam para o último dos traços da obra de Rawls que aqui nos interessa investigar. Refiro-me à ideia de *construtivismo político*. Em primeiro lugar, a oposição se faz em relação ao realismo moral. A suposição de um sustentáculo extramundano para a validade dos juízos morais – a lei de Deus ou a natureza das coisas, por exemplo – faria de nós meros expectadores do fundamento de validade da ordem que nos regula; fundamento que seria acessível por intuição, portanto. Em segundo lugar, tal ideia se diferencia do construtivismo moral: Kant teria recaído numa doutrina abrangente, o que quer dizer que sua formulação dos fundamentos da moralidade proveria a unidade das pretensões de validade ao custo das tendências pluralistas inerentes à vida moderna.

A posição de Rawls nos permite ver que uma concepção política de justiça que se pretenda legítima precisa estar *apoiada* no compromisso transversal em torno das estruturas fundamentais da cooperação equitativa; precisa estar apoiada, portanto, no consenso sobreposto. Daí então que se possa dizer que tal concepção é construída por pessoas livres e iguais na efetivação cotidiana dos padrões que fundam a estabilidade da comunidade política. A posição original e o véu da ignorância respaldam a perspectiva segundo a qual o discurso livre no espaço de justificação teria por resultado a compreensão dos princípios da justiça como equidade como aqueles responsáveis pela estabilidade da cooperação: o consenso sobreposto e a justiça como equidade enquanto concepção política de justiça sustentada no equilíbrio reflexivo dão o tom do construtivismo político de Rawls.

O consenso constitucional que apoia a ordenação e a estabilidade da sociedade civil tem por conteúdo critérios mínimos para o reconhecimento da razoabilidade das diferentes concepções de bem: o particularismo das diversas compreensões de mundo somente se faz legítimo se puder conviver com parâmetros compartilhados em torno do que seja a *razão pública*. Reiterando este ponto, tem-se que o caráter razoável de todo e qualquer modo de vida particular se mede pela possibilidade de sua convivência harmônica num espaço estruturado por critérios publicamente reconhecidos de formação da vontade política.

O ponto de Habermas é: o liberalismo político *lida* com o pluralismo, mas não faz dele algo produtivo. E não o faz por supor uma espécie de externalidade entre os diversos particularismos; externalidade que seria somente operacionalizada – e nunca superada – pelos procedimentos instituídos em um Estado democrático de direito (HABERMAS, 2006, p. 73-82). A estrutura constitucional da comunidade política se prestaria à mediação entre uma sociedade civil dispersa em suas concepções de bem individualistas e o espaço público de deliberação sobre os destinos da vida compartilhada.

Há aqui carência de teoria social. A externalidade entre a vontade de cada um dos indivíduos e a orientação do poder oficial não pode ser superada sem a percepção de que a narrativa comunitária é condição da construção de subjetividades. A ideia de mediação intersubjetiva da subjetividade nos obriga a pensar a política não enquanto local de ações voltadas ao interesse individual, mas como espaço de busca pelas condições de individualização e formação prática. Sob essa perspectiva, é possível perceber que o constitucionalismo que simplesmente *lida* com a diversidade perde de vista a própria razão de ser de uma Constituição: o compromisso constitucional não é fruto da razão estratégica – ele não nasce à maneira do *Leviatã* hobbesiano; longe disso, ele é resultado da consciência de que os agentes de certa comunidade política encontram-se enredados num só destino. A determinação da vontade individual pela comunidade é algo inescapável. Resta ao sujeito, portanto – como exigência do ideal moderno de autodeterminação -, engajar-se nos processos jurídico-constitucionais de decisão sobre os caminhos da vida compartilhada.

3. Às voltas com o compromisso constitucional: direito e justificação

Enquanto compromisso, a Constituição é a estrutura que torna possível o aprendizado compartilhado. Ela é o modo, a forma por meio da qual se abre a possibilidade de superação da naturalização que oculta a essencialidade da contradição social: ela permite trazer à luz o que o pensamento hegemônico quer ocultar. Nos moldes do liberalismo político, fala-se que o sucesso do constitucionalismo é resultado de sua capacidade de *lidar* com o fato do pluralismo. Se fosse assim, a sociedade operaria em ponto morto, uma vez que não seria possível pôr em xeque os padrões cotidianos de interação social. A diferença é produtiva, gera dinâmica social: é essa dinâmica – dinâmica em relação à qual o liberalismo político é insensível – que dá sentido à compreensão da ordem constitucional como espaço de abertura às narrativas que emergem de posições sociais subalternas e contra-hegemônicas.

Retomemos algo já dito no primeiro capítulo. A exigência de não naturalização do mundo nos obriga a tomá-lo em sua forma conceitual. Enquanto conceito, o mundo possui história, possui justificação. A história de formação dos padrões conceituais de interação intersubjetiva é, portanto, a própria instância de validação da forma concreta da facticidade. Enquanto produto da história, a forma de vida se produz por negações não abstratas, o que se faz evidente desde o ponto de vista que acessa o devir dos fenômenos como desdobramento imanente da conceitualidade da vida social.

Se história e justificação estão entrelaçadas, a história é o espaço da conflitualidade e do sofrimento. O sofrimento possui potencial cognitivo. É o mesmo que dizer: o sofrimento traz consigo o sentido daquilo que – enquanto falta, ausência – é a sua causa. *O terreno da história abre-se àqueles que a viveram enquanto privação*. Surge a partir daí uma relação interna entre diagnóstico e terapia, entre o desrespeito que causa o sofrimento e a resistência que o supera.

Ainda no que diz respeito à relação entre história e sofrimento, tem-se que o caráter produtivo da contradição reside no pôr em marcha a consciência no caminho da “construção social de um ponto de vista com pretensão à imparcialidade”: a “gênese social da objetividade” ganha terreno como produto da “coordenação dos

diferentes olhares sobre o único mundo objetivo” (HABERMAS, 2004, p. 205-06). Nesse ponto, Habermas (2007, p. 66) nos fornece uma interessante formulação da tese materialista antecipada por Hegel e desenvolvida por Adorno:

A objetividade do protesto de *um outro espírito* é feita de um material diferente do que compõe a objetividade de uma realidade surpreendente. Não é a contingência cega das circunstâncias decepcionantes que assinala o fracasso dos juízos e normas morais, mas antes a dor dos ofendidos, cuja voz se faz ouvir na contradição e na indignação dos adversários que esposam orientações de valor diferentes.

É importante notar que a relação proposta por Habermas entre a unidade do mundo – tanto do mundo objetivo, quanto do mundo sócio-moral – e o reconhecimento da impossibilidade de acesso não mediado a esse mundo nos permite a visualização da linha diretiva que orienta nossa incursão pela tradição crítica. De fato, interessa-nos perceber que a história do conceito é o devir de sua produção enquanto resultado de processos discursivos de articulação pública do sofrimento individual compartilhável. Dito isso, reitera-se a pertinência da questão a respeito das condições da articulação do sofrimento individual em esferas intersubjetivas mais ou menos amplas.

Há dois pontos a serem enfrentados aqui. Ambos tomam forma enquanto passos na direção da compreensão do papel da Constituição no dinamismo da comunidade política. Em primeiro lugar, a formação de contextos subculturais de interpretação do sofrimento compartilhado. Já se disse que a história, enquanto pretensão conceitual de igualação, subalterniza certas posições sociais. O caminho da opressão se faz sentir aos subalternizados como negação das condições de sua plena formação prático-cognitiva: a ausência de reconhecimento surge como força motriz na formação de grupos que se reproduzem enquanto focos de resistência ao desrespeito produzido pela negação sistemática de condições de individuação (HABERMAS, 2006, p. 229-62). O conflito por justiça tem como ponto de partida a percepção por parte dos indivíduos do caráter sistemático de seu sofrimento; o desrespeito típico abre a possibilidade de uma mobilização a partir do sofrimento concreto de pessoas concretas.

O segundo ponto nos é mais caro. Superado este primeiro passo no caminho do discurso contra-hegemônico - o sofrimento concentrado em certa

posição social faz surgir mobilizações voltadas à contestação do sentido opressor das instituições universais de certa comunidade política -, pergunta-se pelos modos da relação que tais discursos estabelecem com a normatividade posta. Dito de outra forma, é preciso saber como se faz possível, a partir da mobilização contra-hegemônica, tomar a configuração histórica do mundo como objeto de *crítica*. Aqui se vê a centralidade do compromisso constitucional. A Constituição é resultado de processos de aprendizado: o fantasma do autoritarismo nos faz reconhecer a necessidade de inibir retrocessos no que diz respeito à liberdade e à igualdade. Mas ela é algo mais: enquanto estrutura que torna possível a tematização de conflitos sociais – e, portanto, enquanto estrutura que torna possível o aprendizado compartilhado -, a Constituição promove a *mediação*, o atrito entre os contextos de articulação intersubjetiva do sofrimento individual e a forma de vida estabelecida.

É importante perceber que, compreendida desta forma, a Constituição não é algo por meio do qual se *lida* com o fato do pluralismo. Ao contrário, a Constituição é o espaço discursivo no qual se faz do pluralismo e da diferença um fator produtivo na busca por liberdade. Safatle (2008, p. 109) elucida o ponto:

[...] a retórica das democracias liberais continuaria aceita *exatamente por não exigir convicção absoluta dos sujeitos*; até porque o problema da justificação foi desvinculado do problema da verdade. Talvez essa seja mesmo a condição *sine qua non* para a perpetuação das formas de vida hegemônicas nas democracias liberais. Um preço alto demais?

O preço aqui é a *indiferença* em relação às mobilizações sociais estruturadas em torno de pretensões enfáticas de verdade. À medida que é compreendida como produto de consenso social a respeito do que é uma concepção de bem razoável – e, portanto, sustentável no espaço público -, a Constituição se isola das dinâmicas sociais e iguala toda e qualquer posição de sujeitos concretos. Nesses termos, o ponto de partida da reflexão é a unidade, o consenso: a base da vida política seria o compartilhamento de critérios a partir dos quais julgaríamos a razoabilidade de concepções particulares de realização da liberdade. Tal modelo não reconhece a historicidade imanente às nossas formas de vida; não reconhece o fato de que a mera *lida* com o pluralismo mantém intocadas as injustiças que o fluxo da história produziu e produz.

A fuga da concretude que vem da indiferença em relações às mobilizações sociais repõe a incapacidade de se perceber a materialidade da produção das estruturas jurídicas. Não se percebe que é o atrito entre sofrimento e forma de vida que desencadeia processos compartilhados de aprendizado. No marco do constitucionalismo dominante, esse atrito é anulado em nome de uma concepção ahistórica do que seja razão pública: posições subalternas não retiram sua força da razoabilidade de suas pretensões de validade; ao contrário, o privilégio cognitivo que as sustenta deriva do fato de que a história de uma comunidade política construiu-se ao preço de seu silenciamento, ao preço da indiferença à voz que agora se quer alçar.

Já se falou da cisão entre Estado e sociedade civil como uma das notas distintivas da teoria política tradicional. Relacionou-se tal teoria ao modelo de constitucionalismo de que trata John Rawls – tanto em *Uma teoria da justiça*, quanto em *O liberalismo político*. Com Habermas, percebe-se que é a indiferença em relação aos contextos de mobilização social que une tais abordagens. O critério do que seja razoável não deixa espaço àquilo que ainda não é efetivo. A perda da possibilidade de fundar pretensões enfáticas de justiça é o desdobramento da recusa liberal a centralizar o caráter conflituoso da vida social.

Tudo parece ser uma questão de ponto de partida. O liberalismo político e as correntes que dele se desdobram partem da ideia de uma sociedade bem ordenada como sistema equitativo de cooperação. Parte-se, portanto, da unidade e se busca acessar os fundamentos da unidade – a concepção política de justiça seria, diz Rawls (2000, p. 69), o espaço da *profunda* autocompreensão da sociedade. A teoria crítica deve partir da não verdade da unidade; deve partir da ideia da contradição enquanto lei formal da história – a história “avança somente na contradição e com um sofrimento inefável” (ADORNO, 2013, p. 167). A verdadeira medida da *profundidade* estaria no dizer o sofrimento subjetivo enquanto sofrimento típico de certa posição social historicamente produzida – enquanto sofrimento objetivo, portanto. Uma vez que a Constituição faz a mediação entre as demandas dos subalternos e a forma de vida dominante, ela tem papel fundamental no desdobramento das dinâmicas sociais de uma sociedade que caminha para a libertação.

Nancy Fraser elucida este ponto. O pensamento tradicional teria cindido a compreensão da comunidade política a partir do isolamento entre os *weak publics* e os *strong publics* (FRASER, 1992, p. 134). Os primeiros representariam a sociedade civil em estado de desorganização; os segundos, as instâncias oficiais voltadas à resolução de questões a respeito dos destinos da comunidade política – parlamento, poder judiciário etc. A deficiência fundamental de tal modelo seria a seguinte: a partir de tal cisão, atribui-se às instâncias oficiais a exclusividade na condução das questões públicas, de modo que à sociedade civil é negada a capacidade de produzir normatividade. Neste modelo, reina a indiferença em relação aos contextos de interpretação de sofrimento; reina a indiferença em relação àquilo que a sociedade civil é capaz de produzir em termos de discurso sobre o sentido da história.

A indiferença é o preço que se paga pela precedência da unidade. Os espaços institucionais são compreendidos como locais de unificação abstrata dos discursos: por meio de procedimentos constitucionais – eleições, votação parlamentar, processos judiciais -, dá-se ordem àquilo que antes era caos. Fraser (1992, p. 136, tradução livre) sugere a impertinência de tal modelo para se pensar os desafios atuais da teoria crítica:

[...] qualquer concepção de esfera pública que exija uma rígida separação entre a sociedade civil (associativa) e o Estado será incapaz de imaginar as formas de autogerenciamento, coordenação entre espaços públicos e compromisso político que são essenciais para uma sociedade democrática e igualitária. [...] É preciso, na verdade, uma concepção pós-burguesa que nos permita vislumbrar um papel mais relevante para (ao menos algumas) esferas públicas que não se limite à mera formação autônoma de opinião carente de autoridade decisória²⁶.

O abandono da separação referida pela autora é o passo fundamental no sentido da desnaturalização do mundo social. A sociedade civil não é um campo amorfo, carente de sentido e, portanto, completamente vulnerável ao ímpeto

²⁶ No original: “[...] any conception of public sphere that requires a sharp separation between (associational) civil society and the state will be unable to imagine the forms of self-management, interpublic coordination, and political accountability that are essential to a democratic and egalitarian society. [...] What is needed, rather, is a postbourgeois conception that can permit us to envision a greater role for (at least some) public spheres than mere autonomous opinion formation removed from authoritative decision making” (FRASER, 1992, p. 136).

expansivo da lógica estatal. Ao contrário, nas interações sociais espontâneas se encontra o horizonte de produção dos discursos subversivos que, dirigidos às instâncias oficiais pretensamente universais, atestam o limite da estabilidade social: *a cisão é um fator da vida*. Assim posto o problema, a produção de normatividade social não se encerra em sua fonte estatal. As articulações por liberdade produzidas no seio da sociedade civil – produzidas a partir do sofrimento que é o preço da história – são tomadas como fontes legítimas na produção dos padrões de interação da comunidade política. O atrito é centralizado; as fissuras nos discursos de justificação de normas se tornam produtivas: dor e emancipação se enlaçam nos caminhos do aprendizado compartilhado.

Tal perspectiva sustenta-se na percepção de que a normatividade que estrutura a comunidade política é produto da interação entre a espontaneidade da vida compartilhada e a fixidez das formas institucionais. A pretensão de universalidade do direito não é esvaziada; antes, reconhece-se a sua inafastável falibilidade em face dos potenciais emancipatórios que permaneceram coagulados na história: a contradição pressupõe a pretensão de igualação, não a anula. O substrato material do direito se revela à medida que se reconhece no discurso contra-hegemônico a gênese de um *incessante movimento dialético* que impele a sociedade a seguir os caminhos da constante renegociação de significados compartilhados (HABERMAS, 2006, p. 119).

A pergunta sobre o papel social da Constituição ganha assim uma resposta enfática. Se a Constituição é o marco que torna possível a crítica imanente à forma de vida estabelecida, pode-se dizer que ela operacionaliza o discurso de posições sociais subalternas no caminho da universalização de suas pautas. Aqueles que sofrem na história tem no compromisso constitucional a via privilegiada para a evidenciação da contradição social que os exclui e oprime: aqui se encontra a virtude maior do processo de aprendizado que findou por centralizar a Constituição enquanto meio para o afastamento de tendências à desregulamentação autoritária do poder.

Aqui se encontra também – não nos esqueçamos! – o potencial patológico que possuem os métodos formais de racionalização da argumentação jurídica. A abertura dos espaços institucionais para as narrativas contra-hegemônicas é

neutralizada quando a teoria do direito recusa-se a localizar nas mobilizações sociais o substrato material do fenômeno jurídico: é aqui que o formalismo se deixa ver como meio de apagamento de narrativas subalternas. O sofrimento historicamente produzido se coagula em razão do fechamento das estruturas universais da comunidade à dinamicidade da crítica. A teoria discursiva do Estado democrático de direito pretende ser um contraponto a esse tipo de abordagem.

O ponto de Habermas, portanto, é o seguinte: a Constituição, à medida que torna possível o desencadeamento de processos de justificação em torno das normas que estruturam a vida social, é o espaço do vir à luz da história não idêntica, do vir à luz do *verdadeiro* sentido da história enquanto apagamento, opressão e silenciamento. As posições subalternas precisam de Constituição.

4. A teoria política como uma teoria a respeito do viés jurídico-constitucional da dinâmica social do aprendizado

O ponto central da abordagem de Habermas se encontra na pressuposição de que o direito materializa a dinâmica social do aprendizado compartilhado. Posições sociais silenciadas pela história encontram na gramática jurídica o *meio* de universalização de suas pautas: a compreensão do direito a partir da ideia de estabilização social dá lugar à abordagem que o toma como espaço de tematização de questões relativas à história da comunidade política. A forma de vida juridicamente estruturada surge então como produto de uma série de negações por meio das quais a comunidade amplia o acesso de posições subalternas às instâncias de justificação de normas universais. O direito é espaço de autocompreensão da comunidade, espaço onde se fala sobre história e sofrimento.

A modelo habermasiano de *política deliberativa* constrói-se como projeto de superação das insuficiências das duas correntes dominantes no debate político-filosófico contemporâneo, liberalismo e comunitarismo. De modo geral, Habermas pretende fazer valer as credenciais universalistas presentes na corrente filosófica reabilitada por John Rawls sem abrir mão do saber local a partir do qual se estrutura o pensamento republicano: a ética do discurso e a razão prática procedimental abrem a possibilidade de uma relação interna entre demandas de autoentendimento, evocações públicas de interesses particulares e exigências de cunho moral.

O liberalismo concebe o Estado e a sociedade civil como sistemas autônomos, ambos ordenados em torno de imperativos de ação estratégica. Pensar o processo de formação da vontade política seria, portanto, investigar os meios através dos quais se relacionam essas duas instâncias externas: se as instâncias são externas e funcionam através de modos distintos de reprodução, a mediação entre elas há de ser formal e abstrata. Assim é que ganham forma os processos de formação da vontade política enquanto estratégias de *agregação de interesses privados* (HABERMAS, 2006, p. 278). Tal modo de conceber o processo político nos conduz à concepção liberal daquilo que seja um agente político, um cidadão politicamente ativo: cidadão é aquele que possui a garantia de proteção e de validação intersubjetiva de seus interesses privados. Política, portanto, é cálculo; é o fazer valer das inclinações particulares por meio de princípios constitucionais que supostamente lhes conferem validade universal.

O comunitarismo não reconhece autonomia na operação cotidiana do poder administrativo e no desenvolvimento da dimensão econômico-privada da sociedade. De fato, o caráter local dos parâmetros de reflexão de tal corrente filosófica confere precedência aos sentidos da reprodução autônoma do contexto ético da comunidade. A formação da vontade política, portanto, seria o resultado de processos discursivos de autoentendimento regional:

[...] entre os elementos que formam a política são muito importantes os discursos de autoentendimento mútuo em que os envolvidos procuram obter clareza quanto à maneira como eles mesmos se entendem enquanto integrantes de uma determinada nação, membros de certa municipalidade ou Estado, habitantes de uma região etc., ou ainda quanto às tradições a que dão continuidade, à maneira como se tratam entre si e como tratam minorias ou grupos marginalizados, quanto ao tipo de sociedade em que querem viver (HABERMAS, 2006, p. 276).

Deve-se perceber que a delimitação do processo democrático ao redor do autoentendimento mútuo lida com a pressuposição da inclinação dos sujeitos ao engajamento nas questões da comunidade. De fato, o não reconhecimento da autonomia dos sistemas de reprodução material da sociedade envolve a demarcação da precedência do agir voltado ao entendimento, de onde se segue um modelo de cidadania repleto de normatividade: o cidadão *virtuoso* somente titulariza direitos positivos, ou seja, direitos de participação naquelas esferas de comunicação

política que são condição de sua constituição plena enquanto sujeito de uma comunidade autorreflexiva.

Habermas vê unilateralidades em ambas as concepções de política democrática. Pode-se dizer que tais insuficiências revelam-se pelo modo como as correntes lidam com a relação entre Estado e sociedade civil. O liberalismo vê a sociedade como espaço de desordem e contingência, como espaço de articulações casuísticas de interesses e inclinações particulares. À sociedade desorganizada tal abordagem opõe a força originária do poder estatal: o processo democrático que agrega as preferências subjetivas confere ao poder administrativo a chancela para fazer valer seus modelos estratégicos de manutenção da ordem. A narrativa republicana, por sua vez, inverte os polos normativos e confere ao Estado e à ordem jurídica da sociedade um caráter secundário: primordial são os processos comunicativos que constituem a comunidade ética, que conferem a ela uma identidade que provém da reflexão sobre seus padrões estruturantes enquanto produto da história. Diante de tal modo de formação da vontade, o poder administrativo se vê vinculado ao sentido da reflexão ética, só podendo ser aplicado “com base em políticas e no limite das leis que nascem do processo democrático” (HABERMAS, 2006, p. 276).

Uma passagem possível para uma *conceituação normativa* de Estado e de sociedade envolve a compreensão da diversidade das formas comunicativas por meio das quais se constitui a vontade política. Ao contrário do que pensam os liberais, a vida política não se conforma integralmente na articulação de interesses privados; nem se conforma completamente, tal como querem os comunitaristas, pela ação comunicativa de cidadãos virtuosos. Habermas sugere uma coesão interna entre as diferentes formas comunicativas – autoentendimento ético, interesses privados, questões morais e de justiça -, coesão que somente poderia ser operacionalizada por procedimentos democrático-constitucionais estruturados em torno das condições normativas do agir comunicativo.

Em resumo, a Constituição tem papel relevante na crítica social. Enquanto compromisso político em torno de padrões públicos para a resolução de conflitos, ela fornece as estruturas através das quais as contradições da forma de vida hegemônica são trazidas à luz. O sofrimento coagulado na história - o sofrimento

típico de certas posições sociais - tem sua origem nos limites da pretensão de igualação pelo direito. As narrativas que permanecem na sombra da história constituem a força que impulsiona a revisão dos padrões de justificação daquilo que é efetivo: o sofrimento dá ensejo à formação de espaços de produção de discursos críticos dirigidos às instancias universais da comunidade política.

CAPÍTULO 3

**O VÍCIO DOGMÁTICO DA TEORIA DISCURSIVA DO ESTADO
DEMOCRÁTICO DE DIREITO:
NATURALIZAÇÃO DA LIBERDADE E SINCRONIZAÇÃO DA HISTÓRIA**

Retomemos brevemente a estrutura do nosso argumento. No primeiro capítulo, orientamos nossa incursão pela tradição crítica a partir das ideias de experiência, negação determinada, materialismo e profundidade. Resultou dali um conjunto de traços que caracterizam o esforço de produção de uma teoria crítica. O segundo capítulo voltou-se à reconstrução da teoria discursiva do Estado democrático de direito proposta por Habermas. De modo geral, buscamos caminhar pela obra do autor desde a perspectiva daqueles traços que foram desenvolvidos no primeiro capítulo. A ideia foi mostrar como Habermas desenvolve seu argumento enquanto conjunto de respostas aos desafios postos pela tradição crítica.

Nosso objetivo neste terceiro capítulo é defender que a teoria discursiva do Estado democrático de direito falha em sua pretensão de materialidade. O pressuposto segundo o qual as tensões sociais são internalizadas pela gramática constitucional envolve a naturalização das condições de realização da liberdade. Nos termos dessa gramática, os conflitos morais só podem ser tematizados desde a perspectiva dos marcos jurídicos da esfera pública, de modo que a profundidade da crítica dá lugar à defesa de uma posição dogmática.

No presente capítulo, caminharemos em quatro passos. O caráter naturalizador da estrutura jurídica de uma comunidade política será investigado a partir das contribuições de Judith Butler (1). A sincronização da história e das experiências de defesa da liberdade surgirá como desdobramento desta naturalização, algo que extrairemos das investigações mais recentes de Vladimir Safatle (2). Um caminho para se pensar a realização da liberdade para além do Estado democrático de direito será indicado a partir das formulações de Paul Gilroy a respeito da dupla consciência associada à diáspora negra e à memória da escravidão (3). Por fim, retomaremos alguns pontos das discussões sobre a profundidade do pensamento crítico com o objetivo de fundamentar a nossa hipótese segundo a qual a pretensão de materialidade da teoria discursiva de Habermas não se sustenta (4).

1. Compreendendo a naturalização da liberdade a partir de Judith Butler: construção da subjetividade, direito e metafísica da substância

Butler desenvolve uma concepção específica da relação entre aquilo que chama de *metafísica da substância* e os parâmetros individualistas que orientam as teorias políticas de viés liberal – e também a teoria discursiva do Estado democrático de Direito. Para a autora, à medida que pressupõem a internalização das tensões críticas de uma sociedade pela gramática constitucional do Estado democrático de Direito, tais teorias operariam ao custo da naturalização de determinado modelo de subjetividade. A estrutura constitucional mediadora da realização da liberdade pressuporia uma *ontologia do sujeito*; pressuporia, portanto, a correspondência entre as possibilidades de realização da liberdade que ela confere ao sujeito e as condições reais de emancipação desse sujeito. Passaremos a desenvolver esse ponto.

Segundo Butler (2017, p. 44),

a matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de identidade não possam existir – isto é, aqueles em que o gênero não decorre do sexo e aqueles em que as práticas do desejo não decorrem nem do sexo nem do gênero. Nesse contexto, decorrer seria uma relação política de direito instituído pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade.

O gênero é um regime de poder que se efetiva enquanto regime de verdade. Ele fundamenta juízos supostamente objetivos sobre uma realidade supostamente objetiva. Os limites do inteligível são demarcados pelas práticas reguladoras que ganham forma nos marcos de tal regime de verdade. A ideia de *inteligibilidade* é central para a compreensão da abordagem de Butler. A metafísica moderna – o idealismo, em especial – construiu-se enquanto tentativa de explicitar as condições de inteligibilidade da experiência possível. Tudo aquilo que é da ordem do possível se articula nos termos das leis antecipadas para a produção de conhecimento a respeito do mundo. O vir à luz da experiência tem um modo específico, uma forma necessária: o regime de verdade do gênero funciona a partir da articulação de leis que antecipam as relações possíveis entre sexo biológico, orientação de gênero, práticas sexuais e desejo.

Butler atrela tal discussão à metafísica da substância. O sentido da relação se faz evidente quando percebemos que o regime de verdade que fundamenta a identidade de gênero supõe leis causais entre os elementos que o compõem. A naturalização das relações entre sexo, gênero, práticas sexuais e desejo é, portanto, um traço constitutivo do funcionamento do nosso modelo de produção de identidade. Há uma ontologia pressuposta nessa abordagem, uma referência à própria estrutura da realidade: “o sexo aparece na linguagem hegemônica como *substância*, ou, falando metafisicamente, como ser idêntico a si mesmo” (BUTLER, 2017, p. 46). A produção da identidade nos marcos do regime de verdade de gênero pressupõe a antecipação das configurações possíveis que a identidade pode ter; tal produção se sustenta, portanto, numa narrativa metafísica sobre aquilo que é.

Segundo Butler (2017, p. 9), “explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de ‘genealogia’”. Essa dica é valiosa para a compreensão da abordagem da autora. No esforço de sintetizar o sentido da referência de Butler, podemos demarcar a centralidade da seguinte tese de Foucault:

[...] em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2012, p. 8-9).

Assim – e desde a perspectiva da genealogia foucaultiana – podemos dizer que as condições de inteligibilidade da experiência são, em verdade, regimes de exclusão das experiências que não se submetem às condições pressupostas de compreensão do mundo. Tal exclusão permanece oculta, uma vez que a naturalização da produção de identidade nos faz crer que as categorias de nossa matriz de gênero encerram as possibilidades *ontológicas* de configuração da identidade²⁷.

²⁷ Sobre este ponto, veja-se o seguinte trecho de Foucault (2008, p. 27): “o objeto de todos esses empreendimentos concernentes à loucura, à doença, à delinquência, à sexualidade e àquilo de que lhes falo agora é mostrar como o par ‘série de práticas/regime de verdade’ forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso”.

A partir da discussão a respeito da ontologia/metafísica da substância – ontologia do gênero, sugere Butler -, a autora define *gênero* da seguinte forma: “o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é” (p. 56). É interessante pensar o uso da ideia de performativo relacionada à ontologia da substância. A desconstrução do caráter violento do regime de verdade que relaciona causalmente gênero, sexo, práticas sexuais e desejo é realizada da seguinte forma: a matriz cultural de gênero que se pretende descritiva é genealogicamente apontada como performativa. Se ela pretendia descrever uma realidade natural, a perspectiva genealógica centraliza o fato de que a naturalização do sexo é produto do discurso. A ontologia da substância, portanto, é uma ilusão: a falsa crença em que “a formulação gramatical de sujeito e predicado reflete uma realidade ontológica anterior, de substância e atributo” (BUTLER, 2017, p. 49).

Butler retoma aqui a leitura de um trecho canônico de Simone de Beauvoir. A expressão segundo a qual “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” ganha sentido original enquanto resultado do acesso genealógico à ontologia de gênero. A aparência do *ser* mulher é abandonada em favor da percepção de que a substancialidade do gênero é fruto da matriz conceitual que naturaliza as relações entre gênero, sexo, práticas sexuais e desejo – naturaliza porque concebe tais relações performativas como relações causais. O caráter *natural* do gênero – o *ser* mulher ou homem – é resultado do funcionamento de determinado regime de verdade, funcionamento de determinada ordem do discurso. A *desconstrução* da “aparência substantiva do gênero” é a função da “genealogia política das ontologias de gênero” (BUTLER, 2017, p. 69).

O direito tem função central na efetivação de tal regime de verdade. Longe de ser uma superestrutura que reproduz princípios normativos que lhe são externos, ele *constitui* a forma de vida compartilhada e, nessa medida, as relações naturalizadas de gênero: “as estruturas *jurídicas* da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo o poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo” (BUTLER, 2017, p. 23, grifo nosso). À medida que é visto como tratamento cultural daquilo que seria natural, o gênero é uma estrutura jurídica. Sendo a lógica/gramática fundamental a partir da qual nos socializamos, o direito

supõe-se existente como meio de proteção dos limites da liberdade compartilhada, mas age aqui como dispositivo fundamental de subjetivação, ou seja, de formação de individualidades: “o poder jurídico ‘produz’ inevitavelmente o que alega meramente representar” (BUTLER, 2017, p. 19). É o próprio discurso do direito, portanto, que encarna o regime de gênero que naturaliza as interações não naturais entre sexo, gênero, práticas e desejos sexuais.

Neste passo, ganha relevância a posição que Butler assume no interior da teoria política feminista. Nas abordagens liberais, o sujeito do feminismo se define pela categoria mulher. O ponto é: nos marcos do regime de gênero que conhecemos, a categoria mulher opera em continuidade com a definição de pessoa jurídica²⁸. Logo, a categoria mulher é definida a partir dos traços que se fazem inteligíveis desde a perspectiva da estrutura jurídica. A política – a política feminista – se circunscreveria à sua estruturação jurídica, o que quer dizer que a categoria “mulheres” se definiria pela universalização daquilo que é uma pessoa de “gênero” feminino sob a ótica do regime de verdade juridicamente estruturado.

Neste ponto, vale retomar a tese fundamental do liberalismo político de John Rawls (2000, p. 32-33): “o sucesso do constitucionalismo liberal manifestou-se como a descoberta de uma nova possibilidade social: a possibilidade de uma sociedade pluralista estável e razoavelmente harmoniosa”. A suposta ingenuidade da mera *lida*²⁹ com o *fato* do pluralismo razoável oculta o traço performativo do discurso que, pretendendo representar algo que já existe, em verdade fundamenta performativamente o caráter ontológico daquilo que é uma construção social. Nada há de factual no pluralismo. As divergências nas orientações valorativas de uma sociedade são fruto do modo como a história posicionou concretamente os mais variados grupos sociais e suas demandas por emancipação. O padrão de razoabilidade que delimita o pluralismo demarca os limites do politicamente possível;

²⁸ Na terminologia dos estudos dogmáticos sobre o direito – em especial, sobre o direito civil -, é comum que a referência à personalidade jurídica se oponha à ideia de pessoa natural. É importante ressaltar que aqui o sentido da expressão é outro: ela diz respeito ao padrão de subjetivação que encontra na estrutura jurídica da sociedade a integralidade de suas condições.

²⁹ Sobre o sentido específico da boa *lida* com o fato do pluralismo, veja-se o seguinte trecho de Rawls (2000, p. 80): “Instituições livres tendem a gerar não apenas uma grande variedade de doutrinas e visões de mundo. [...] o que ocorre, pelo contrário, é que, entre as visões que se desenvolvem, existe uma diversidade de doutrinas abrangentes e razoáveis. São as doutrinas que os cidadãos razoáveis professam e com as quais o liberalismo político tem de lidar”.

o teor normativo da estrutura jurídica da realização da liberdade se oculta a partir da naturalização de diferenças historicamente produzidas.

Habermas está próximo de Rawls nesse ponto. Embora a historicidade da produção das diferentes posições valorativas de uma comunidade seja levada em conta por sua abordagem – a luta por reconhecimento, diz Habermas³⁰, demarca a produção social do ponto de vista da imparcialidade – a tese segundo a qual o projeto constitucional de uma comunidade internalizaria suas tensões morais naturaliza as vestes jurídicas da liberdade, padronizando um modelo de subjetividade ao preço da anulação daquelas dimensões da liberdade que transcendem os limites da gramática jurídico-constitucional³¹. Permanece a suposição de que liberdade se realiza no direito, como se todo esforço para trazer à luz a voz de grupos silenciados tivesse a ver com a realização das promessas já instituídas pelo Estado democrático de Direito.

Em termos de formação de subjetividades, o que opera fora desses marcos – fora do regime jurídico de verdade – é ilógico, é falho. Demandas políticas legítimas teriam sua forma e conteúdo demarcados de antemão, de onde se segue que o suposto devir da história – e o próprio caráter aberto da história compreendida enquanto “esfera em que os sujeitos se encontram como pessoas” (HABERMAS, 2004, p, 195) – só é inteligível em suas dimensões que se deixam apreender desde os parâmetros já sedimentados do projeto constitucional. Pensando a naturalização das distribuições sociais de papéis entre homens e mulheres a partir dessa perspectiva, Butler assevera que a centralização da experiência concreta da falha colocaria em xeque o caráter universal da matriz hegemônica de gênero:

[...] expor os atos contingentes que criam a aparência de uma necessidade natural, tentativa que tem feito parte da crítica

³⁰ Habermas (2004, p. 206) expõe tal ponto a partir da temática hegeliana da dialética entre senhor e escravo: “[...] a dialética entre senhor e escravo visa menos à subjugação e emancipação do que à construção social de um ponto de vista com pretensão de imparcialidade, o qual possibilite as referências objetivas ao mundo e juízos que tenham força de obrigação intersubjetiva”.

³¹ Assim Habermas (2004, p. 222) enuncia a tese: “O Estado constitucional tornado reflexivo institucionaliza a constituição como um *projeto*. Pelo *médium* do direito, ele interioriza a tensão entre a consciência subjetiva dos cidadãos e o espírito objetivo das instituições, tensão que Hegel acreditou que devia se dissolver pela subordinação de ambos ao espírito absoluto. A práxis da autodeterminação democrática não dissolve de modo algum essa tensão, mas apenas a transforma na dinâmica da comunicação pública – dinâmica criada pelo direito constitucional. [...] À medida que uma sociedade se torna capaz de ação política e pode atuar sobre si mesma, uma constituição democrática *autoriza* os cidadãos à progressiva institucionalização de direitos civis iguais”.

cultural pelos desde Marx, é tarefa que assume agora a responsabilidade acrescida de mostrar como a própria noção de sujeito, só inteligível por meio de sua aparência de gênero, admite possibilidades excluídas à força pelas várias reificações do gênero constitutivas de suas ontologias contingentes (BUTLER, 2017, p. 69-70).

A partir disso, seria o caso de pensar as implicações das práticas subversivas aos padrões de identidade para a estrutura jurídica de uma sociedade. A produção de atrito aqui transcende os limites daquilo que se pode articular desde a gramática constitucional, de modo que o regime jurídico de regulamentação da liberdade revela-se sustentado no silenciamento das experiências que a ele não se submetem.

2. Sincronizando a história pela anulação de antagonismos formais: a forma da liberdade no Estado democrático de direito

Em seu *Circuito dos afetos*, Vladimir Safatle se propõe a elaborar uma teoria política que pense os “caminhos da afirmação do desamparo” (SAFATLE, 2015, p. 72) e a “insegurança ontológica” que ele produz (SAFATLE, 2015, p. 73). A referência ao *caminho* implica a relação do desamparo com a história enquanto espaço de conflito em torno de pretensões opostas de validade moral. Mas há mais: a referência ao caminho de afirmação do desamparo envolve também a compreensão da história enquanto espaço de disputa em torno dos padrões a partir dos quais discursamos quando da tentativa de tornar produtivos os conflitos entre pretensões opostas de validade. Aqui está o sentido da insegurança ontológica que o desamparo produz: sua afirmação implica um desafio à suposição das teorias críticas hegemônicas segundo a qual a estrutura deliberativa do Estado democrático de direito espelharia a forma das demandas históricas por realização da liberdade. A insegurança, portanto, vem do reconhecimento da possibilidade de que a realidade histórica e sua materialidade surpreendam as formas hegemônicas de mediação da liberdade.

Segundo o autor, a teoria crítica contemporânea tende a reconhecer a produtividade dos conflitos entre pretensões materiais opostas que convivem no interior de uma comunidade política. Assim, demandas por reconhecimento ganham espaço na arena pública enquanto conflitos materiais voltados à efetivação dos

princípios constitucionais que seriam objeto de consenso sobre o *modo* de resolução desses conflitos. A política caminharia sem pôr em xeque a *forma* de resolução dos conflitos, uma vez que ela se definiria pelo desdobramento daqueles conflitos passíveis de tematização nos marcos pré-estabelecidos para a vivência da liberdade. De modo geral, os modelos hegemônicos de teoria crítica reconhecem a produtividade dos antagonismos materiais, embora ao preço da ocultação da possibilidade dos antagonismos formais:

A “determinação sob a forma de indivíduos” é o nome que damos à produção de modalidades de inscrição no interior de um corpo político unitário, que pretensamente teria superado a dimensão ontológica dos antagonismos. Não apenas dos antagonismos ligados a conflitos sociais, pois indivíduos estão em estado contínuo de conflitos de interesses concorrenciais, mas dos antagonismos formais ligados à instabilidade interna a normatividades próprias ao ordenamento social. Uma perspectiva realmente crítica partirá, necessariamente, da desconstrução desse modo de inscrição de sujeitos políticos em indivíduos. Única maneira de produzir a abertura social à multiplicidade formal própria a um corpo sem *eu* comum e unidade. Ele nos levará a pensar um corpo aberto a sua própria espectralidade (SAFATLE, 2015, p. 27).

Desenvolvendo esse ponto, Safatle define *política* a partir de uma crítica que se aplica a Habermas e ao caráter idealista da razão como horizonte formal do discurso sobre a realização da liberdade. Pode-se dizer que há devir na teoria do discurso: a dor dos ofendidos nos impele à revisão das estruturas de nossa forma de vida, diz Habermas (2007, p. 66). O problema, porém, é que a história só é revelada naquelas dimensões que podem ser expressas nos marcos racionais – marcos de razoabilidade fundados no consenso sobreposto, disse Rawls (2000, p. 211-16) - do horizonte consensual que define o corpo político:

[...] argumentar a partir da razão significa introduzir a política em um campo tendencial de concórdia, afastar-se da instabilidade das paixões para aproximar-se da perenidade de determinações normativas encarnadas na estabilidade de instituições capazes de garantir a procura comum pelo melhor argumento a partir de ideias claras e distintas. Novamente há devir, pois há dinâmica de revisão das leis a partir do uso da razão em um quadro institucional imanente à *multidão*, mas esse devir pressupõe a razão como horizonte formal consensual de legitimidade dos enunciados. Ele pressupõe uma generalidade intemporal como fundamento da unidade do corpo político (SAFATLE, 2015, p. 149).

O que daí se segue é uma tentativa de ressignificar o conceito de política. Nos marcos da teoria discursiva do Estado democrático de direito, política é a efetivação de demandas por liberdade no interior das estruturas normativas do projeto constitucional. Política é, portanto, a atividade de constante revisão dos nossos padrões de coordenação de ação a partir das estruturas que delimitam o que pode vir à luz enquanto demanda por reconhecimento. A abordagem de Safatle se sustenta na tese segundo a qual a teoria discursiva do Estado democrático de direito anula a política à medida que retira dela sua espontaneidade e sua possibilidade de fazer da contingência o impulso para a reinvenção das estruturas fundantes de uma comunidade:

Seria o caso de se perguntar então se a política é de fato uma atividade que poderia guiar-se pela idealidade da razão como horizonte formal capaz de fundamentar a procura do melhor argumento. Pois talvez ela seja, ao contrário, a exposição da ausência de uma gramática comum de argumentação, de um antagonismo inextirpável advindo da existência da multiplicidade própria a um corpo político fragmentado por experiências históricas que não são traduzíveis em uma gramática geral. Nesse sentido, a política desconhece paz como concórdia, e as instituições que nascem dos conflitos políticos não poderão esperar impô-la. Na verdade, a política sabe que os períodos de paz são, como já se disse, páginas em branco da história. Daí por que ela nos ensina, ao contrário, que o pior erro talvez seja procurar a paz lá onde ela nunca poderá estar (SAFATLE, 2015, p. 150).

Safatle refere-se ao papel do direito na *constituição* do espaço público. O direito não só reproduz determinada percepção daquilo que a crítica social pode ser, mas também a constitui, à medida que estrutura os espaços sociais de crítica e delimita formalmente o politicamente possível. O ponto do autor se comunica com a abordagem de Butler naquilo que diz respeito à estruturação jurídica do regime de gênero nas democracias ocidentais contemporâneas (BUTLER, 2017, p. 19 e 23). A orientar o autor e a autora, encontra-se a ideia segundo a qual a estrutura jurídica de uma sociedade institui um regime de validade que tem a pretensão de sustentar juízos sobre o real. Nesses termos, a vida política que caminha sem a tematização de antagonismos formais produz segurança ontológica, no sentido de que as possibilidades de recuperação histórica de narrativas sobre a liberdade – narrativas silenciadas pelo teor universalizante da forma de vida hegemônica – se encontram

pré-determinadas e, portanto, delimitadas em seu potencial transformador. O diagnóstico de Safatle tem o seguinte teor:

Cada vez que a estrutura jurídica fortalece sua presença, mesmo que em nome da defesa de setores mais vulneráveis da população, avança a regulação disciplinar da vida. A estrutura do direito determina as formas possíveis que a vida pode assumir, os arranjos que as singularidades podem criar. Elas fazem das formas de vida aquilo que previamente tem o molde da previsão legal (SAFATLE, 2015, p. 360).

A estrutura jurídica - e a gramática constitucional em especial – constitui, portanto, o padrão hegemônico de realização da liberdade. No debate sobre os modelos liberal, comunitarista e deliberativo de produção de legitimidade, Habermas reforça a centralidade da ideia segundo a qual a ordem jurídica de determinada comunidade política tem continuidade com sua identidade historicamente produzida (HABERMAS, 2006, p. 273). Embora esteja relacionada à história de autodeterminação de um povo, a estrutura jurídica da sociedade seria também o meio através do qual se dá a constante reconstrução dos sentidos dessa história: “[...] a teoria do discurso concebe os direitos fundamentais e princípios do Estado de direito como uma resposta conseqüente à pergunta sobre como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático” (HABERMAS, 2006, p. 280). A gramática constitucional surge aqui como a instância mediadora do aprendizado social. Em outras palavras, poderíamos dizer que os princípios constitucionais são o meio através do qual a crítica social é exercida, as estruturas que compõe o espaço no qual a história de determinada comunidade pode ser revisitada e explorada em suas facetas até então silenciadas.

Nos marcos da teoria discursiva do Estado democrático de direito, há história a ser ressignificada. Há memória/identidade da comunidade a ser reconstruída. Ocorre, porém, que o devir, a ressignificação da história e a reconstrução da memória/identidade de uma comunidade são *sincronizados* desde a perspectiva da *forma* atual por meio da qual se pode falar sobre essas questões. Só à luz dessa forma se fala sobre a *dor dos ofendidos*; é essa forma que impõe restrições a respeito da decisão sobre qual dor pode ser tematizada. A gramática constitucional estabelece critérios de dizibilidade, condições de possibilidade para o falar sobre política e emancipação. É assim que a pretensão de reconstruir a história

de determinada comunidade política se perde na delimitação prévia daquilo que pode ser uma pauta a ser debatida no espaço público estruturado constitucionalmente.

A ideia central aqui é a de *sincronização*. A partir dela se percebe a anulação da materialidade da vida política como um desdobramento da suposição da existência de um modelo único de realização da liberdade: a liberdade realizada no espaço institucional do Estado democrático de direito. Nos marcos da teoria discursiva de Habermas, a materialidade que dá ensejo aos processos de aprendizado social é demarcada e limitada em seu potencial produtivo: a contradição que o sofrimento instaura não põe em xeque os pressupostos do discurso prático, as bases do Estado constitucional. Nesse sentido, a descentralização das perspectivas hegemônicas é sempre parcial, nunca dando conta daquelas vivências cuja concretude não se deixa traduzir nos pressupostos comunicativos embutidos nos processos constitucionais de crítica social.

A teoria crítica hegemônica – a teoria discursiva do Estado democrático de direito, em especial – naturaliza os marcos da crítica, determinando abstratamente os sentidos possíveis da liberdade. Safatle assim resume o argumento em torno dos desdobramentos deletérios da sincronização da história enquanto dimensão necessária dessa perspectiva teórica:

Através da história, ser e tempo se reconciliariam no interior de uma memória social que deveria ser assumida reflexivamente por todo sujeito em suas ações. Memória que seria a essência orgânica do corpo político, condição para que ele existisse nas ações de cada indivíduo, como se tal corpo fosse sobretudo um modo de apropriação do tempo, de construção de relações de remissão no interior de um campo temporal contínuo, capaz de colocar momentos dispersos em sincronia a partir das pressões do presente (SAFATLE, 2015, p. 137).

Ainda a respeito da dimensão jurídica da sincronização, Safatle se debruça sobre a ideia de *cidadania*. A defesa da cidadania nos marcos de uma democracia deliberativa envolveria a pressuposição do caráter jurídico das condições de formação da subjetividade, o que implica uma limitação do sentido da política a partir de sua submissão aos princípios constitucionais que fazem a mediação da crítica social. A potência transformadora da política – sua capacidade para produzir

antagonismos formais a partir da experiência do desamparo – é domesticada pela obrigatoriedade de uma forma para o exercício da autoconsciência. Ainda que não se resuma ao voto – como parece ser o caso nos modelos liberais de democracia -, a cidadania sustentada pela teoria discursiva do Estado democrático de direito compreende a formação da memória e da identidade de uma comunidade como um exercício discursivo que se realiza nos limites da gramática constitucional. A dimensão política da vida social, portanto, está colonizada pela rigidez de princípios jurídicos, de onde se segue que o desamparo não encontra rotas de fuga por meio das quais possa afirmar-se:

[...] demandas sociais se tornam políticas quando interesses particulares aparecem como expressão de direitos universais ainda não aplicados a grupos desfavorecidos.

[...]

A defesa da “cidadania” passa, normalmente, pela compreensão de que a política avança basicamente através da institucionalização de direitos universais adquiridos, que se tornam assim predicados de todo e qualquer sujeito (SAFATLE, 2015, p. 358).

Resumiremos o argumento. A teoria discursiva do Estado democrático de direito encontra sua materialidade no fato de que “a objetividade da exigência de um novo espírito vem da dor dos ofendidos” (HABERMAS, 2007, p. 52). O problema, porém, é que a pressão do presente impele a construção da memória social a partir da sincronização da história. Ou seja, a tematização da dor só se dá à medida do *possível*, sendo o possível o espaço pré-determinado pelas estruturas do Estado constitucional (SAFATLE, 2015, p. 137). Toda dor é concebida como indício de antagonismo material, nunca como a materialidade fundante de um antagonismo formal. Em última instância, não se põe em xeque “o horizonte formal consensual de legitimidade dos enunciados” (SAFATLE, 2015, p. 149), de modo que a vida política se resumiria ao debate sobre as discordâncias que se travam num espaço delimitado de antemão.

A gramática constitucional *ampara* as demandas por justiça, uma vez que demarca os limites daquilo que é antecipado como politicamente possível. Pensar a política a partir do desamparo envolve a centralização daquelas demandas que colocam em xeque os limites do possível, ou seja, demandas que questionam a rigidez das estruturas que, à medida que delimitam o espaço formal da crítica social,

acabam por dizer o que a crítica pode ser: “[...] estar desamparado é estar sem ajuda, sem recursos diante de um acontecimento que não é a atualização de meus possíveis” (SAFATLE, 2015, p. 71). A produção política de antagonismos formais é o caminho da afirmação do desamparo no sentido de tornar possível aquilo que não o era.

A força política do desamparo reside no desejo de transformação da base supostamente consensual por meio da qual uma comunidade dialoga racionalmente sobre a sua história. A abstração do consenso racional é revelada pela materialidade do desamparo, pela asseveração da necessidade de se dar voz àqueles e àquelas que não encontram voz nos marcos pré-estabelecidos pelo Estado democrático de direito para a crítica social:

“[...] a política pode ser pensada enquanto prática que permite ao desamparo aparecer como fundamento de produtividade de novas formas sociais, na medida em que impede sua conversão em medo social e que nos abre para acontecimentos que não sabemos ainda como experimentar” (SAFATLE, 2015, p. 67).

A teoria crítica de Safatle tem como objetivo, portanto, a *desconstrução* do modelo de realização da liberdade pressuposto pela teoria discursiva. A pretensão de materialidade é levada aqui às últimas consequências, o que implica dizer que os antagonismos políticos transcendem as divergências entre orientações axiológicas, as divergências entre concepções de bem igualmente razoáveis. Os antagonismos políticos põem em xeque o próprio consenso constitucional. A materialidade da história vivida de modo não sincrônico produz atrito com as estruturas formais do Estado constitucional – os procedimentos constitucionais formalmente instituídos são insuficientes enquanto meio de trazer à luz experiências contra-hegemônicas de liberdade. Daí se segue o desafio em torno da revisão das pretensões de universalidade da gramática moral da comunidade e o reconhecimento da impossibilidade de antecipação das estruturas a partir das quais a crítica será exercida, a história será reconstruída e a memória/identidade da comunidade será ressignificada.

3. A experiência da liberdade para além do Estado democrático de direito: reflexões a partir de Paul Gilroy

Até agora alcançamos a seguinte tese: o regime jurídico de subjetivação funciona pela naturalização de determinada forma de resolução de antagonismos materiais. A gramática jurídico-constitucional forneceria de antemão os marcos a partir dos quais o dissenso seria possível; forneceria, portanto, os marcos a partir dos quais os limites da subversão seriam demarcados. A possibilidade de antagonismos materiais convive aqui com a não possibilidade de antagonismos formais, ou seja, com o não questionamento do caráter potencialmente abstrato da gramática jurídica.

Ao que parece, há dois modos de se posicionar perante esse desafio: tomar o direito como uma lógica necessariamente violenta e então tematizar outros espaços de realização da liberdade; ou pensar em caminhos de ressignificação da estrutura constitucional a partir de sua abertura a demandas historicamente silenciadas. Emancipação fora do direito ou ressignificação histórica da estrutura jurídico-constitucional: esse é um modo diferente de colocar a mesma questão.

A postura segundo a qual a subversão dos padrões hegemônicos de subjetivação envolve necessariamente o recurso a espaços de reconhecimento não estruturados pela gramática jurídica corre o risco de incorrer na seguinte contradição: manter intocada a formalidade da estrutura jurídica da sociedade enquanto tematiza outros contextos de realização da liberdade. Por sua vez, a postura inversa – aquela que investe seu impulso crítico na compreensão da materialidade da própria gramática jurídica e, portanto, na possibilidade de sua disputa e ressignificação histórica – tende a ignorar a possibilidade de que determinadas dimensões da subjetividade livre não se deixem tematizar no jargão uniformizante do direito.

Uma incursão pela obra de Paul Gilroy³² nos ajuda a evidenciar a insuficiência dessa dicotomia. Com o objetivo de livrar-se de naturalizações, o autor

³² Para além do argumento que desenvolveremos adiante, o recurso a Paul Gilroy ganha pertinência quando se tem em vista sua sugestão segundo a qual “o conceito de diáspora pode em si fornecer uma imagem subtilizada com a qual explorar a relação fragmentária entre negros e judeus e as difíceis questões políticas para as quais ela desempenha o papel de anfitriã: o status da identidade étnica, o poder do nacionalismo cultural e a maneira pela qual as histórias sociais cuidadosamente

demarca o seu ponto de partida crítico: “não tomemos nada como pressuposto” (GILROY, 2012, p. 237). Esse imperativo se concretiza na intenção de reconstruir a história da modernidade política desde uma perspectiva que, embora tenha sido silenciada, a constitui. Tal perspectiva tem a ver com a *memória da escravidão*. O silenciamento sobre a experiência da escravidão é o pressuposto do qual Gilroy pretende se livrar, de modo que sua construção teórica deve ser vista como um típico trabalho de trazer à luz as contradições do pensamento hegemônico; um típico trabalho de teoria crítica, portanto.

Não é por acaso que o esforço de “reconstruir a história primordial da modernidade a partir dos pontos de vista dos escravos” encontra em Hegel um de seus interlocutores. Em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*, este autor faz uma afirmação cujo sentido desde então é disputado por seus comentadores:

[...] A escravidão e a tirania são assim, na história dos povos, um grau necessário e por isso algo *relativamente* legítimo. Aos que permanecem escravos, não se faz nenhuma injustiça absoluta; pois quem não possui coragem de arriscar a vida pela conquista da liberdade, esse merece ser escravo; e se, ao contrário, um povo não somente imagina que quer ser livre, mas tem efetivamente a vontade enérgica da liberdade, nenhum poder humano poderá retê-lo na escravidão de ser governado como simplesmente passivo (HEGEL, 1995, §435).

Fazendo abstração da função específica que tal passagem tem na construção do argumento de Hegel³³, nos interessa saber que é em diálogo com as

preservadas do sofrimento etnocida podem funcionar para fornecer legitimação ética e política” (GILROY, 2012, p. 387). Isso porque algumas temáticas próprias ao judaísmo são centrais para a compreensão da teoria crítica de proveniência frankfurtiana: “[...] a aversão à identidade era muito mais tênue nos escritos de Marcuse que nos de Horkheimer ou Adorno. Apesar disso, também na obra deles a santidade da razão e a reconciliação que ela implicava sempre apareciam como um ideal utópico. Afinal, os judeus podiam ser proibidos de nomear ou descrever Deus, mas não negavam Sua existência” (JAY, 2008, p. 105).

³³ O trecho tem sido interpretado como uma exposição da ideia segundo a qual a filosofia prática moderna concretizou a servidão à medida que tomou a razão como uma capacidade subjetiva. Desde essa perspectiva, diz Habermas (2000, p. 42): “[...] Hegel não vê a diferença entre o ‘mongol selvagem’, submetido à dominação cega, e o filho racional da modernidade, que obedece apenas ao seu dever, como uma oposição entre servidão e liberdade. O que os distingue é que ‘aquele tem um senhor exterior a si, enquanto este o traz dentro de si, ao mesmo tempo que é o seu próprio servo’”. Ao lado de tal interpretação, porém, surge outra que pretende situar a obra de Hegel - em especial as referências à dialética do senhor e do escravo - em seu contexto de produção histórica. A obra de Susan Buck-Morss merece destaque nesse ponto. Para a autora, a adequação da leitura de Hegel à luz da revolução haitiana envolve a tomada de posição diante da seguinte alternativa: “Somos deixados com apenas duas alternativas. Ou Hegel era o mais cego de todos os filósofos cegos da Europa esclarecida, superando amplamente Locke e Rousseau na capacidade de fazer abstração da realidade que está diante de seu nariz; ou Hegel tinha conhecimento a respeito dos escravos reais

ideias aí expostas que Gilroy constrói as duas teses que guiam sua investigação teórica pela produtividade crítica da memória dos povos da diáspora africana: em primeiro lugar, defende que a escravidão dos povos africanos é uma dimensão constitutiva da modernidade euro-americana; em segundo, sustenta que é *inocente* a teoria política que se constrói sem ter em vista a complexidade das experiências de liberdade próprias aos povos que compartilham a memória do *mundo atlântico negro*³⁴. Perseguremos o sentido desta segunda tese, já que nela se encontra a crítica segundo a qual a teoria política de Habermas é unilateral na compreensão dos sentidos que o ocidente atribui à experiência da liberdade.

Gilroy defende haver uma contradição no materialismo de Habermas. A seu ver, a suposição sobre a capacidade das vias institucionais do Estado constitucional para funcionar como espaço de articulação de discursos contra-hegemônicos só teria sentido se a gramática a partir da qual ele funciona se atualizasse diante de demandas cuja significação envolve a tematização de antagonismos formais. A materialidade da experiência da liberdade, portanto, seria honrada se as estruturas do Estado democrático se transformassem a partir do atrito desencadeado pelas posições que não possuem a competência de *fazer uso da gramática* que se pretende universal.

Ocorre que, na contramão desse raciocínio, a teoria discursiva do Estado democrático de direito supõe a dizibilidade das experiências de liberdade a partir da gramática jurídico-constitucional. Tal suposição se converte em pura abstração – se converte em puro dogmatismo – quando se constrói sobre o apagamento de demandas que subvertem a política de realização das promessas inscritas no projeto constitucional. Habermas teria incorrido nessa contradição não apenas quando supôs a internalização das tensões sociais pelo direito, mas também quando

que se revoltavam contra senhores reais, e então elaborou sua dialética do senhor e do escravo deliberadamente dentro deste contexto que lhe era contemporâneo” (BUCK-MORSS, 2009, p. 50, tradução livre). No original: “we are left with only two alternatives. Either Hegel was the blindest of all the blind philosophers of freedom in Enlightenment Europe, surpassing Locke and Rousseau by far in his ability to block out reality right in front of this nose; or Hegel knew-knew about real slaves revolting successfully against real masters, and he elaborated his dialectic of lordship and bondage deliberately within this contemporary context”.

³⁴ Gilroy define a expressão quando se refere ao objeto de seu livro: “Este livro aborda uma pequena área dentro da consequência maior desta conjunção histórica: as formas culturais estereofônicas, bilíngues ou bifocais originadas pelos – mas não mais propriedade exclusiva dos – negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória, a que tenho chamado heurísticamente mundo atlântico negro” (GILROY, 2012, p. 35).

naturalizou a relação entre o compromisso que se estabelece a partir da consciência do compartilhamento social de destinos e a “institucionalização de procedimentos para a sintonização mundial dos interesses, para a universalização dos interesses e para a construção criativa de interesses comuns” (HABERMAS, 2002, p. 74).

No âmbito do debate sobre o Estado Social na Europa, Habermas entende que a necessidade de construção dos modos transnacionais de interação nos obrigaria a falar de um “procedimento institucionalizado de formação das vontades transnacionais que leve os atores capazes de comércio global a estenderem suas correspondentes preferências próprias na direção de um ponto de vista de um ‘global governance’” (HABERMAS, 2001, p. 72). A condução deliberativa da política pós-nacional surge para ele como o meio para o refreamento das tendências expansivas da economia globalizada. Dito de outra forma, o caminho que vai da adaptação ao engajamento envolve a tomada de consciência sobre o incontornabilidade dos laços que unem os destinos coletivos dos agentes transnacionais; tomada de consciência que faz evidente a necessidade de se pensar em procedimentos de formação da vontade a nível transnacional.

Na leitura de Gilroy, a ideia de que os destinos de determinada comunidade política só podem ser geridos intersubjetivamente por meio de procedimentos democráticos – a ideia de que tais procedimentos demarcam o espaço para a articulação do sofrimento social – é naturalizadora. A via procedimental – o exercício da soberania pelo procedimento, para falar novamente nos termos de Habermas (1998, p. 463-90) – não é própria à tematização de certas dimensões da experiência do sofrimento e da liberdade. Se é levando em conta tais dimensões não-idênticas da experiência da liberdade que Gilroy pretende reconstruir a história da modernidade política, sua crítica fundamental deve se dirigir ao caráter uniformizador do padrão euro-americano de racionalidade:

Ela [a racionalidade] pode ser fundada na comunicação, mas esta forma de interação não é uma troca equivalente e idealizada entre cidadãos iguais que mantém consideração recíproca uns pelos outros em discurso gramaticalmente unificado. Os padrões extremos de comunicação definidos pela instituição da escravidão da *plantation* ordenam que reconheçamos as ramificações antidiscursivas e extralinguísticas do poder em ação na formação dos atos comunicativos. Afinal de contas, não pode haver nenhuma

reciprocidade na *plantation* fora das possibilidades de rebelião e suicídio, fuga e luto silencioso, e certamente não há nenhuma unidade de discurso para mediar a razão comunicativa (GILROY, 2012, p. 129).

A unificação gramatical do discurso se sustenta na universalização não mediada da estrutura constitucional que funda a razão comunicativa. Tal universalização é produto da pura força, é produto da violência na imposição de determinados padrões de justificação de ações que não foram objeto de contraposição em face daquelas sociedades às quais pretendem se dirigir. Se o universal concreto só se sustenta porque traz os particulares como momentos seus, porque dá voz ao particular na construção e reconstrução das estruturas universais, não falar de escravidão – e da memória da escravidão articulada pelos povos da diáspora africana - é o modo de evitar que o estranhamento ponha em xeque a naturalidade daquilo que se pretende justificar, a saber, a falsa universalidade do modelo euro-americano de significação do sofrimento e realização da liberdade. A teoria discursiva do Estado democrático de direito tem, portanto, uma ambiguidade: ela se pretende universal, mas nega uma dimensão constitutiva da história da modernidade política.

Se valendo das contribuições de Seyla Benhabib³⁵, Gilroy faz uma contraposição entre *políticas de realização* e *políticas de transfiguração*. No dizer do

³⁵ A partir de uma crítica a Habermas, Benhabib assim articula a relação entre as políticas de realização e aquelas que, por trazerem em si a dimensão da utopia, recebem o nome de políticas de transfiguração: “Habermas tentou reestabelecer a ligação entre Esclarecimento e emancipação, bem como trazer o projeto de emancipação à luz do público através do resgate do legado iluminista da razão prática. Seu projeto requer a realização da promessa universalista das teorias burguesas do consenso, teorias que sempre limitaram tal universalismo com base no sexo, classe, raça ou considerações de status. Mas mesmo quando aceitamos que a realização do universalismo burguês é condição necessária para a emancipação, ela dificilmente parece ser suficiente. ‘Podemos impedir’, pergunta Habermas, ‘a possibilidade de uma emancipação sem sentido? Em sociedades complexas, a emancipação significa a transformação participativa das estruturas de decisão administrativa’. Se isso fosse tudo o que se entende por “emancipação”, se, de fato, o objetivo da crítica se esgotasse no “reformismo sem alegria” de um estadismo de bem-estar próprio ao compromisso sócio-democrático, então a teoria crítica teria estabelecido o vínculo entre o Iluminismo e a emancipação se afastando drasticamente de sua tradição *utópica*” (BENHABIB, 1986, p. 329, tradução livre). No original: “Habermas has attempted to reestablish the link between Enlightenment and emancipation, and to bring the project of emancipation into the light of the public by going back to the Enlightenment legacy of practical reason. His project requires the fulfillment of the universalistic promise of bourgeois consent theories which, since the seventeenth century, have Always limited such universalism on the basis of sex, class, race, and status considerations. But even when we concede that the realization of bourgeois universalism is a necessary condition for emancipation, it seems hardly suficiente. ‘Can we preclude’, asks Habermas, ‘the possibility of a meaningless emancipation? In complex societies, emancipation means the participatory transformation of administrative decision structures’. If this were all that was meant by ‘emancipation’, if indeed the goal of critique exhausted itself in the ‘joyless reformism’ of a welfare-statist of social-democratic compromise, then indeed critical theory would

autor, ambas são dimensões da sensibilidade negra, ou seja, são dimensões de uma espécie de duplicidade da identidade daquelas pessoas que se socializam nos espaços da diáspora (GILROY, 2012, p. 97). A compreensão dessa duplicidade nos auxiliará na percepção do desafio que a reconstrução da modernidade desde a perspectiva da memória da escravidão coloca às versões hegemônicas da teoria crítica e à teoria discursiva do Estado democrático de direito, em especial.

Políticas de realização são aquelas cuja implementação envolve a concretização das promessas de liberdade inscritas nas estruturas jurídicas da modernidade. De modo geral, trata-se aqui do conjunto das demandas políticas que, encontrando tradução na gramática do Estado constitucional, se deixam compreender por aquilo que Gilroy entende ser a concepção hegemônica de razão prática: “regras discursivas e formas argumentativas que extraem seu teor normativo da base validativa da ação que se orienta ao estabelecimento de um acordo mútuo, isto é, da estrutura da comunicação linguística” (HABERMAS, 2006, p. 278). Tais demandas instauram dinâmicas que as instituições constitucionais conseguem internalizar e equacionar: a estrutura procedimental das democracias ocidentais supõe que a busca pela justiça encontra seu caminho na concretização paulatina do projeto constitucional. Aqui a vida política de uma comunidade funciona de modo sincronizado, ou seja, funciona na frequência estável das formas e dos limites discursivos que são próprios aos Estados constitucionais.

A política da transfiguração, por sua vez, constitui a dimensão das experiências diaspóricas que não se deixa acessar pelo padrão jurídico-constitucional de sincronização da história. O ponto aqui consiste em acessar as dimensões da vivência da liberdade que foram silenciadas pelo padrão euro-americano de articulação de demandas por reconhecimento:

Esta política existe em uma frequência mais baixa, onde é executada, dançada e encenada, além de cantada e decantada, pois as palavras, mesmo as palavras prolongadas por melisma e complementadas ou transformadas pelos gritos que ainda indicam o poder conspícuo do sublime escravo [*slave sublime*], jamais serão suficientes para comunicar seus direitos indizíveis à verdade (GILROY, 2012, p. 96).

have established the link between Enlightenment and emancipation by forsaking far too much of its *utopian* tradition”.

A centralidade da esfera pública juridicamente estruturada – centralidade típica das teorias críticas contemporâneas, a exemplo de Habermas, Honneth e Fraser³⁶ – tem como efeito o apagamento daquelas pautas que não são comensuráveis com a lógica formal e universal do direito. A *frequência mais baixa* na qual opera a política de transfiguração tem a ver com o seu estranhamento em face das condições formais para a ação comunicativa. Enquanto a teoria de Habermas fala em discurso e universalidade, a compreensão da transfiguração envolve o recurso a outras gramáticas: aquela da narrativa pessoal, da vivência afetiva, do sentimento familiar, do ódio e da violência.

Parece interessante posicionar o ponto de Gilroy no contexto de um dos debates entre Axel Honneth e Habermas. Para Honneth, o autor da *Teoria da ação comunicativa* equivocou-se ao localizar o pressuposto normativo da interação social nas regras linguísticas que condicionam o entendimento mútuo, uma vez que, assim compreendida, a emancipação/racionalização se daria *pelos costas* dos sujeitos envolvidos nas práticas discursivas (HONNETH, 2007, p. 70). Para arcar com seu compromisso com a emancipação, a teoria crítica deveria se sustentar na produtividade do sofrimento enquanto elemento *pré-reflexivo*: é o potencial cognitivo do sofrimento que sustenta a própria possibilidade da crítica social e, nesses termos, mantém a teoria crítica vinculada à práxis política.

Embora tenha indicado a Habermas a necessidade de pensar a crítica desde a perspectiva do sofrimento, Honneth parece ter assumido o pressuposto habermasiano segundo o qual, ainda que a fonte de normatividade da vida social se desloque das condições do discurso para a experiência do sofrimento causado pela falha nos processos de reconhecimento intersubjetivo³⁷, o espaço do direito e da esfera pública constitucionalmente estruturada funciona como instância universal mediadora da liberdade. O autor assume essa ideia na reinterpretação crítica da

³⁶ Desenvolvo a ideia da centralidade da esfera pública juridicamente estruturada para a teoria crítica contemporânea em Pinto (2013, p. 269-272).

³⁷ A ideia de *falha* traz consigo a indicação daquilo que Safatle entende ser um dos equívocos da teoria crítica de Honneth: a compreensão do sofrimento como a “falta” de algo pré-determinado como condição da formação saudável da subjetividade. Após indicar o poder silenciador dessa perspectiva, ao autor indica que “[...] a ideia de irredutibilidade do sintoma e do patológico implica o reconhecimento da irredutibilidade de experiências de heteronomia, de fragmentação e de estranhamento. Isso pode levar nossos ideais atuais de normalidade social, normalmente assentados na crença na força emancipadora dos conceitos de autonomia, unidade e autenticidade, a serem vistos, em larga medida, como matrizes de produção de sofrimento” (SAFATLE, 2015, p. 293).

Filosofia do direito de Hegel, em especial na leitura que propõe para a noção hegeliana de eticidade:

Apesar de toda a tendência republicana, Hegel não quis interpretar a esfera do Estado como uma relação política de formação democrática da vontade. [...] Apesar disso, um tal aperfeiçoamento democrático de sua doutrina da eticidade com objetivos de uma teoria da justiça, que Hegel perseguiu em toda a sua *Filosofia do direito*, teria se sustentado da melhor maneira possível: emoldurada no contexto de uma ordem moral capaz de assegurar a liberdade, e que forma em conjunto as três esferas éticas como relações de reconhecimento, a tarefa da formação democrática da vontade na última esfera, que se constitui como a esfera propriamente política, teria sido encontrar a elaboração institucional dos espaços de liberdade (HONNETH, 2007, p. 145).

Honneth não pensou no potencial do sofrimento para tornar relevante uma gramática que não é aquela do direito constitucional. Em seus próprios termos, diríamos que não pensou no potencial do sofrimento para desencadear uma experiência de liberdade que não possa ser significada de antemão por uma *concepção formal de eticidade*³⁸. Habermas incorporou bem a crítica de Honneth justamente pelo fato de que ambos os modelos de teoria crítica compartilham o pressuposto segundo o qual as demandas por liberdade que se desdobram da experiência do sofrimento – e mesmo a existência do sofrimento enquanto algo politicamente relevante – são significadas a partir de padrões pré-concebidos como condições para a plena formação da subjetividade autônoma.

A questão é: e se algumas dimensões da experiência da liberdade só puderem ser significadas retrospectivamente? A relação entre as políticas de realização e de transfiguração ganha sentido a partir daquilo que Gilroy chamou de *dupla consciência*. Para o autor, a concepção de liberdade própria à experiência da diáspora negra envolve uma ligação entre o interior e o exterior da modernidade euro-americana³⁹. Por terem vivido a modernidade como opressão e silenciamento,

³⁸ Na linha argumentativa de seu *Luta por reconhecimento*, Honneth concebe a concepção formal de eticidade como resultado da necessidade de formular “[...] um estado último preliminar, de cujo ângulo de visão é possível uma classificação e avaliação dos fenômenos particulares” (HONNETH, 2003, p. 269). Esse ponto ilustra bem o sentido de sincronização da história, ou seja, a sincronização sobre a “história das lutas sociais como um processo gerido” (HONNETH, 2003, p. 269).

³⁹ No contexto no debate sobre dupla consciência e formação da identidade, Gilroy refere-se a Butler como alguém que compartilha com ele a ideia segundo a qual a identidade, “embora muitas vezes seja sentida como natural e espontânea, permanece o resultado da atividade prática: linguagem, gestos, significações corporais, desejos (GILROY, 2012, p. 209). À medida que envolve uma

as pessoas socializadas nos espaços da diáspora tem sua autoconsciência diluída entre o pertencer e o não pertencer à modernidade. Em outras palavras, como a inclusão dos povos escravizados na modernidade se deu na forma da objetificação, a formação da subjetividade relacionada à memória da escravidão perpassa a seguinte ambiguidade: há uma subjetividade que surge pela socialização no interior da modernidade, mas o conteúdo de tal socialização envolve a autoconsciência daquele que vive na diáspora de que não cumpre as condições enunciadas pelo pensamento hegemônico para a efetivação da autonomia e do reconhecimento.

Daí surge a força das políticas de transfiguração. Por comporem uma dimensão da ambiguidade da condição histórica e geográfica da diáspora negra, elas desafiam a pretensão de serem significadas desde a perspectiva da concepção hegemônica de realização da liberdade: aqui a gramática universalizante do Estado democrático de direito é revelada em seu limite e abstração. É da dupla consciência definidora do *mundo atlântico negro* que deriva a relação entre realização e transfiguração. E é também a partir daí que se pode perceber a impossibilidade de significar de antemão a plenitude do sentido de liberdade: há algo no modo como a memória da escravidão se articula em direção à liberdade que permanece refratário ao modelo sincronizador da teoria discursiva do Estado democrático de direito.

A demarcação dos limites da concepção hegemônica de realização da liberdade a partir da compreensão das políticas de realização e transfiguração como dimensões constitutivas da dupla consciência dos povos que trazem consigo a memória da escravidão revela a inadequação da oposição com a qual iniciamos o presente item: aquela entre a compreensão da emancipação como algo possível fora do direito e a centralização da necessidade de ressignificação histórica da estrutura jurídico-constitucional. Tal oposição se mostra insuficiente por não perceber a ambiguidade a partir da qual pode funcionar a dinâmica dos processos de libertação. Há algo na história dos povos da diáspora que pode ser dito nos termos da gramática do Estado constitucional, mas há algo que não pode. Uma teoria crítica formulada desde a duplicidade dessa perspectiva deve fugir da abstração segundo a qual a gramática constitucional internaliza a plenitude das condições da realização da liberdade e da tematização de injustiças.

oposição a modelos que naturalizam determinada concepção de liberdade, tal argumento reforça o encadeamento entre Butler e Gilroy que propomos neste capítulo.

4. A profundidade da crítica como desafio à teoria discursiva do Estado democrático de Direito

No dizer de Wittgenstein (1999, p. 68, § 131),

Só podemos evitar a injustiça ou o vazio de nossas afirmações, na medida em que apresentamos o modelo como aquilo que ele é, ou seja, como objeto de comparação – por assim dizer, como critério -; e não como pré-juízo, ao qual a realidade deva corresponder (o dogmatismo, no qual tão facilmente caímos ao filosofar).

Nesta passagem, o autor esboça a ideia segundo a qual os jogos de linguagem – os modelos a partir dos quais coordenamos nossas ações em face do mundo objetivo – se tornam vazios quando não são percebidos como produto do atrito entre seus padrões e aquelas dimensões da realidade que os surpreendem. O momento no qual “as coisas não se passam como havíamos suposto” demarca a necessidade da assunção de uma postura filosófica: “um problema filosófico tem a forma: eu não sei mais nada” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 67, §§ 125 e 123). A contradição que se instaura quando dimensões inauditas da realidade desafiam nosso aparato conceitual demanda a elaboração filosófica deste estado que nos inquieta, deste estado em que pretensões de verdade se revelam dogmáticas.

Sob o ponto de vista metodológico, a posição de Wittgenstein nos ajuda a enunciar a contradição da teoria discursiva do Estado democrático de direito. Articulando as noções de verdade e correção, Habermas assumiu como um dos ofícios da teoria crítica a tematização dos atritos por meio dos quais nosso aparato categorial se atualiza e dá conta de superar suas contradições. A abertura dos procedimentos constitucionais demarca o espaço no qual se dá voz àquelas posições sociais até então silenciadas: a mediação da liberdade ocorre no espaço institucional de uma sociedade juridicamente estruturada. Daí que a reconstrução da dinâmica social do aprendizado compartilhado resulte na tese segundo a qual o direito constitucional – o projeto constitucional – internalizou as tensões sociais cujo desdobramento impele a sociedade na direção do reino dos fins (HABERMAS, 2004, p. 222).

A questão é que a não tematização da possibilidade de antagonismos formais faz com que Habermas confira à estrutura constitucional mediadora da

liberdade, para usar a terminologia de Wittgenstein, um status de “critério ao qual a realidade deva corresponder”. Como resultado da naturalização de determinado padrão de realização da subjetividade, a teoria crítica do autor tematiza somente as dimensões da liberdade que se deixam contemporizar com a gramática do direito. Em outras palavras, a naturalização dos pressupostos da autonomia repercute na universalização abstrata e imediata dos procedimentos constitucionais como espaços de reversão de injustiças históricas e gerência dos caminhos de determinada comunidade política.

Neste ponto, é útil a interlocução entre aquilo que dissemos a respeito de Hegel e Butler. A metafísica da substância, diz Butler, envolve a compreensão das interações sociais como relações causais já antecipadas desde o ponto de vista conceitual. Supõe-se a existência de uma “estrutura pronta de substantivos primários e adjetivos subordinados”, de modo que a efetivação histórica da liberdade de um indivíduo é a concretização de uma possibilidade causal inscrita nas condições jurídicas da liberdade (BUTLER, 2017, p. 55). Para além da estrutura pronta das condições de formação da subjetividade, não há experiência da liberdade que seja possível; ou melhor, não há experiência de liberdade que seja compreensível em seu sentido emancipatório.

Hegel foi sensível a esse ponto. Para além de sua discussão sobre a relação entre vontade e determinação na introdução da *Filosofia do direito*, o autor desenvolveu um debate correlato no prefácio da *Fenomenologia*:

Abandonando-se à desenfreada fermentação da substância, acreditam esses senhores – por meio do velamento da consciência-de-si e da renúncia ao entendimento – serem aqueles “seus” a quem Deus infunde no sono a sabedoria. Na verdade, o que no sono assim concebem e produzem são sonhos também (HEGEL, 2012, p. 30, § 10).

A fermentação da substância opõe-se àquilo que Hegel chama de automovimento enquanto efetividade do conceito (HEGEL, 2012, p. 38, §23). O conceito abstrato - aquele que se mostra como saber substancial – se sustenta na crença de que traz consigo uma espécie de reprodução da estrutura do mundo, ou seja, ele se supõe “mergulhado na essência da peculiaridade do Si” (HEGEL, 2012, p. 30, §10). A estruturação da liberdade nos marcos de um regime jurídico envolve

este tipo de substancialização do sujeito; envolve, portanto, a repetição acrítica de um padrão de realização individual supostamente inscrito na realidade.

Se a força do espírito só é profunda quando “ousa expandir-se e perder-se em seu desdobramento”, a carência de profundidade envolve para Hegel a produção de sonhos com aparência de verdade (HEGEL, 2012, p. 30, § 10). O conceito naturalizado pretende falar da estrutura do real, de suas possibilidades de configuração e, portanto, de seu movimento enquanto necessidade. Ocorre que a profundidade implica a tematização da contingência, a sensibilidade para aquilo que não é da ordem do antecipável. Recorrendo a Safatle (2015, p. 351), podemos dizer que a profundidade da crítica envolve a tematização de experiências de liberdade que, transcendendo os marcos da gramática pré-estabelecida e fugindo da repetição, só podem ser significadas retrospectivamente⁴⁰. É a materialidade do pensamento que se anula quando o atrito entre as estruturas da forma de vida e aquelas experiências que a elas não se adequam não se converte em impulso crítico para que a teoria repense a pretensão de universalidade de tais estruturas.

Tornar produtiva essa contradição na reelaboração de uma teoria crítica implica a investigação de espaços de realização da liberdade que estejam para além das instituições do Estado constitucional. A dupla consciência que constitui a identidade da diáspora negra revela este ponto: não é possível acessar as múltiplas facetas das experiências históricas de opressão a partir de uma perspectiva que sincroniza os modos de falar sobre aquilo que foi vivido de forma não sincrônica. Diante da elaboração de Paul Gilroy a respeito da ambiguidade da produção da memória da escravidão no mundo atlântico negro, a teoria discursiva de Habermas soa ingênua – o oposto de crítica –, no sentido de que permanece indiferente aos padrões de produção de liberdade que não se restringem aos marcos naturalizados da pessoa jurídica.

Em resumo, Habermas ainda opera nos quadros naturalizantes do liberalismo político. Embora tenha afastado a ideia do *fato do pluralismo razoável* através da historicização da formação das diferenças, ele supõe o caráter universal

⁴⁰ Vale a transcrição do trecho em referência: “[...] novas formas de solidariedade e igualdade seriam criadas quando somos capazes de ver sujeitos como suportes de práticas desconstrutivas que modificam estruturalmente o sistema de representações sociais através da constituição de diferenças múltiplas e em eterno movimento” (SAFATLE, 2015, p. 351).

do projeto constitucional enquanto instância mediadora da liberdade. Nesses moldes, o universal não é mediado pelos momentos particulares de sua crítica; o universal, portanto, permanece intocável. Precisamente neste ponto a teoria discursiva do Estado democrático de Direito não sustenta a sua pretensão de materialidade: o atrito produtor de antagonismos formais – na terminologia de Safatle, a capacidade do desamparo de pôr em xeque a universalidade das estruturas que medeiam a liberdade jurídica – é ocultado pelo não reconhecimento da legitimidade de demandas que não se deixem traduzir na gramática uniformizante do direito constitucional.

CONCLUSÃO

Em *Celebrando as contradições/1*, Eduardo Galeano (2015, p. 122) nos traz uma oposição: “Como trágica ladainha a memória boba se repete. A memória viva, porém, nasce a cada dia, porque ela vem do que foi e é contra o que foi”. Memória boba e memória viva designam diferentes posturas diante do mundo, diferentes modos de conceber a relação entre a realidade sócio-moral e nossos modos de apreendê-la. O caráter repetitivo da memória boba demarca o espaço do que chamamos de teoria tradicional, aquela perspectiva que encerra em seus conceitos a fonte de normatividade a partir da qual se pretende produzir conhecimento sobre o mundo.

Nos termos da teoria tradicional, estados de coisas são concretizações históricas de configurações já antecipadas conceitualmente. Por sua vez, a teoria crítica os concebe como experiências históricas que potencialmente desafiam a rigidez do aparato conceitual e, nessa medida, impulsionam sua reconstrução no caminho da reconciliação entre sujeito e objeto, reconciliação entre as promessas de realização de liberdade e sua efetivação. A celebração da contradição se dá no reconhecimento de sua produtividade para a reconstrução de nossos conceitos, nossos modos de coordenar ações do ponto de vista moral: a memória viva não é só *contra* o que foi, ela é também uma memória que *vem* do que foi, ou seja, seu conteúdo remonta ao passado e se desdobra na potência da recuperação deste passado para a instauração de contradições em face das promessas de liberdade do presente.

Num primeiro passo deste trabalho, nos esforçamos para acessar o sentido de teoria crítica a partir das ideias de experiência (*Erfahrung*), negação determinada, profundidade e materialismo. O caráter conflituoso da experiência fornece a lente a partir da qual uma leitura crítica do mundo é possível: a configuração atual de nossa forma de vida é produto de uma série de processos de negação de estados anteriores. Sendo assim, a profundidade do pensamento se sustenta na não naturalização dos parâmetros atuais de diálogo a respeito de eventuais conflitos entre pretensões de validade; é o mesmo que dizer: se são resultado de processos históricos, os traços de nossa forma de vida atual não podem ser compreendidos sem a dimensão de sua historicidade. Daí se desdobra o materialismo próprio à

teoria crítica. O atrito entre conceito e realidade – atrito que é negado pela repetição típica da memória boba - ganha centralidade no esforço crítico de tornar efetivas as promessas de realização da liberdade.

Sob o pano de fundo desta concepção de teoria crítica, nos dedicamos à reconstrução da teoria discursiva do Estado democrático de direito de Habermas. Tal reconstrução teve como fio condutor duas teses do autor: em primeiro lugar, a ideia segundo a qual a razão prática se relaciona com a garantia de abertura dos procedimentos de formação democrática da vontade pública; em segundo, a pressuposição de que o Estado constitucional internaliza a tensão entre a forma de vida atual e as pretensões críticas que lhe são dirigidas por grupos da sociedade civil. Como desdobramento dessas teses, vimos que Habermas concebe o direito – em especial, a esfera pública estruturada pelos marcos constitucionais do discurso racional – não como um instrumento de ordenação da vida social, mas como um espaço de tematização de conflitos axiológicos.

A constituição, portanto, surge como a instância de mediação do aprendizado compartilhado. Sua gramática é o meio de construção e reconstrução da história da comunidade política: suspendendo a ação e acessando a dimensão do discurso, a comunidade toma por objeto de análise seus parâmetros de ação. As estruturas a partir das quais se faz possível tal análise, porém, não são elas próprias objeto de crítica. Na verdade, elas se fundamentam no consenso em torno dos parâmetros da razão prática, consenso sem o qual a gestão compartilhada dos destinos dos membros da comunidade seria inviável.

O argumento desenvolvido no último capítulo tem a pretensão de sustentar que a teoria discursiva do Estado democrático de direito não arca com a pretensão de materialidade que é própria à teoria crítica. A naturalização de determinado padrão de construção da subjetividade resulta do encerramento da experiência da liberdade no espaço demarcado pelo direito. A suposição segundo a qual o projeto constitucional internaliza os antagonismos materiais de uma comunidade política envolve a sincronização da história desde a perspectiva daquilo que é traduzível para a linguagem jurídica: a história que é vivida de modo não sincrônico acaba por ser contada de modo sincronizado, o que implica a abstração da complexidade de suas dimensões.

A oposição entre política de realização e política de transfiguração nos auxilia na compreensão deste ponto. A realização das promessas de liberdade inscritas nas estruturas do Estado democrático não esgota o sentido da emancipação. A reconstrução crítica da memória da escravidão põe em xeque a possibilidade de traduzir a complexidade das dimensões da experiência da liberdade nos termos da gramática constitucional. O vício dogmático da teoria discursiva do Estado democrático de direito se encontra na correlação entre a não abertura da teoria para a tematização de antagonismos formais e a suposição segundo a qual a estrutura do Estado constitucional internaliza os antagonismos materiais que desencadeiam os processos de aprendizado social. Pensar a liberdade para além do direito é um meio de tornar produtiva a percepção de que há dimensões do sentido de liberdade desenvolvido na modernidade que não se esgotam nas demandas por reconhecimento perante as instituições de nossas democracias. A materialidade da teoria crítica é posta em risco quando o atrito entre a história e as instituições da sociedade não é capaz de desencadear processos de revisão sobre os modos de se falar sobre a história: neste ponto a profundidade do pensamento se perde, dando lugar à naturalização das instâncias de mediação da liberdade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Unesp, 2013.

ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. Nova Iorque: Viking Press, 1963.

BENHABIB, Seyla. *Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1986.

BRANDON, Robert. *Perspectives on pragmatism: classical, recent and contemporary*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

_____. *Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel, Haiti and universal reason*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2012.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The MIT Press, 1992, p. 109-142.

GALEANO, Eduardo. Celebração das contradições/1. In: _____. *O livro dos abraços*. Trad. Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 2015, p. 122.

GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2012.

HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional. A sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da constituição*. Trad. Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional*. Trad. Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Trad. William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1998.

_____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HESSE, Konrad. *A força normativa da constituição*. Trad. Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1991.

HOBBSAWM, Eric J.. *Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Trad. John Farrell e outros. Cambridge: Polity Press, 2007.

_____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Pathologies of social reason: on the legacy of critical theory*. Trad. James Ingram e outros. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009.

_____. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

_____. *The I in we: studies in the theory of recognition*. Trad. Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2012.

_____. Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da teoria crítica. In: RUSH, Fred (org.). *Teoria crítica*. Trad. Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, p. 389-415.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 117-154.

INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1993.

JARVIS, Simon. Adorno, Marx, materialism. In: HUHN, Tom (org.). *The Cambridge companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 79-100.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)*. Trad. Vera Riberio. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, Immanuel. Prolegômenos. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. Trad. Tania Maria Bernkopf. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KARL, Marx. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

KYMLICKA, Will. *Contemporary political philosophy: an introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LIMA, Erick. A autoridade normativa das práticas compartilhadas: uma interpretação da introdução à *Filosofia do Direito* de Hegel. *Dissertatio*, v. 40, 2014, p. 117-50.

LOWER, Wendy. *As mulheres do nazismo*. Trad. Ângela Lobo. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

PINTO, Thiago Ferrare. Procedimento e articulação hegemônica: compreendendo a esfera pública no contexto da democracia deliberativa. *Revista Direito e Práxis*, v. 4, n. 7, 2013, p. 267-88.

PIPPIN, Robert. *Hegel's practical philosophy: rational agency as ethical life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

_____. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SHUSTER, Martin. *Autonomy after Auschwitz: Adorno, german idealism, and modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.