

# DIREITO E DESENTENDIMENTO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A CRÍTICA DE RANCIÈRE ÀS TEORIAS DO CONSENSO DEMOCRÁTICO\*

## RIGHT AND DISAGREEMENT: CONSIDERATIONS ON RANCIÈRE'S CRITIQUES TO THE THEORIES OF DEMOCRATIC CONSENSUS

Álvaro Okura de Almeida<sup>†</sup>  
André Luiz da Silva<sup>‡</sup>

**Resumo:** Em Jacques Rancière, a justiça como significante toma um conteúdo muito específico na linguagem do direito das democracias contemporâneas, de modo a excluir direitos de outras linguagens. A linguagem excluída não pode representar a injustiça na linguagem institucionalizada, e a política moderna segue mais como campo de mera pronúncia de conflitos que de representação de sujeitos concretos injustiçados. A injustiça que não existe desde a perspectiva da linguagem situacional, desde o consenso, nada significa no pensamento; existe apenas na violência insignificante para esta linguagem. Ela é irrepresentável e, por vezes, irreconhecível em meio ao cotidiano do mundo moderno. Ela é irreconhecível e irrepresentável tanto para o Estado, de maneira absoluta, quanto para cidadãos que reproduzem a mentalidade e perpetuam a linguagem objetiva do direito. Expor essa relação entre a linguagem do direito e a concepção política de Rancière constitui o objetivo desta comunicação.

**Palavras-chave:** Justiça. Linguagem. Direito. Desentendimento.

**Abstract:** In Jacques Rancière, justice as a significant takes a very specific content in the language of law of contemporary democracies, so as to exclude rights of other languages. The excluded language cannot represent injustice in the institutionalized language, and modern politics follows more like a field of mere utterance of conflicts than a representation of ill-treated

---

\* A versão inicial deste artigo foi preparada em forma de paper para o 38º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), realizada em Caxambú, entre os dias 27 e 31 de outubro de 2014. Este trabalho vincula-se ao projeto de pesquisa “Direitos humanos, cosmopolitismo, cidadania e teoria política: questões teóricas e problemas práticos II”, auxiliado pela Fundação Araucária de Apoio ao Desenvolvimento Científico e desenvolvido junto ao Grupo “Estudos em Teoria Política” (GETEPOL-CNPq).

† Mestrando em Ciência Política pela Universidade de Campinas (UNICAMP), Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), pesquisador PNUDONU na Comissão Nacional da Verdade (CNV) e colaborador da Comissão da Verdade do Estado de São Paulo “Rubens Paiva”. É pesquisador-colaborador do Instituto Nacional de Estudos sobre os Estados Unidos (INCT-INEU) e pesquisador-colaborador do GETEPOL (Grupo de Estudos em Teoria Política). E-mail: [alvaro.okura@gmail.com](mailto:alvaro.okura@gmail.com).

‡ Doutorando pela USP e pesquisador-colaborador do GETEPOL (Grupo de Estudos em Teoria Política). E-mail: [andre\\_slv@hotmail.com](mailto:andre_slv@hotmail.com).

individuals. Injustice that does not exist from the perspective of situational language, since the consensus means nothing in thought; it exists only in insignificant violence for this language. It is unrepresentable and sometimes unrecognizable amid the everyday modern world. It is unrecognizable and unrepresentable both for the State, in an absolute manner, and for the citizens that reproduce the mentality and perpetuate the objective language of law. Exposing the relationship between the language of law and Rancière's political conception is the purpose of this communication.

**Keywords:** Justice. Language. Law. Misunderstanding.

## 1 Introdução

Jürgen Habermas caracteriza o que chama de mundo moderno com o pensamento pós-metafísico, a virada linguística, a razão situada e o primado da prática em relação à teoria. Certamente, essas são características de rompimento que marcam essa nova filosofia, que é uma filosofia da crise da razão. Com a virada linguística, o mundo da vida adquire primazia em relação ao pensamento científico e objetivo. Com essa filosofia, a verdade da epistemologia moderna é posta em xeque e a validade de uma proposição não é mais um problema de relação objetiva entre coisa e linguagem, mas passa a ser um problema de comunicação. Podemos chamar essa filosofia de pós-metafísica, já que há uma forte ruptura com o kantismo, tanto na epistemologia quanto na ética e na política.

O *conatus* de Thomas Hobbes era, antes de Kant, a base filosófica para fundamentar o monopólio da força do Estado. A legitimidade garantia-se na razão objetiva que poderia entender a conveniência de um contrato frente ao estado de guerra. Mas, depois de Kant, Georg Friedrich Hegel depõe o pensamento de Hobbes ao denunciar a ilusão do estado de natureza, de indivíduos como átomos que se movem no vazio. Para Hegel, o mundo humano sempre foi um mundo social, pois o mundo não seria possível sem pré-julgamentos, sem costumes e sem linguagem. Sequer seria possível fixar um contrato se não houvesse linguagem, se não houvesse um sistema de compartilhamento de significações. Para Hegel, o Estado é feito com poesia, não com a pretensão de eleger a linguagem perfeita e racional, sem ambiguidades, como queriam a filosofia de Hobbes e o iluminismo.

Para Hegel, é impossível descartar a poesia, e os átomos, no fundo, são tomos que compartilham uma linguagem, de maneira que antes do Estado tem de haver já um *espírito*. Linguagem e comunidade são logicamente anteriores aos átomos, que são falantes porque se comunicam, falam em uma língua a alguém. É certo que a linguagem não pode existir sem os indivíduos, mas também é certo que ela os precede e, por isso mesmo, é também condição de qualquer contrato Estatal. A eticidade constitui então uma espécie de pré-contrato, dependente dos indivíduos, mas, anterior a eles, que, como entendimento mútuo sobre significações, abarca todas as outras convenções entre contratantes, que só são porque são pré-contratantes dessa sociabilidade.

Parece ser possível afirmar que, nessa forma de ver o mundo, já se incluía, em germe,

a filosofia de nosso tempo, pois aí mesmo está a base para um pensamento pós-metafísico, na ideia de que a sociedade não pode ser observada como um objeto natural. Inclui-se aí também o germe da virada linguística, na ideia do compartilhar de uma linguagem. Também a razão situada está aí. Os indivíduos não podem ser indivíduos sem a *Sittlichkeit*, sem a eticidade, sem os valores e significações que compartilham com os membros de sua comunidade, e aí está também a compreensão de que a prática tem primazia em relação ao pensamento, na ideia de que o mundo mesmo surge de práticas transmitidas na história.

Essa maneira de ver o mundo refletiu-se nos escritos de Karl Marx, na compreensão de que o homem é um ser concreto, no mundo e não fora dele. Para Marx, como para Hegel, a coesão social da sociedade civil não pode ser explicada pelos átomos, que são átomos apenas na imaginação. A razão objetiva que Hobbes apresentava foi vista por Marx como uma representação ideológica da sociedade civil, uma representação do modo como vivem os homens na defesa de seus interesses. Como para Hegel, a constituição seria a inscrição institucional da pré-compreensão social da existência, mas aí os indivíduos, impulsionados por seus interesses particulares, tenderiam a desviar-se do sentimento de que são tomos de uma comunidade, de maneira que o Estado far-se-ia necessário. As instituições estatais teriam então a tarefa de levar os indivíduos de volta ao caminho do sentimento de pertença à comunidade que é anterior a ele, e podem fazer isso por meio da força.

A crítica de Hegel à revolução francesa está justamente na impossibilidade da ideia que perpassa esse período sobre formar, do nada, desde o princípio, a constituição de um Estado. Edmund Burke, nesse sentido, também prenuncia a crítica de Marx às teorias do direito natural e à ideia de homem universal em sua balança que pesa *direitos reais*, da tradição da *Bill of Rights*, contra *pretensos direitos*, da novidade da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Não seria possível criar um sistema sem relação com a história e com as tradições de uma comunidade, sem a situação da razão. Para Hegel, uma constituição não é algo que se fabrica do nada, mas é o resultado do trabalho de povos inteiros; uma constituição não poderia ser criada por sujeitos, mas dependeria do desenvolvimento anterior de um povo. Uma constituição só é possível por meio da eticidade, por meio do espírito do povo. Ou, como diria um filósofo de nosso tempo, a existência das instituições políticas está possibilitada na pré-compreensão cultural da sociedade a qual se aplica.

Esse modo de ver as instituições políticas reaparece nas críticas às revoluções do século XX, pois o próprio conceito, revolução, propõe uma mudança total. Revolução indica uma mudança muito ampla na representação do mundo social, de modo que, pode-se dizer, nela há um totalitarismo implícito. As lideranças de uma revolução sempre poderão decidir sobre a vida dos homens, sobre a melhor maneira de libertá-los de algo, sempre buscando uma sociedade mais justa, igualitária, ou algo do tipo, ainda que, para alcançar seus objetivos, seja preciso cometer injustiças e diferenciar. Uma vez que deva ser excluída a pré-compreensão, pois ela mesma seria o motor daquilo que a revolução pretende corrigir, isto é, a maneira de pensar e viver de uma sociedade, a liderança vê-se na condição de impor sua verdade. A revolução depende ainda do rei-filósofo, do detentor da verdade.

Liberdade e imposição confundiram-se muitas vezes na história, e esse ensinamento levou alguns teóricos marxistas à defesa do Estado democrático de direito e de políticas de consenso, como fez Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa*, que é a primeira defesa veemente de seu modelo político. A obra expõe uma reavaliação da razão crítica e uma função para seu programa de pesquisa: reavaliando a teoria crítica, ela aponta para uma crítica holística da reificação social e expõe os problemas da filosofia da consciência. É um texto fundamental para a compreensão do modelo de Habermas, pois expõe a proposta de sua filosofia, o conceito de racionalidade comunicativa, desenvolvido com um ceticismo suficiente, mas que é capaz de fazer frente às reduções cognitivo-instrumentais que se fazem da razão, e sua concepção acerca da estruturação das sociedades modernas, mundo da vida e sistema, bem como empreende uma crítica à sociologia clássica e oferece uma resposta própria às limitações daquela sociologia.

É nesse texto também que Habermas propõe uma reinterpretação da eticidade de Hegel nos termos da teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein. Em *Filosofia do Direito*, Hegel tratou da existência de um conjunto de valores e significações compartilhados por uma comunidade que é muito semelhante à concepção da existência de regras e jogos de linguagem inconscientes que faz parte de qualquer troca linguística, como propunha Wittgenstein. Pode-se dizer que a tese central de *Teoria da Ação Comunicativa* consiste na ideia de que a sociedade moderna deve ser compreendida como uma estrutura de duas partes: o mundo da vida e os sistemas, e essa primeira parte, que é informada pelas convicções formadas comunicativamente e compartilhadas intersubjetivamente, obedece a uma dinâmica consciente e normativa, e, cada vez que se discute um tema, os interlocutores apoiam-se em diversas convicções sobre as quais não se discute, que não são temas propriamente ditos. Assim, Habermas também advoga que a atividade de comunicar-se coloca em relação indivíduos concretos, não abstratos ou atômicos como queriam os filósofos modernos. São membros de uma mesma cultura que jogam em suas posições em cada jogo de linguagem, em cada situação de comunicação.

Numa comunicação, o consenso implícito entre os falantes não é, ele mesmo, suspenso, pois, mesmo que o falante fale para criticar algum pressuposto sobre algo no mundo, colocando em suspensão a validade de algo, ainda assim o faz de maneira que seu ouvinte o compreenda. Mesmo o desacordo em um intercâmbio linguístico só será possível mediante o acordo tácito de valores e crenças, de linguagem compartilhada. Conforme Habermas, nosso saber tem uma estrutura proposicional: as opiniões podem ser expostas explicitamente em forma de enunciados. Por isso, a racionalidade se relaciona com a forma com que sujeitos capazes de linguagem e de ação organizam o conhecimento. Nas emissões ou manifestações linguísticas, se expressa definidamente um saber. Assim, podem ser racionais tanto as pessoas que dispõem de saber quanto as manifestações simbólicas, as ações linguísticas ou não linguísticas, comunicativas ou não comunicativas, que encarnam um saber. Esse saber pode ser criticado por não ser confiável. Por isso, a racionalidade de uma emissão ou manifestação depende da confiança do saber que encarnam.

Como exemplo, Habermas (1981, p. 24) propõe dois casos paradigmáticos: consideremos uma afirmação com que A manifesta com intenção comunicativa uma determinada opinião;

e uma intervenção teleológica no mundo com que B trata de alcançar um determinado fim. Ambas encarnam um saber confiável e, ao mesmo tempo, podem falhar em suas pretensões. Ambas as manifestações, tanto a ação comunicativa quanto a ação teleológica, são suscetíveis de críticas. Pode um ouvinte pôr sob julgamento que a afirmação feita por A seja verdadeira; um observador pode pôr em dúvida que a ação executada por B terá êxito. A crítica se refere, nos dois casos, a uma pretensão que os sujeitos agentes necessariamente têm de vincular as suas manifestações, para que elas possam ser efetivamente o que querem que seja, a uma afirmação ou a uma ação teleológica. Essa necessidade é, segundo Habermas, de natureza conceitual, pois A não está fazendo nenhuma afirmação se não apresenta uma pretensão de verdade em relação ao enunciado p afirmado, dando a conhecer por meio dele sua convicção de que, se for necessário, esse enunciado pode ser fundamentado; e B não está realizando nenhuma ação teleológica em absoluto, isto é, na realidade, não pretende alcançar com sua ação fim algum se não considera que a ação planejada tem alguma perspectiva de êxito, dando a entender que, se for preciso, poderá justificar a eleição dos fins que fez nas circunstâncias dadas.

Do mesmo modo que A pretende que seu enunciado seja verdadeiro, B pretende que seu plano de ação tenha perspectivas de êxito ou que as regras de ação, conforme as quais ele executa esse plano, sejam eficazes. Com sua afirmação, A se refere a algo que tenha lugar no mundo objetivo e B, com sua atividade teleológica, se refere a algo que terá lugar no mundo objetivo. Desse modo, ambos, com suas manifestações simbólicas, levantam pretensões de validade que podem ser criticadas ou defendidas, isto é, que podem ser fundamentadas. Assim, a racionalidade das emissões ou manifestações se mede pelas reações internas que guardam entre si o conteúdo semântico, as condições de validade e as razões, que, em caso necessário, se podem alegar em favor da validade dessas emissões ou manifestações, em favor da verdade do enunciado ou da eficácia da regra de ação. Essas considerações de Habermas reduzem a racionalidade de uma emissão ou manifestação à sua suscetibilidade de crítica ou fundamentação. Uma manifestação cumpre os pressupostos da racionalidade se e somente se encarna um saber falível, guardando assim uma relação com o mundo objetivo, isto é, com os fatos, e resultando acessível a um ajuizamento objetivo. E um ajuizamento só pode ser objetivo se for feito pela via de uma pretensão *transsubjetiva* de validade que, para qualquer observador ou destinatário, tenha o mesmo significado que para o sujeito agente. Para que o agente seja entendido quanto ao que diz, para que se comunique com seu destinatário, ele deve manter os pressupostos tácitos da comunicação, que não são, eles mesmos, temas na exposição dos argumentos. Assim, Habermas concorda com a tese de Wittgenstein de que as experiências no mundo implicam jogos de linguagem, sendo que esses jogos supõem algum interlocutor, e o respeito a suas regras.

Decorre daí que, para Habermas, na política, juízos não podem ser mudados com a mudança de todos os pressupostos de algum discurso. É necessário deixar o discurso sobre algo permeado pelos pressupostos compartilhados e, a partir deles, mudar ou não os juízos. A totalidade das coisas, por definição, não pode ser objeto de discurso, pois, para que haja discurso, é preciso partir de pressupostos que não são eles mesmos objetos de discurso, ainda que sejam sua possibilidade. O mundo, como totalidade das coisas, jamais pode ser tema de

um discurso. É impossível que exista, como queria Kant, um saber sem pressupostos, ou algum conhecimento da totalidade, do universo, conhecimento que, no iluminismo, tomava a forma de uma ortodoxia política com a construção do Estado conforme os ditames da razão.

Para Habermas, um problema desse tipo aparece também na teoria de Marx, e consiste precisamente na falta de explicação quanto ao sentido determinado de uma ciência do homem que se realizaria como crítica da ideologia, como oposição à objetivação da ciência da natureza. Na leitura de Habermas, Marx, ainda que estabeleça uma ciência do homem como crítica e não como objetividade, parece chegar muito próximo a algo como uma ciência da natureza. A crítica da ideologia deveria ser feita de outro modo. Trata-se de problematizar os pressupostos dos enunciados políticos. Uma política crítica deve ser estabelecida na modificação do consenso tácito, das regras que ditam a comunicação e os laços sociais, dado que é de acordo com essas regras que os membros de uma cultura pensam e agem, raciocinam e falam. Qualquer mudança real deve então passar por alguma mudança no mundo da vida, na eticidade que, em sua totalidade, não pode ser tema de algum discurso, posto que sua aceitação seja a condição para estabelecer a crítica acerca de algum pressuposto sobre o mundo, como parte. Uma teoria como a de Marx está mais próxima da racionalidade instrumental, parcial, portanto, que tem a pretensão totalitária de objetivar uma sociedade e seu mundo, fazendo com que sua eticidade torne-se objeto de análise científica. Habermas quer fugir da confusão que se fez entre pressupostos históricos e dados objetivos, como as leis da economia, quer fugir da confusão entre mundo da vida e mundo natural, quer fugir da possibilidade de alguma engenharia social que poderia ser buscada com o pretenso conhecimento das leis que regem o mundo social, tal qual o cientista que conhece as leis do mundo físico. Habermas parece indicar que qualquer tentativa científica de compreender regras totalizantes da sociedade poderia desembocar em alguma concepção técnica e instrumental da política, e essa é sua acusação ao conceito de “modo de produção” que, como concepção instrumental do materialismo histórico, resultou no totalitarismo técnico-administrativo dos sistemas marxistas.

Habermas posiciona-se contra o positivismo lógico das ciências humanas e sociais. Ele está bem armado contra a diminuição dos seres humanos a objetos observáveis. Com a experiência do nacional-socialismo e sua visão científicista do homem, chegou-se ao ápice da conversão do homem em objeto que responderia, como máquina, a estímulos capazes de modificar sua natureza, estímulos esses que, indizíveis, foram efetuados pelos detentores tanto da teoria científica mais exata quanto do poder e dos dispositivos técnicos para sua aplicação. Nessa experiência, saber e poder implicavam-se mutuamente no absurdo. Em *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer denunciavam a racionalidade instrumental das ciências humanas e sociais e sua aplicação. Para eles, o fascismo implica tratar o homem como coisa e uma ordem totalitária é a que instala a racionalidade objetiva pela força, de modo que haja um paralelo entre o científicismo e a administração burguesa. As revoluções fascistas fizeram da burguesia um inimigo, mas seus sistemas carregavam certas premissas da economia burguesa.

Em seu *As Palavras e as Coisas*, Foucault também aponta para algo equívoco nas ciências que concebem o homem como objeto passível de sujeição a determinações econômicas,

sociais e psíquicas, ciências estas que também tomariam seu objeto de maneira paradoxal ao exaltá-lo como sujeito de uma consciência capaz de pensar sobre si mesma, como objeto. Mas, em sua concordância com Foucault, Habermas diferencia-se dele noutro aspecto que tentou levar adiante para além daquele paradoxo. Sua ética do discurso reafirma o sujeito como consciência capaz de pensar sobre si mesma e toma a forma de um imperativo, tal como o imperativo categórico da razão prática proposto por Kant: o outro sempre deve ser tomado como sujeito, e não apenas como objeto, o que significa tomar o outro como interlocutor e participante de um jogo de linguagem. É nesse sentido que Habermas teoriza formalmente a respeito de sua distinção entre ação estratégica e ação comunicativa. No primeiro caso, tem-se a conotação de uma autoafirmação com êxito no mundo objetivo, possibilitada pela capacidade de manipular informadamente e adaptar-se inteligentemente às condições de um entorno contingente. No segundo caso, têm-se conotações que remontam à experiência central da capacidade de acordo sem coações e de gerar um consenso que tenha uma fala argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e favorecem uma comunidade de convicções racionalmente motivada.

Nos dois casos, a análise da racionalidade pode partir dos conceitos de saber proposicional e de mundo objetivo, distinguindo-se, no entanto, pelo tipo de utilização do saber proposicional: pela manipulação instrumental, no primeiro caso, e pelo entendimento comunicativo que, segundo Habermas, aparece como *telos* imanente à racionalidade. À utilização do saber proposicional pela manipulação instrumental Habermas chama de *posição realista*, e à utilização do saber proposicional pelo entendimento comunicativo Habermas chama de *posição fenomenológica*. A análise realista limita-se às condições que um sujeito agente tem que cumprir para poder propor-se fins e realizá-los: nesse modelo, as ações racionais têm fundamentalmente o caráter de intervenções efetuadas com vistas à consecução de um propósito e de serem controladas por sua eficácia, em um mundo de estados de coisas existentes. Já a análise fenomenológica não parte simplesmente do pressuposto ontológico de um mundo objetivo: antes, converte esse pressuposto em problema e pergunta pelas condições sob as quais se constitui para os membros de uma comunidade de comunicação a unidade de um mundo objetivo.

El mundo sólo cobre objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción. El concepto abstracto de mundo es condición necesaria para que los sujetos que actúan comunicativamente puedan entenderse entre sí sobre lo que sucede en el mundo o lo que hay que producir en el mundo. Con esta práctica comunicativa se aseguran a la vez del contexto común de sus vidas, del mundo de la vida que intersubjetivamente comparten. Este viene delimitado por la totalidad de las interpretaciones que son presupuestas por los participantes como un saber de fondo. Para poder aclarar el concepto de racionalidad, el fenomenólogo tiene que estudiar, pues, las condiciones que han de cumplirse para que se pueda alcanzar comunicativamente un consenso (HABERMAS, 1981, p. 31).

Nesse tipo de análise, as manifestações racionais têm, portanto, o caráter de ações

plenas de sentido e inteligíveis em seu contexto, com as quais o ator social se refere a algo no mundo objetivo. As condições de validade e as expressões simbólicas remetem a um saber de fundo, compartilhado intersubjetivamente pela comunidade de comunicação. A unanimidade da experiência pressupõe uma comunidade com outros que se supõe estarem observando o mesmo mundo, que têm uma constituição física que os capacita a ter uma verdadeira experiência, que têm uma motivação que os leva a falar sinceramente de sua experiência e que falam de acordo com esquemas de expressão compartilhados e reconhecidos.

Quando há uma dissonância, há também uma razão suficiente para supor que não se cumpre uma ou outra condição que se supunha cumprida quando se antecipava a unanimidade. Para Habermas, a alucinação, a paranoia, a parcialidade, a cegueira, a surdez, a falsa consciência, na medida em que são entendidas como indicadores de um método defeituoso ou inadequado de observação do mundo, se convertem então em candidatos para a explicação das dissonâncias. Ao contrário, na consonância de um ato comunicativo, está implicada a aceitação tácita das regras do jogo de linguagem por parte dos jogadores. E aí está o kantismo de Habermas, pois, para além da diversidade cultural, para além da multiplicidade de vozes, existe uma norma fundamental que está baseada na livre aceitação das regras de qualquer entendimento comunicativo.

A razão instrumental que aparece na forma do direito, isto é, a concepção instrumental que entende o direito como uma forma de coação exercida pelo Estado para obrigar os indivíduos a determinados comportamentos, é alvo da crítica de Habermas na denúncia de que a normatividade da comunicação é aí substituída pela ameaça da coação, deixando então a ação comunicativa para estabelecer uma ação estratégica, que é a legalidade característica dos Estados totalitários. Com a distinção entre ação comunicativa e ação estratégica, Habermas propõe uma normatividade que fundamenta a democracia do Estado de direito. Em seu *Direito e Democracia*, Habermas pretende apresentar o direito como mediação para algo mais que alguma ação estratégica, posto que, durante a modernidade, o direito acabasse convertendo-se na possibilidade de mediação institucional da racionalidade comunicativa, isto é, na possibilidade de ser a garantia da consideração dos participantes de discursos públicos sempre como interlocutores e não apenas como objetos. É nessa teoria política que Habermas mostra sua herança alemã, ao juntar formas que apareceram nas filosofias de Kant e de Hegel, na concepção de uma lei moral universal e na concepção da multiplicidade de vozes que compõem uma cultura. Habermas busca, portanto, explicar o papel de uma racionalidade procedimental para justificar publicamente princípios e normas para uma democracia legítima, sendo sua teoria do discurso responsável por apontar essas soluções. A teoria do discurso é a proposta de Habermas para legitimar a justificação pública de princípios e normas que possam ser aceitos como válidos por cidadãos livres e iguais, no contexto de sociedades contemporâneas. A legitimação está no modo de deliberação pública que aplica as regras do discurso.

Para Habermas, o processo democrático da criação do direito constitui a única fonte pós-metafísica da legitimidade. A condição da democracia é hoje a retificação permanente das normas que regem a sociedade por meio de práticas sociais comunicativas. Esse é o sentido que a autonomia política toma em nosso tempo. A construção dos juízos políticos é dependente dos

processos políticos de livre discussão das normas por todos os afetados por elas. Claro que temos aí um tipo ideal e que a defasagem entre democracia e realidade exige que determinadas ações estratégicas estejam presentes no processo, mas é possível aproximar-se mais ou menos do ideal, da autonomia. O direito deve satisfazer as condições do princípio do discurso para poder regular, de forma legítima, a constituição de uma comunidade. Habermas relaciona, nessas condições, o duplo aspecto da validade do direito: a relação entre coerção e liberdade.

Assim, o princípio de universalização, ou princípio (U), constitui uma regra que possibilita o acordo em discursos práticos, de modo que as matérias sejam regradas no interesse igual de todos os concernidos. Habermas busca, portanto, explicar o papel de uma racionalidade procedimental para justificar publicamente princípios e normas para uma democracia legítima, sendo sua teoria do discurso responsável por apontar essas soluções. A teoria do discurso é a proposta de Habermas para legitimar a justificação pública de princípios e normas que possam ser aceitos como válidos por cidadãos livres e iguais, no contexto de sociedades contemporâneas. A legitimação está no modo de deliberação pública que aplica as regras do discurso.

Onde se fundamenta a legitimidade de regras que podem ser modificadas a qualquer momento pelo legislador político? Esta pergunta torna-se angustiante em sociedades pluralistas, nas quais as próprias éticas coletivamente impositivas e as cosmovisões se desintegraram e onde a moral pós-tradicional da consciência, que entrou em seu lugar, não oferece mais uma base capaz de substituir o direito natural, antes fundado na religião ou na metafísica. Ora, o processo democrático da criação do direito constitui a única fonte pós-metafísica da legitimidade (HABERMAS, 2003b, p. 308).

É o processo democrático que assegura um caráter discursivo à formação política da vontade por meio das especificações do princípio (D) em sua forma jurídica. O que, no princípio (D), resultava na validade, no princípio (De), resulta na validade legítima, pois não se trata de apontar para normas de ação não válidas, mas de expor leis jurídicas não legítimas. As leis jurídicas legítimas são a especificação para normas de ação na forma do direito, que são legítimas por poderem ser justificadas por razões éticas, políticas e morais. Do mesmo modo, os que, no princípio (D), eram participantes em discursos racionais, passam a ser cidadãos, sujeitos de direito. E, assim também, os discursos racionais são acomodados como um processo discursivo constituído juridicamente para o estabelecimento do direito. Assim,

Todos os direitos se reduzem, em última instância, ao sistema de direitos que sujeitos de direito, livres e iguais, podem atribuir-se mutuamente. A referência às condições comunicacionais, das quais emerge o poder político, bem como a referência às formas de comunicação, das quais depende a produção de direito legítimo e através das quais ele se reproduz, voltam-se para as estruturas abstratas de reconhecimento mútuo, as quais formam uma espécie de pele que recobre, através do direito legítimo, a sociedade em geral. Uma ordem jurídica é legítima na medida em que assegura a autonomia privada e a autonomia cidadã de seus membros, pois ambas são co-originárias; ao mesmo tempo, porém, ela deve sua legitimidade a

formas de comunicação nas quais essa autonomia pode manifestar-se e comprovar-se. A chave da visão procedimental do direito consiste nisso. Uma vez que a garantia da autonomia privada através do direito formal se revelou insuficiente e dado que a regulação social através do direito, ao invés de reconstruir a autonomia privada, se transformou numa ameaça para ela, só resta como saída tematizar o nexos existente entre formas de comunicação que, ao emergirem, garantem a autonomia pública e privada (HABERMAS, 2003b, p. 146-147).

O princípio da democracia tem a função de amarrar um procedimento de normatização legítima do direito, pois somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva. Segundo Habermas (2003, p. 145), o princípio da democracia explica o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente. O princípio da democracia pressupõe preliminarmente a possibilidade da decisão racional de questões práticas, isto é, a possibilidade de todas as fundamentações que se realizam em discursos e tornam legítimas as leis. Esses discursos são regulados pelo procedimento, dada a possibilidade de uma formação política racional da opinião e da vontade. O princípio da democracia afirma como esta formação pode ser institucionalizada. Essa possibilidade é dada através de um sistema de direitos que garante a cada um igual participação num processo de normatização jurídica, que é garantido nos pressupostos comunicativos.

O direito não deve ser a inscrição institucional do consenso; ele não deve depender das modificações das relações de força no âmbito da sociedade. A racionalidade comunicativa em sua institucionalização pretende estar mais perto da discussão racional de conflitos que de acordos provisórios. Ela pretende diferenciar-se da ação estratégica ao determinar quando o sujeito de direito goza de liberdade para aceitar ou rejeitar uma regra do jogo. Ela tem de fazer frente, tem de opor-se à coerção dos sistemas econômico e burocrático.

## 2 Linguagem e velamento

É possível que alguém com convicções adquiridas na prática real do capitalismo diga que a relação entre coerção e liberdade continue problemática mesmo num modelo alternativo tal qual o de Habermas. Por exemplo, seria possível prever que a aceitação de novas regras trabalhistas que diminuam conquistas históricas da classe operária ocorra, de fato, por meio de algum tipo de ameaça, de desemprego ou marginalização. Certamente, Habermas diria que, nesse caso, não se cumpre o princípio da democracia tal como em sua proposta, pois ele rege que a pretensão de validade de uma norma deve passar pela possibilidade de que todos os concernidos cheguem, enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade dessa norma. Mas, um leitor da *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* poderia dizer que a constatação de que um trabalhador venda sua força de trabalho ao proprietário dos meios de produção, aceitando a oferta de trabalho, não expõe a real situação do trabalhador

que aceita a oferta pela imposição da sobrevivência. Aceitar a regra do jogo caracteriza uma ação estratégica como única saída diante da coação do capital. Não se trata de uma ameaça direta feita pelo detentor dos meios de produção para que o trabalhador aceite sua proposta. Portanto, do ponto de vista objetivo do direito, sequer existe essa coação. E, se o trabalhador pudesse denunciar seu empregador pelo acúmulo da mais valia, este poderia defender-se com o contrato firmado entre os dois no qual o trabalhador havia concordado em vender sua força de trabalho por um salário. A injustiça que o contrato esconde, diria o leitor de Marx, consiste em tomar a força de trabalho como mercadoria, posto que, como força capaz de produzir todas as mercadorias, ela mesma não é uma mercadoria. No capitalismo, os contratos de compra e venda da força de trabalho não podem ser reconhecidos como injustos, pois é mesmo essa relação que distingue esse sistema de outros sistemas econômicos. Desse modo, dar fim à injustiça que acomete os trabalhadores implica não uma mudança jurídica, mas uma mudança política. E o sujeito dessa emancipação seria a parte de caráter universal por causa de seus sofrimentos universais, que é a dissolução de todas as partes, que sofre uma injustiça que nenhum direito particular poderia resolver, posto que tal injustiça não seja particular, mas absoluta.

O leitor de Marx pode então fazer frente às teorias do consenso democrático e do Estado de direito, uma vez que, nessas propostas, aqueles que sofrem injustiças não dispõem dos meios de argumentar sobre sua situação. A possibilidade de resolver o conflito entre as partes é arrebatada pela linguagem de uma parte que se sobrepõe a outra, a injustiça. Na linguagem da parte que impõe sua linguagem sobre a parte sem voz, não é propriamente uma injustiça. Os contratos supõem que o trabalhador entenda sua ocupação como venda da mercadoria que possui, e é nesse idioma jurídico que os conflitos são resolvidos. O trabalhador não pode expressar àquele que só entende a linguagem do direito que sua força de trabalho não é uma mercadoria. Essa denúncia deveria significar o fim de todo o sistema. Portanto, para haver diálogo, para que o trabalhador seja ouvido em sua queixa, é preciso que fale na linguagem jurídica que está estabelecida no pressuposto de que sua força de trabalho é uma mercadoria; ele só pode ser ouvido como proprietário de algo que possa ser vendido. Ser proprietário é a garantia de sua liberdade. O trabalhador não é escravo porque pode escolher vender sua força de trabalho. Então, negar a propriedade da força de trabalho, negar que ela seja uma mercadoria é impossível nesse sistema de direito. O conflito real não pode ser expresso na linguagem que se propõe resolvê-lo.

Essa crítica pode ser aplicada às teorias contemporâneas da democracia que identificam esse modo de governo com o Estado de direito, posto ser possível entendê-las como uma defesa do intercâmbio entre política e direito, no que diz respeito a resolver conflitos. Habermas e também John Rawls, expoentes da teoria política contemporânea, podem ser facilmente interpretados como autores que propõem a via da discussão baseada na razão para resolver conflitos sociais. O ponto central do liberalismo contemporâneo está na eliminação dos conflitos por meio de consensos, consensos que devem ser alcançados na própria comunicação entre os cidadãos, e não ser impostos pelo Estado ou pelos filósofos. Essa comunicação, que supostamente encontra o consenso capaz de resolver os conflitos entre as doutrinas que compõem o pluralismo das democracias contemporâneas, pode ser acusada de não abarcar conflitos políticos mais profundos

que sua própria linguagem: essa comunicação não inclui pessoas que sofrem com injustiças intrínsecas a esse tipo de Estado de direito, justamente por que ele tem sua própria linguagem, que se apresenta e se perpetua no consenso estabelecido pela comunidade de cidadãos.

O entendimento sobre a política que se fundamenta na teoria da ação comunicativa ou no liberalismo político pode ser caracterizado pelo conflito que está subtraído quando não há disputa sobre o que discutir, pois essa disputa constitui a própria racionalidade da situação de fala. A racionalidade é a linguagem que permite alguns conflitos desaparecerem. É possível que, na comunicação que intenta resolver conflitos, os interlocutores entendam coisas diferentes com o entendimento das mesmas coisas: o que entende o proprietário dos meios de produção sobre uma sentença a respeito de algum conflito de trabalho pode ser o mesmo que entende o trabalhador sobre essa sentença, mas este pode entender também de maneira diferente, ainda que entenda o mesmo. Pode ser também que alguém entenda um discurso, mas não saiba realmente sobre o que se fala, pois está acostumado a uma única linguagem, que pode ser a do direito. É possível, portanto, que o consenso seja o absoluto dissenso no entendimento do mesmo.

O entendimento como dissenso tácito significa a permanência do conflito político na atividade democrática. O objeto do entendimento pode ser compreendido de maneiras diferentes. Em uma argumentação sobre trabalho, por exemplo, um juiz do trabalho pode entender o conceito de maneira muito diferente daquela que pode entender o sindicalista. O trabalho, para um, pode ser uma mercadoria como outra qualquer, sobre a qual poderiam ser estabelecidos alguns contratos de compra e venda justos desde o ponto de vista do direito. Mas, num mesmo diálogo, outro poderia entender o trabalho não como uma mercadoria, mas como a força necessária para a produção de todas as mercadorias. O entendimento aparente dá-se no nível do significante, que é o mesmo, mas, de fato, pode significar significantes diferentes: mercadoria ou força para a produção de mercadorias, por exemplo. Além disso, quando ocorre um entendimento como dissenso, é possível que não apenas o significante que qualifica o conceito esteja em disputa, mas também a qualificação dos que fazem de cada significante diferente um objeto de discussão. Pois se trabalho significa uma mercadoria para o juiz, por exemplo, ele tratará o trabalhador como aquele que vende sua mercadoria, enquanto este pode ter a perspectiva política de que, longe de ser alguém que vende livremente seu trabalho, é, antes, uma vítima da injustiça social do capitalismo. Nesse caso, aquele que detém o poder do Estado não entende a linguagem de vítima de seu interlocutor. Falam línguas diferentes ainda que utilizem o mesmo significante, trabalho. A linguagem política do diálogo estabelecido no Estado de Direito não reconhece o trabalhador como vítima, mas como cidadão livre. Por isso mesmo, Marx utilizava o significante proletário, pois queria introduzir uma diferenciação na linguagem estabelecida: trabalhador é o nome daquele que vende sua força de trabalho; proletário é o nome de uma vítima política.

A crítica do leitor de Marx, portanto, pode ser a de que a democracia deliberativa tenha linguagens específicas quando respalda o Estado de Direito, e que assim deixa de ser meio para a atividade política como voz daquilo que não pode ser dito na linguagem das elites. Para o leitor de Marx, a racionalidade política não pode ser reduzida à racionalidade comunicativa, com a qual poderiam ser confrontados os sistemas injustos que promovem a perversão de conceitos

como liberdade e igualdade. Parece ser por isso que Jacques Rancière fala de uma democracia de conflito, em oposição à democracia deliberativa, afirmando que existe democracia quando existe política, isto é, quando existe desacordo. Assim, pode-se dizer que o leitor de Marx pensa a democracia ideal como aquela que dá voz ao que estava em silêncio, que expõe os conflitos políticos. Numa deliberação em que a linguagem é a do direito, a palavra “proletariado” sequer existe, pois aí, por definição, aquele que vende sua força de trabalho é um trabalhador livre, não um sujeito explorado. Não haveria então possibilidade de reconhecer a injustiça do sistema se sequer fossem reconhecidas as vítimas dessa injustiça. Como diz Rancière, o proletariado não tem nenhuma existência como parte real da sociedade. Além disso, mesmo que a injustiça fosse reconhecida, seu fim não poderia vir pelas vias do acordo entre as partes: o entendimento sobre a injustiça política na linguagem do direito é diferente do entendimento da injustiça política como aquela que expõe sujeitos cuja existência é sua própria manifestação, sujeitos que a linguagem do direito tenderia a tratar como entidades políticas, que quando injustiçadas poderiam recuperar-se de algum dano sofrido por meio da reparação de um acidente social que os lesou.

Não existe diálogo quando se julga que a parte que fala não assume a parte que ouve como capaz de estabelecer uma linguagem razoável segundo seus padrões. Na linguagem do direito, não há diálogo com aqueles que se dizem vítimas de uma injustiça que não existe no mundo dessa linguagem. Mas, como não há nada de novo debaixo de sol, lembramos com Rancière que essa impossibilidade de diálogo é uma constante no pensamento ocidental desde a Grécia antiga: escravos eram escravos porque não podiam falar de maneira igual com seus donos; eram escravos por não compartilharem o *Logos* da cidade. Hoje, proletários não compartilham o *Logos* do Estado de direito, compartilham-no trabalhadores, como cidadãos. Proletários não existem nesse mundo, a não ser na fantasia de alguns, que parecem tão distante como um conto de fadas.

Quem define o *Logos* é quem detém o poder. Hoje, é o Estado que impõe a definição de cada termo da linguagem jurídica: desde a modernidade, o direito seguiu o curso da objetividade, da eliminação de qualquer ambiguidade. Desde Kant, o direito é a determinação segundo a liberdade externa para a forma da relação externa entre os arbítrios. Logo, sua *Doutrina do Direito* apenas apontava leis para a forma da ação externa, o que implica que seja irrelevante a motivação do arbítrio para a ação, desde que a ação externa seja conforme ao dever jurídico, e implica também que os deveres jurídicos sejam deveres perfeitos, ou deveres de obrigação estrita, pois, ao contrário dos deveres de virtude que constituem leis para as máximas das ações e permitem um espaço para um maior ou menor exercício da liberdade, o dever jurídico não deixa qualquer espaço para a ação externa; ela teria de ser exata. Ora, pode-se dizer que essa foi uma das principais ambições do iluminismo, de expor nas leis a exatidão da razão. Mas a consistência do sistema tem sido muito questionada pela exposição de diversos enunciados indizíveis na exatidão de sua linguagem, e, se existem enunciados indizíveis para essa linguagem, é impossível que ela possa manter sua consistência, pois não pode negá-los. Um sistema jurídico não pode ser completo, pois existem casos em que não consegue julgar sobre as partes, e também

porque depende dessas partes para legitimar-se, do que dizemos que os conflitos políticos são insuperáveis no direito, pois a inexatidão da política só lhe cabe com muita fricção. Não há encaixe.

A linguagem que exclui determinados significantes para fatos no mundo faz isso pelo poder que detém no Estado. O direito como linguagem cabe aos que o têm, daí a defesa de Hannah Arendt de um direito a ter direitos, já que estar excluído da cidade significa não ter voz. Mas, o caso aqui não é o de estabelecer um direito a ter direitos. Antes é o de estabelecer um direito com direitos: a injustiça como significante que toma outro conteúdo na linguagem do direito exclui direitos de outras linguagens. A linguagem do Estado moderno proporciona um direito sem direitos, como Marx tentou mostrar. A linguagem excluída não pode representar a injustiça na linguagem institucionalizada, e a política moderna segue mais como campo de mera pronúncia de conflitos que de representação de sujeitos concretos injustiçados. A injustiça que não existe desde a perspectiva da linguagem situacional, desde o consenso, nada significa no pensamento; existe apenas na violência insignificante para esta linguagem. Ela é irrepresentável e, por vezes, irreconhecível em meio ao cotidiano do mundo moderno. Ela é irreconhecível e irrepresentável tanto para o Estado, de maneira absoluta, quanto para cidadãos que reproduzem a mentalidade, o modo de pensar moderno e perpetuam a linguagem objetiva do direito e da ciência. O Estado que garante o direito a direitos, que garante a cidadania com a qual diferentes sujeitos sociais desfrutam de direitos específicos e particulares impõe a linguagem em que falam as partes como partes que são nele. Uma parte que fala em outra linguagem não é uma parte. Como para Marx, uma parte fora da linguagem *não é nada e deveria ser tudo*. É o não dito que explica os fatos no acontecimento. O proletariado é o acontecimento não dito que explica a situação social no capitalismo, pois, ausente, expressa, desde fora, a própria base sobre a qual resiste o que pode ser dito: é no acontecimento produtivo que os trabalhadores sustentam o sistema garantidor da propriedade privada dos meios de produção. E essa verdade que Marx pretendeu expressar é indizível na linguagem do direito.

Ocorre que a única solução seria então substituir a linguagem da situação pela pretensa verdade política, mas, disso, sabe-se, totalitarismos emergem, posto que esta verdade tenda a aniquilar toda opinião, todo saber não exato como ela. Temos aqui então uma óbvia contradição, pois, como bem colocou Adorno, o esclarecimento tomou o curso da degeneração da consideração prévia em uma proibição à consideração. Apenas a linguagem da situação é aceita, e sua pré-interpretação da realidade submete as outras linguagens. É a linguagem da situação que se propõe como representante de todos os pensamentos, de todos os partidos e partes. Do mesmo modo que as verdades naturais, as verdades políticas universalizam-se na subtração de quaisquer outras interpretações. A contradição está no totalitarismo que surge da linguagem política que aparece sempre como substituição.

Assim como se acreditava, e ainda se acredita, que a ciência substituiria, segundo seus enunciados, opiniões e crenças irracionais e ilógicas, acredita-se que a verdade política possa ser ela mesma uma balança que pode pesar tudo com sua autoridade, desde a ciência até a arte. O proletariado como expressão excluída da linguagem do direito, ao substituir, como verdade

política, a linguagem da situação, pode também tornar-se imposição linguística. Alguém sempre terá de definir qual linguagem política será imposta, qual a significação correta dos termos políticos. Num momento, impõe-se a linguagem que exclui o proletariado, noutro, ele mesmo passa a ser uma paráfrase do verdadeiro.

Mas, não obstante, é diante desse problema, diante da possibilidade dos totalitarismos, que os liberalismos pretendem governar sem ter de assumir as verdades de alguma doutrina oficial do Estado. A proposta de Habermas, a de um Estado democrático de direito, é de deixar tudo dependendo da representação, de modo que a existência dos diferentes grupos sociais, das diferentes verdades defendidas por cada doutrina abrangente que compõe uma sociedade dependa da sua representação. A representação então constituiu, como constituiu a ciência no Eclipse da Razão de Horkheimer, o eclipse da política. A política que pode objetivar seus conflitos na comunicação exclui o todo por intermédio do direito.

Não apenas com Horkheimer, mas principalmente com Adorno, o pensamento político adquiriu algum ceticismo quanto aos valores legitimadores da própria existência das instituições políticas modernas. Adorno demonstrou que muitos conceitos divergiam de suas definições na prática política. A liberdade mesma tornou-se sistema total ao sufocar a política real. A política deveria ser, em tese, a não totalização, de maneira que seu contrário é seu desaparecimento, é a impossibilidade de apontar o injusto por meio da linguagem que a totalidade impõe como representação do Estado. Se a política desaparece, se ela não existe, não haverá injustiças. Pois se ela está fora do todo, da linguagem, identifica-se ao nada, dado que se fosse algo seria também parte do todo, pois fora dele não há nada. O problema é que o nada deve existir para poder opor-se ao todo. O nada existe, como política, fora do todo, do direito. Mas, existe na crítica que lhe estabelece, pois afirma o que é dizendo o que não é: o consenso, o Estado, o direito, a democracia, a representação. Daí Rancière definir a política como não representação, não consenso, não Estado, não direito, não democracia. E, assim, chega-se à conclusão de que a política como afirmação da justiça, contrária às totalidades, só pode ser a política sem representação, ou como representação política sem injustiças.

### 3 Considerações finais

A dialética consiste em dizer que a política é a não política, mas não é este método mais uma maneira de não definir que de definir? Não se trata de dizer o que é a política, mas de dizer o que não é: o proletariado é uma não parte porque não é representado na linguagem do Estado de Direito. A negação de uma afirmação pode significar o contrário da afirmação, mas não significa o que pode opor a afirmação. Dizer que o direito é o oposto da força não faz sentido na acusação de que a política como não direito seja bem diferente da força, sendo a própria justiça. A política é, nesse sentido, não estatal, mas não é anárquica, porque a negação da totalidade dos conceitos fundamentadores do Estado é apenas seu contrário, mas não seu oposto. A política não se opõe ao Estado de Direito, ela não se opõe à representação, mas a pressupõe para poder ser quando se diferencia dela; existe como nada fora do todo, mas sendo algo, e, portanto, parte do todo, ainda que fora dele.

A crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel passa pela injustiça que não é reconhecida na justiça, pela parte que não é parte na sociedade civil, e mesmo para dizer o que a força de trabalho não é, Marx inseria sua crítica do que não é a força de trabalho, da não parte, diferente da parte como mercadoria, no todo, como crítica da economia política. Marx criticava apontando a opacidade do sistema, mas passou daí para explicar o modelo injusto das relações de trabalho capitalistas. Mas, ao fazer isso, Marx tem que incluir em sua tese de oposição uma teoria da sociedade, que poderia novamente degenerar na não política, ou no totalitarismo. O beco está em como conceber a política sem confundi-la com a representação, sem confundi-la com sua negação, com a não política. Se não há saída, a política é apenas crítica da não política, mas continua como nada.

A prática política presa a uma teoria ideal da sociedade torna-se imposição, totalidade. A prática política não pode impor alguma autonomia, mas deve ser, ela mesma, autônoma em relação às teorias sociais. Hoje, trata-se então não mais de representar, mas de dar voz aos representados. Tudo passa a depender das situações, e nega-se a possibilidade de representação, negam-se os faróis. O eclipse da política de que falou Rancière consiste no desaparecimento da política na transparência da representação. Ora, ao fim, então retornamos não à democracia, mas à democracia da não representação. O povo passa a ser a multidão, evitando assim os problemas dos nacionalismos, e o poder passa a ser uma capacidade, não uma dominação, mas uma potência. Antonio Negri referiu-se a essa ideia de democracia hoje como *potência da multidão*.

O direito do corpo social é sua potência. Ele mesmo pode escolher seus caminhos, sem apegar-se a qualquer representação. A necessidade da moral surge dessa possibilidade de potência, como queria Spinoza, mas não apenas isso, pois se as escolhas partem do corpo social, se eles mesmos decidem sobre seu bem, é a associação que poderá fazê-los mais fortes, que poderá lhes ampliar as capacidades. O corpo social é mais potente que a potência de indivíduos isolados. Ao contrário da limitação kantiana das liberdades, para Spinoza, a presença de outros indivíduos não é limitante, mas aumenta seus direitos. A força está na união: se o povo é um e todos têm uma só língua, não haverá restrição para tudo que eles intentarem fazer. O poder então é, nessa dialética que nega a representação, o desejo de cooperação, o desejo de democracia. Trata-se mais de constituir que de instituir, pois não esperamos mais pela dominação para formar a associação. Antes a formamos porque julgamos ganhar com isso. A única condição é desejar.

Nesse tipo de pensamento, a dominação é a negação da política, que é a limitação de capacidades, limitação do poder que se constitui na união dos indivíduos. Portanto, a política como potência não pode, ela mesma, ser representada; o que se representa são os efeitos, os resultados do desejo, que surgem da prática política. Representa-se o corpo social porque seu surgimento é efeito da prática política, mas a realidade dessa representação, o seu ser, é sua potência, da qual se desconhece os limites. O ser do corpo social não é sua presença, mas é sua potência de agir. Ele é quando age; o ser é sua práxis.

Para Negri, esta ideia pode ser encontrada na concepção de sociedade que foi cunhada

no marxismo: os modos de produção são formas históricas de cooperação social. Nessa concepção de sociedade, o problema é a forma que a cooperação tomou na história, isto é, a maneira como cooperamos, pois se a potência para produzir sempre é coletiva, o que muda é o modo de organizar essa potência coletiva na produção. É por isso que o discurso jurídico sobre a venda da força de trabalho é falso: o indivíduo não pode produzir em larga escala se não cooperar. Marx, em *O Capital*, apontava a diferença gritante na quantidade produzida pelo modo de produção que junta forças de trabalho. Dois produzem mais trabalhando juntos que se trabalhassem separados durante a mesma quantidade de horas. O triunfo do modo de produção capitalista está na extensão da cooperação produtiva a limites nunca antes registrados na história, dada a inteligência da colaboração. Essa colaboração, estendida a toda sociedade no capitalismo, chega a transformar as atividades de formação, não apenas em reprodutoras da ideologia, mas também em atividades de produção. A produção massiva só é possível na colaboração social que vai muito além do contexto da fábrica. Alcança desde o campo até universidades e centros de pesquisa. Conforme Negri, sociedade e cooperação coletiva são termos que se confundem no capitalismo, de maneira que é possível perceber uma passagem do trabalhador industrial, do século XIX, para o trabalhador social, no século XX. A classe trabalhadora pode ser confundida com a sociedade em seu conjunto, posto que não apenas o trabalho fabril, mas todos os trabalhos contribuem para a produção social da riqueza.

Negri define assim a parte que é irrepresentável na linguagem do Estado, mas a define não como parte que não tem seu significante correto. Antes, define essa impossibilidade de representação no Estado como a potência que pode ser encontrada na cooperação. O grande problema está no fato de que o capitalismo, como sistema, converte a cooperação coletiva mais extrema de toda a história em bem privado, em capital. Esse problema é irrepresentável na linguagem do Estado, pois a dominação é exercida pelo capital no cotidiano exercício da produção: a produção social é engendrada pelo capital, não pelo Estado. Os homens criam o capital e o capital aparece como criador dos homens, substituindo Deus pela ideia de liberdade que o Estado poderia garantir em sua linguagem de direitos inalienáveis. Na ilusão do Estado, aquele que vende sua força de trabalho o faz porque é livre para fazê-lo, e não porque depende do sistema de cooperação em que está inevitavelmente inserido.

Pode haver numa linguagem algo como um ponto cego. Na linguagem da democracia, esse ponto cego pode ser a força de trabalho, que não pode ser vista como algo diferente de uma mercadoria, de modo que todo o direito garantidor de uma relação livre e igual de compra da força de trabalho constitui exemplo de defasagem entre conceito e aplicação. Então, se a linguagem do direito não pode compreender a injustiça nesses termos, pode-se falar, desse ponto de vista, de um reclamante sem tribunal. Mas, nesse sentido, não basta criticar a identificação entre Estado e política para demonstrar a existência dessa defasagem, não basta mostrar quais direitos são excluídos pelas instituições democráticas. Antes, é preciso apontar como essas instituições apresentam suas formas de dominação. Trata-se de entender o *panóptico*.

A cooperação objetiva que ocorre agora mesmo na leitura deste texto pode ser concebida como dominação do sistema de produção que se sustenta na divisão subjetiva da sociedade.

O *panóptico* de Bentham retrata o controle do trabalho social que é realizado no isolamento de cada trabalhador, retrata a conta entre mais socialização da produção e menos socialização da subjetividade. Ora, o controle é exercido por aquele que detém a garantia contratual dos trabalhadores, então a crítica para além da que mostra a política que não se confunde com as instituições estatais está na demonstração dessa forma de poder, na demonstração do estado atual das coisas. Logo, pode-se lembrar que a união dos trabalhadores pensada por Marx poderia pôr em prática uma ruptura com a divisão subjetiva do sistema *panóptico*. O comunismo como movimento real que suprime o estado atual de coisas é a união mesma dos participantes da cooperação social no rompimento com as divisões impostas pelo sistema. É essa união prática que nega a ordem dominante. Assim, a política passa a identificar-se com uma prática, com a prática da igualdade e da liberdade. Nessa crítica para além do ponto cego, o político e o social são identificados, posto que, nessa linguagem, a autonomia do político não passa de ideologia. A lição dada pelos movimentos sociais é a de que o político e o social deveriam ter apenas uma língua, na qual democracia e práxis são o mesmo.

## Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2006.
- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.
- \_\_\_\_\_. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.
- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- \_\_\_\_\_(1981). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987. Tomo I e II.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Trad. de Sebastião Leite. São Paulo: Editora Centauro, 2007.
- Conexão Política, Teresina v. 3, n. 1, 49 – 67, jan./jul. 2014

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad., apres. e notas de José Lamego. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Ed. 70, 2005.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad., introd. e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MARX, Karl. *A questão judaica*. Trad. de Artur Morão. Covilhã: Lusosofia Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Para a crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. de Artur Morão. Covilhã: Lusosofia press, 2008.

MAY, Tood. *The political thought of Jacques Rancière*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2008.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem*. Trad. de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

\_\_\_\_\_. *O poder constituinte*. Ensaios sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2002.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. Trad. de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_. *On the shores of politics*. London: Radical Thinkers Verso, 2007.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1994.