

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

Thiago Ferrare Pinto¹

Resumo: O presente trabalho desenvolve a hipótese segundo a qual a teoria discursiva do Estado democrático de direito falha em sua pretensão de materialidade. A pressuposição de que o direito constitucional internaliza as tensões sociais e fornece a gramática do exercício da crítica envolve a naturalização das condições da liberdade. Sincronizando a história desde a perspectiva do Estado constitucional, a teoria discursiva não tem sensibilidade para as experiências de liberdade que não se deixam compreender nos marcos universalizantes da concepção jurídico-constitucional de realização da subjetividade.

Palavras-chave: Jürgen Habermas – Teoria discursiva – Constituição – Materialismo.

1. INTRODUÇÃO

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.

Argumentaremos 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

¹ Doutorando em direito pela PUC-RJ

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, acionaremos 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).

2. 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,

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.²

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

² BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 44.

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”³. 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,⁴ “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.⁵

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 identidade.⁶

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”⁷. 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

³ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 46.

⁴ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 9.

⁵ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 8-9.

⁶ Sobre este ponto, veja-se o seguinte trecho de Foucault, cf. *O nascimento da biopolítica*, 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”.

⁷ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 56.

gramatical de sujeito e predicado reflete uma realidade ontológica anterior, de substância e atributo”⁸.

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”⁹.

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 do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo”¹⁰. 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”¹¹. 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 jurídica¹². 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 Rawls¹³: “o sucesso do constitucionalismo liberal manifestou-se como a descoberta de uma nova possibilidade social: a possibilidade de uma sociedade pluralista estável e razoavelmente

⁸ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 49.

⁹ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 69.

¹⁰ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 23, grifo nosso.

¹¹ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 19.

¹² 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.

¹³ RAWLS, *O liberalismo político*, p. 32-33.

harmoniosa”. A suposta ingenuidade da mera *lida*¹⁴ 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; 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 Habermas¹⁵, 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-constitucional¹⁶. 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”¹⁷ – 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

¹⁴ Sobre o sentido específico da boa lida com o fato do pluralismo, veja-se o seguinte trecho de Rawls: “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 liberalismo político*, p. 80)

¹⁵ Habermas 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”. (*Verdade e Justificação*, p. 206)

¹⁶ Assim Habermas 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”. (*Verdade e Justificação*, p. 222)

¹⁷ HABERMAS, *Verdade e Justificação*, p. 195.

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 cultural pelo menos 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.¹⁸

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.

3. 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”¹⁹ e a “insegurança ontológica” que ele produz²⁰. 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

¹⁸ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 69-70.

¹⁹ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 72.

²⁰ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 73.

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.²¹

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.²² 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 Rawls²³ – 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.²⁴

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

²¹ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 27.

²² HABERMAS, *A ética da discussão e a questão da verdade*, p. 66.

²³ RAWLS, *O liberalismo político*, p. 211-216.

²⁴ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 149.

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.²⁵

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 contemporâneas²⁶. 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.²⁷

²⁵ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 150.

²⁶ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 19 e 23.

²⁷ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, 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.²⁸ 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 consequente à pergunta sobre como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático”.²⁹ 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 compõem 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

²⁸ HABERMAS, *A inclusão do outro*, p.273

²⁹ HABERMAS, *A inclusão do outro*, p.280

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.³⁰

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.³¹

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”.³² 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.³³ 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”,³⁴ de modo

³⁰ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p.137

³¹ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p.358

³² HABERMAS, *A ética do discurso e a questão da verdade*, p.52

³³ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p.137

³⁴ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p.149

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”.³⁵ 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”.³⁶

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.

4. 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

³⁵ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p.71

³⁶ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p.67

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 resignificação da estrutura constitucional a partir de sua abertura a demandas historicamente silenciadas. Emancipação fora do direito ou resignificação 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 resignificação 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 Gilroy³⁷ nos ajuda a evidenciar a insuficiência dessa dicotomia. Com o objetivo de livrar-se de naturalizações, o autor demarca o seu ponto de partida crítico: “não tomemos nada como pressuposto”.³⁸ 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:

³⁷ 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 subutilizada 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 preservadas do sofrimento etnocida podem funcionar para fornecer legitimação ética e política” (GILROY, *O Atlântico negro*, 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, *A imaginação dialética*, p.105).

³⁸ GILROY, *O Atlântico negro*, p.237

[...] 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.³⁹

Fazendo abstração da função específica que tal passagem tem na construção do argumento de Hegel,⁴⁰ nos interessa saber que é em diálogo com as 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*⁴¹. Perseguiremos 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

³⁹ HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas*, §435

⁴⁰ 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: “[...] 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’”. (*O discurso filosófico da modernidade*, p.42) 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 sob o viés da revolução haitiana envolve a tomada de posição diante da seguinte alternativa: “*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?*” (BUCK-MORSS, *Hegel, Haiti and universal reason*, p. 50).

⁴¹ 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, *O Atlântico negro*, p. 35).

desencadeado pelas posições que não possuem a competência de *façer 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 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”.⁴²

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*’”.⁴³ 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 Habermas⁴⁴ – 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

⁴² HABERMAS, *A inclusão do outro*, p.74

⁴³ HABERMAS, *A constelação pós-nacional*, p.72

⁴⁴ HABERMAS, *Between facts and norms*, p.463-90)

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.⁴⁵

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 Benhabib,⁴⁶ Gilroy faz uma contraposição entre *políticas de realização* e *políticas de transfiguração*. No dizer do 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.⁴⁷ 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”.⁴⁸ Tais demandas instauram dinâmicas que as instituições constitucionais conseguem internalizar e equacionar:

⁴⁵ GILROY, *O Atlântico negro*, p.129

⁴⁶ 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 has attempted to reestablish the link between Enlightenment and emancipation, and to bring the project of emancipation in to 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 sufficient. ‘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 have established the link between Enlightenment and emancipation by forsaking far too much of its utopian tradition.” BENHABIB, *Critique, norm and utopia*, p. 329

⁴⁷ GILROY, *O atlântico negro*, p.97

⁴⁸ HABERMAS, *A inclusão do outro*, p.278

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.⁴⁹

A centralidade da esfera pública juridicamente estruturada – centralidade típica das teorias críticas contemporâneas, a exemplo de Habermas, Honneth e Fraser⁵⁰ – 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, a *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 custos* dos sujeitos envolvidos nas práticas discursivas.⁵¹ 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

⁴⁹ GILROY, *O Atlântico negro*, p. 96

⁵⁰ Desenvolvo a ideia da centralidade da esfera pública juridicamente estruturada para a teoria crítica contemporânea em PINTO, “Procedimento e articulação hegemônica: compreendendo a esfera pública no contexto da democracia deliberativa”, p. 269-272).

⁵¹ HONNETH, *Sofrimento de indeterminação*, p.70

reconhecimento intersubjetivo,⁵² 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 *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.⁵³

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 penso no potencial do sofrimento para desencadear uma experiência de liberdade que não possa ser significada de antemão por uma *concepção formal de eticidade*⁵⁴. 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 pudessem 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

⁵² 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 “falha” 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, *O circuito dos afetos*, p. 293).

⁵³ HONNETH, *Sofrimento de indeterminação*, p.145

⁵⁴ 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, *Luta por reconhecimento*, 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, *Luta por reconhecimento*, p. 269).

interior e o exterior da modernidade euro-americana⁵⁵. Por terem vivido a modernidade como opressão e silenciamento, 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 deque 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.

⁵⁵ 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, *O Atlântico negro*, p. 209). À medida que envolve uma oposição a modelos que naturalização determinada concepção de liberdade, tal argumento reforça o encadeamento entre Butler e Gilroy que propomos neste capítulo.

5. CONCLUSÃO: A PROFUNDIDADE DA CRÍTICA COMO DESAFIO À TEORIA DISCURSIVA DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

No dizer de Wittgenstein,

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).⁵⁶

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”.⁵⁷ 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.⁵⁸

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.

⁵⁶ WITTGENSTEIN, *Investigações filosóficas*, § 131

⁵⁷ WITTGENSTEIN, *Investigações filosóficas*, §§ 125 e 123

⁵⁸ HABERMAS, *A inclusão do outro*, p.222

Neste ponto, é útil a interlocução entre 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.⁵⁹ 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.⁶⁰

A fermentação da substância opõe-se àquilo que Hegel chama de automovimento enquanto efetividade do conceito.⁶¹ 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”.⁶² 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.⁶³ 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,⁶⁴ 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 retrospectivamente.⁶⁵ É a materialidade do pensamento que se anula quando o atrito entre

⁵⁹ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 55

⁶⁰ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p.30, §10

⁶¹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p.38, §23

⁶² HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p.30, §10

⁶³ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p.30, §10

⁶⁴ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p.351

⁶⁵ 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, *O circuito dos afetos*, p. 351).

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 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 fazem a mediação da liberdade jurídica – é ocultado pelo não reconhecimento da legitimidade de demandas que não se deixem traduzir na gramática uniformizante do direito constitucional.

The dogmatic defect of the discursive theory of law: naturalization of freedom and synchronization of history

Abstract: This paper develops the hypothesis according to which the discursive theory of the democratic State of Law fails in its pretension of materiality. The assumption that constitutional law internalizes social tensions and provides the grammar of the exercise of criticism involves the naturalization of the conditions of freedom. Synchronizing history from the perspective of the constitutional state, discursive theory has no sensitivity to the experiences of freedom that cannot be understood in the universalizing frameworks of the juridical-constitutional conception of the realization of subjectivity.

Keywords: Jürgen Habermas – Discursive Theory – Constitution – Materialism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *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, 2010.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. *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 Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Verdade e Justificação*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrión Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- 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.
- 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.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.
- SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

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