

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO

**PENSANDO O LIMIAR ENTRE O DIREITO E A
POLÍTICA, NOS RASTROS DE HABERMAS,
DERRIDA E BENJAMIN**

JULIANA KOEHLER

Brasília
2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

JULIANA KOEHLER

**PENSANDO O LIMIAR ENTRE O DIREITO E A
POLÍTICA, NOS RASTROS DE HABERMAS,
DERRIDA E BENJAMIN**

Dissertação apresentada à Faculdade de Direito da
Universidade de Brasília como requisito parcial para
a obtenção do título de mestre em Direito

Área de Concentração: Direito, Estado, Democracia e
Políticas Públicas

Orientador: Professor Miroslav Milovic

Brasília
2009

Após sessão pública de defesa desta Dissertação de Mestrado, a candidata foi considerada aprovada pela Banca Examinadora.

Professor Miroslav Milovic (orientador)

Professor Alexandro Araújo Costa (membro)

Professor Cristiano Otávio Paixão Araújo Pinto (membro)

Professor Alexandre Bernardino Costa (membro suplente)

Brasília, 17 de abril de 2009.

Fronteiras

*Pensa,
pode ser diferente,
podemos demolir as estradas para não atrapalhar os baobás,
podemos criar tecnologias para distribuir prazer,
podemos parar de demarcar fronteiras quando imaginamos,
quando intuímos, quando desejamos, quando oferecemos.
Podemos parar de demarcar fronteiras
entre o que somos
e o que queremos ser,
entre o que somos
e o que somos obrigados a ser,
entre o que somos
e o que pretendemos ser,
entre o que somos
e o que as negras, os mendigos, as bichas e as putas são.
Podemos parar de demarcar fronteiras que custam sangue
e se fazem pondo desprezo de um lado e medo de outro.
Podemos até parar de demarcar fronteiras
antes que demarquemos a fronteira da vida e fiquemos fora dela.*

Hilan Bensusan

AGRADECIMENTOS E DEDICATÓRIA

Às pessoas que encontrei na Universidade de Brasília, durante estes sete anos, estudantes, professores, servidores, todos mestres, um demorado aceno de agradecimento que, sei bem, vai se prolongar na minha memória por muitos e muitos anos.

Também àqueles que, durante este tempo e em outros espaços, teceram comigo histórias de alegria, angústias, hesitações e comemorações, muito obrigada.

À minha mãe que, durante as madrugadas de uns vinte e cinco anos atrás, era acordada para, diante de um caderninho, ensinar-me a impossível escrita fonética, um afetuoso abraço de agradecimento pelo amor que ali generosamente oferecia.

À criança sentada no chão ao lado da cama de minha mãe, naquelas madrugadas, que não acreditaria se lhe dissessem que encheria todas estas páginas de letrinhas.

Ao meu nôno, que não sabe escrever e que diz assim, quando lhe pergunto como anda se sentindo: “sobrevivendo, julinha, mas com dificuldade, com dificuldade”.

RESUMO

Neste trabalho, disserto sobre os aspectos principais das perspectivas de Habermas, Derrida e Benjamin acerca da relação entre o direito e a política. Para Habermas, o direito positivo legítimo pressupõe um processo político-democrático, em que sejam garantidas a liberdade de comunicação e a igualdade de participação a todos os cidadãos, o que exige um sistema de direitos e uma democracia constitucional, por meio dos quais a autonomia pública e autonomia privada sejam co-originariamente relacionadas. Nessas condições, alcança-se, por meio do uso público da razão, um acordo em torno de questões morais, do qual emergem princípios de justiça. Em Derrida, a relação entre direito e política é entendida em termos de diferença entre os planos do possível e do im-possível. O direito e a política estariam situados, segundo Derrida, no plano do possível e, em última instância, teriam por fundamento a autoridade mítica da lei, mantendo uma relação interna e complexa com a violência. No plano do impossível, estariam a justiça, os direitos humanos e a política como hospitalidade. Embora este plano seja, de certa forma, utópico, para Derrida, há uma exigência ética de incorporação da hospitalidade incondicional à dimensão do possível, assim como há uma exigência de justiça infinita, diante da memória e diante da própria compreensão do que é responsabilidade. O direito, para Benjamin, apóia-se sobre o mito e a violência, seja na instituição de uma nova ordem jurídica seja na sua manutenção. Uma política como pura medialidade seria, ilustrativamente, a que se vê na linguagem. Por sua vez, a justiça é concebida, em Benjamin, como uma intervenção divina ou como uma intervenção político-revolucionária que depusessem o direito. Em termos de democracias mais efetivas, Habermas acentua a necessidade de se garantir uma convivência intersubjetiva plural, em um espaço democrático tolerante, e Derrida a importância de se criar espaços inter-singulares, em que haja hospitalidade para com as diferenças. Embora Benjamin não possua propriamente uma teoria sobre democracia, suas reflexões acerca da subjetividade moderna e de seu descentramento talvez possam contribuir para o debate acerca da efetiva abertura da política à diferença, condição para uma prática efetivamente democrática.

Palavras-chave: Direito - política - democracia – habermas - derrida - benjamin - democracia procedimental – desconstrução – diferença - hospitalidade – justiça – soberania - violência mítica – descentramento do sujeito.

ABSTRACT

The main aspects of Habermas, Derrida and Benjamin's perspectives about the relation between Law and politics are presented in this work. According to Habermas, the legitimate positive law presupposes a political-democratic process in which the liberty of communication and the equality of participation of all citizens are guaranteed. This process demands a system of rights and a constitutional democracy by which the public and private autonomy are originally related. In these conditions, by means of the public use of reason, an agreement about moral issues is achieved from which principles of justice emerge. In Derrida, the connection between law and politics can be understood in terms of the difference between the possible and the impossible plans. According to Derrida, the law and the politics would be situated in the possible plan and, ultimately, would have as it bases the mythic authority of law, maintaining an internal and complex relationship with violence. In the impossible plan, there would be justice, human rights and politics as hospitality. Even though this plan may be somehow utopian, for Derrida, there is an ethical demand for the incorporation of unconditional hospitality to the dimension of the possible, as well as there is a demand for infinite justice given the memory and the own understanding of what responsibility is. The law, according to Benjamin, is based on the myth and violence, whether in the institution of a new juridical order or in its maintainance. A policy as pure medially would be, in an illustrative way, the one which is seen in the language. On the other hand, justice is conceived, in Benjamin, as a divine or revolucionary political intervention which would depose the law. In terms of more effective democracies, Habermas stresses the necessity of ensuring a plural intersubjective coexistence in a tolerant democratic space. Derrida emphasizes the importance of creating intersingular spaces in which there is hospitality towards the differences. Even though Benjamin does not have a theory about democracy, his reflections concerning modern subjectivity and his decentering might contribute to the debate concerning the effective opening of politics towards difference.

Keywords: Law - Politics - democracy - Habermas - Derrida - Benjamin – political-democracy process - deconstruction - difference - hospitality - justice – sovereignty - mythical violence - decentralization of the modern subject.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 SUBJETIVIDADE MODERNA. KANTISMO E HEGELIANISMO: HÁ ESPAÇO PARA OS OUTROS NA CIDADE MODERNA?.....	11
2 HABERMAS EM DIÁLOGO COM DERRIDA: PENSANDO ABERTURAS À DIFERENÇA NA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA.....	21
2.1 Uma influência comum: Arendt e o <i>zoon politikon</i>	21
2.2 Habermas: para além do instrumental. Buscando uma resistência à colonização do mundo da vida.....	29
2.2.1 Habermas em conversa com Arendt: com o <i>zoon politikon</i> saímos da encenação..	29
2.2.2 Agir comunicativo em Habermas.....	31
2.2.3 Acordo em torno de questões morais e democracia procedimental.....	37
2.2.4 O direito positivo e a realização de justiça na teoria habermasiana.....	41
2.3 Derrida e o desconstrutivismo.....	46
2.3.1 Os opostos fala/escrita e a metafísica da presença.....	47
2.3.2 Crítica mitopoiética dos mitos totais: a intervenção desconstrutivista, diferir e disseminação.....	52
2.3.3 Espaço para a diferença, responsabilidade incondicional e a política da hospitalidade.....	55
2.3.4 O (im)perdoável, o direito e a memória em Derrida.....	65
2.3.5 Direito a não-poder: a (com)paixão e os limites da autobiografia.....	68
3 BENJAMIN E A CIDADE EM ESCOMBROS: MODERNIDADES E DESCENTRAMENTO DO SUJEITO.....	75
3.1. Modernidade clássica e anti-clássica. O soberano e o cortesão no drama barroco.....	75
3.2 A subjetividade moderna em Benjamin. Morte e escrita na cidade de Baudelaire.....	82
3.3 Sonho e mito da modernidade: crítica em fragmentos.....	85
3.4 História, memória e despertar em Benjamin.....	88
3.5 Outras histórias, outras narrativas.....	97
3.6 Descentramento do sujeito em Benjamin: entre instância do discurso e experiência.....	99
3.7 Crítica da violência, do poder.....	102
PALAVRAS FINAIS	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	116

INTRODUÇÃO

Analisando o impacto dos atos terroristas de 11 de setembro de 2001, Derrida encaminha suas respostas na direção de que o terrorismo surge como um sintoma de uma crise da forma como a política contemporânea vem funcionando (BORRADORI, 2004, p. 159), o que faz pensar que talvez a contemporaneidade ainda não tenha conseguido criar condições para uma comunidade política de efetivo respeito às singularidades, de abertura às diferenças, deixando margem, assim, a explosões do que foi rejeitado, reprimido.

Se é certo, como pensa Arendt (BORRADORI, 2004, p. 16), que as nossas visões de mundo sempre têm implicações políticas, estão envolvidas com a nossa história, talvez pudéssemos dizer que a maneira como temos herdado as perspectivas que nos chegam daqueles que nos antecederam ainda não conseguiu se encaminhar para a afirmação de um espaço de receptividade, de hospitalidade para com qualquer um que se aproxime, provindo de um lugar qualquer.

E, na contemporaneidade, podemos dizer que as perspectivas que nos chegam como legado têm, em alguma medida, relação com a herança iluminista.

Pode-se receber uma herança, uma tradição, de muitas maneiras. Derrida, com inspiração benjaminiana, acha que herdar tem algo de bricolagem. Olhar para o que se tem à mão, escolher o que se quer utilizar ou continuar utilizando, e, um pouco como uma criança, pôr-se a recortar, deixando que os retalhos que acabam sobrando nos ajudem nas colagens, histórias, textos que faremos depois. Recebendo a tradição criticamente, como nos diz Habermas.

Assim, a criação de condições para uma outra política, sem rejeições, parece se relacionar, de alguma maneira, à forma como herdamos o Iluminismo e seu projeto de

emancipação pela razão. Habermas, Derrida e Benjamin pensam esse legado de formas bem distintas.

Para Habermas, reconhecidamente, não é uma questão de rejeitar o projeto iluminista, mas realizar-lhe as promessas não cumpridas. Para Derrida não é o caso de ultrapassagem dessa herança, já que, com uma proposta assim, só se reafirma a rejeição e se nega a diferença. Benjamin também não renega o iluminismo. Ele também está na cidade iluminista, digamos assim. É verdade que se nos limitarmos a passar pelas vias principais dessa cidade, talvez não o encontremos. Mas em alguma de suas ruas menos iluminadas e mais precárias, ele pode estar escrevendo sobre um de seus temas-chave, de estreita relação com a tradição das luzes: aquele sobre o despertar do adormecimento moderno, sem, no entanto, trair a dimensão do sonho – essa é a peculiar ressalva de Benjamin. Escrevendo sobre esse tema, Benjamin vai compondo sua constelação peculiar de concepções acerca da história, do fazer histórico e da narração.

As maneiras como Habermas, Derrida e Benjamin recebem o iluminismo e as interferências disso nas suas perspectivas acerca da fala, da relação entre instâncias de discurso e suas histórias, da subjetividade moderna e de seu descentramento parecem ser pontos de apoio para se entender a relação entre o direito e a política, em cada um deles.

Trazer as idéias-chaves destes autores acerca desta relação, tendo por pano de fundo suas perspectivas acerca das luzes, é o objetivo do trabalho. Não tento abordar suas reflexões exaustivamente, mas apenas acompanhar algumas questões por eles levantadas, um pouco à maneira, não exatamente recomendada para este espaço, de um ensaio.

As perspectivas de Derrida e de Habermas se movem no horizonte de discussão atual acerca de alternativas políticas para democracias mais efetivas. Embora pensem a democracia, a justiça e as condições de a realizar (ou as im-possibilidades para tanto) de maneiras diversas, ambos estão preocupados com a abertura à diferença e com a criação de

espaços para além da subjetividade - espaços políticos de intersubjetividades ou de inter-singularidades. Em um espaço pluralístico, as perspectivas políticas destes autores não podem ser vistas como excludentes.

Neste trabalho, busco trazer algumas das questões mais recorrentes das reflexões de ambos, sem a intenção de fazer um resgate completo de suas questões centrais. Já antecipo, para não dar a impressão de que estou a colocar os dois a brigar, de que a intenção é apenas a de apresentar seus temas-chaves, fazendo, ao final, pequenos comentários sobre as perspectivas de ambos.

Em termos de uma discussão direta acerca da democracia, o último capítulo, sobre Benjamin, pode parecer um tanto quanto deslocado. E talvez esteja. Benjamin não tematiza diretamente a democracia. Ainda assim, indiretamente, pareceu-me que ele teria algo a dizer sobre descentramentos de subjetividades, receptividade para com inadequações e cesura do enfoque representacional moderno - ainda impregnado por elementos do trágico (voltado para o altar sacrificial ou para o gesto heróico) e do barroco (fixado na figura do soberano). Talvez a sua compreensão acerca dessas questões (que são abordadas, com frequência, em seus trabalhos de crítica de arte), indiretamente, possa contribuir para pensar formas de acolhermos mais concretamente os outros e os outros em nós, formas que nos permitam realmente vê-los (vermo-nos), em sua (nossa) muçulmanidade¹, em sua (nossa) radical diferença.

1 Sobre muçulmanos, testemunhas e acolhimento à diferença ver Giorgio Agamben (2008).

1 SUBJETIVIDADE MODERNA. KANTISMO E HEGELIANISMO: HÁ ESPAÇO PARA OS OUTROS NA CIDADE MODERNA?

Benjamin critica a época moderna como aquela em que “a humanidade se transforma em espetáculo para si mesma” (1994, p. 196), em que a política se estetiza, com o risco real de se tornar espaço de manobra para regimes totalitários.

Fazer a pergunta sobre como o espaço político da modernidade cai na estetização, sem sair do palco em direção à diferença, incita à pergunta sobre como a modernidade tem pensado, o que nos leva a dar alguns passos para trás, em direção a certos trechos percorridos pelo pensamento ocidental que fincam os marcos da maneira de perceber o espaço interacional na modernidade.

Sobre essa maneira moderna de pensar, talvez possamos dizer que Heidegger a abordou como a redução da compreensão à dimensão do dado (ôntico) (MILOVIC, 2006, p. 275), Adorno e Horkheimer a assinalaram como o predomínio da racionalidade instrumental (CIARLINI, 2002, p. 37) e Habermas a associou ao interesse técnico, às ciências empírico-analistas e ao modo de reflexão que apreende a realidade como fatos (positivismo) (CIARLINI 2002, p. 54, 58 e 77).

É sob o pensamento de Descartes que as bases da perspectiva moderna são levantadas (MILOVIC, 2004, p. 31). Descartes quer construir uma estrutura de pensamento imune à ilusão, que garanta a verdade sobre o mundo, um lugar de objetos, que precisa se tornar apreensível e manipulável. Com Descartes, as experiências são percebidas como uma via para a obtenção de um conhecimento seguro, a ser atingido pelo sujeito moderno, a partir de princípios fundamentais, derivados da matemática. É a fundação da ciência moderna.

Para estabelecer as bases de um pensamento verdadeiro, Descartes unifica, em um sujeito, o experienciar e o conhecer (AGAMBEN, 2005, p. 30). Como destaca Agamben,

antes da modernidade, há uma separação entre a dimensão e o momento do *páthema* - da paixão e do sofrimento, da experiência e do corpo - e a dimensão do *máthema* - do conhecimento -, esta deixada a cargo, freqüentemente, da esfera divina². Mantém-se uma distinção entre aquele que experiencia e o que conhece. Com a ciência moderna, essas dimensões, esses momentos, são unificados no sujeito cartesiano, e a experiência se torna um experimento voltado à obtenção do conhecimento. Deixa de haver os dois sujeitos, os dois momentos, assim como deixa de haver um espaço de diferença entre os dois momentos; a distância entre experienciar e conhecer é reduzida a um lugar de trânsito, um espaço que permite unir *páthema* e *máthema* pela mediação do espírito.

O espírito, o sujeito cartesiano, seria um “ente puramente lingüístico-funcional”, segundo Descartes. Mas Descartes se auto-ilude. O seu sujeito trai a “insubstancialidade deste ego”, unindo o que sofre a experiência, em um salto, com o que reflete sobre ela. Nas palavras de Agamben, “é este eu substantivado, no qual se realiza a união de *nous* e *psyché*, de experiência e conhecimento, que fornece a base sobre a qual o pensamento sucessivo, de Berkeley e Locke, construirá o conceito de uma consciência psíquica” (2005, p. 32).

Da perspectiva cartesiana, a modernidade herda um pensamento de reificação social, que desconfia do que não pode ser conhecido e expropria a experiência, como lembra Agamben (2005, p. 22). Em um mundo fático, move-se um sujeito em que se relaciona, de maneira imediata, experienciar e conhecer (corpo – social ou individual - e inteligência). É a visão de mundo cartesiana, que prepara a perspectiva técnica.

Kant irá distinguir o sujeito do conhecimento e o “eu empírico”, afirmando a transcendentalidade do sujeito em relação à experiência sensível (AGAMBEN, 2005, p. 41). O sujeito transcendental seria um Aquele, a possibilidade de representação em geral, que não decorre de um “eu empírico”. Não há, diz Kant, uma unidade de consciência, ligada a uma

² Segundo Agamben, a oposição racionalismo/irracionalismo viria da confusão, da coincidência, entre estes espaços - conhecer, aprender e experienciar (2005, p. 30).

substância psíquica, mas sim uma unidade de pensamento. O que experienciamos se orienta “pelo nosso conhecimento, o qual é regido por princípios universais” (CIARLINI, 2002, p. 25). Segundo Kant, não é o conhecimento que é conduzido pelas experiências que temos, mas as experiências que são geradas a partir de uma estrutura transcendental de conhecimento.

Assim, por um lado, Kant demarca a distinção entre experiência e conhecimento, trazendo para o primeiro plano a questão sobre a liberdade do pensamento. Nesse aspecto, a grande contribuição da filosofia kantiana “consiste em conceber uma crítica imanente que é ao mesmo tempo total e positiva” (HARDT, 1996, p. 64). Mas, por outro, ao supor o sujeito transcendental - e não ter se voltado para a questão da linguagem e para uma eventual dimensão lingüística (e, portanto, histórica) da transcendentalidade³ -, Kant funda a “experiência no inexperienciável”. E não leva a cabo o projeto de uma crítica radical, já que cria uma “região fora das bordas da crítica, que na verdade funciona como um refúgio contra as forças da crítica” (HARDT, 1996, p. 64).

Embora se pergunte sobre as condições para a realização da liberdade na sociedade, Kant não problematiza o sujeito moderno, a ante-sala onde ele situa o transcendental (MILOVIC, 2004, p. 74). Deixa, assim, de refletir sobre as condições históricas desse sujeito e de questionar os pressupostos sociais modernos. A realização da liberdade, em Kant, está na ética, na moralidade, mas não chega ao corpo social e à política (MILOVIC, 2004, p. 71-76).

Segundo Hardt, há um certo conservadorismo em Kant: ao invés de voltar-se à efetiva crítica dos valores estabelecidos, ele os reforça. Como Hardt destaca, na filosofia

³ Como destaca Agamben (2005, p. 54-56), Kant não distingue os limites do transcendental e do lingüístico. Ele não tematiza a linguagem que, em seu pensamento, é reduzida ao modelo matemático-geométrico. Se a questão da linguagem é levada em consideração, acentua Agamben, percebe-se que só no âmbito da linguagem se pode falar em sujeito e em *cogito*. Retomando Benveniste, Agamben destaca que o que a modernidade chamou de transcendental é o lingüístico, que, ou não abordou, ou não o compreendeu em sua dimensão fraturada, indissociável da história. É na linguagem que se pode colocar a questão do ego, da subjetividade, do que fala eu. Por outro lado, é impossível um fechamento estrutural do lingüístico, porque o dizer-eu está sempre mergulhado na historicidade, que cinde o falante, dando-lhe uma infância, abrindo-o a experiências mudas, ao mesmo tempo em que o impede de apreendê-las totalmente. Porque a linguagem é uma experiência histórica, portanto fraturada e não plena, porque temos infância, e porque a infância não é um lugar cronológico, mas “coexiste originariamente com a linguagem”, há transcendentalidade na própria imanência.

kantiana, “quando paramos de obedecer a Deus, ao Estado, aos nossos pais, a razão surge e nos persuade a continuarmos sendo dóceis” (1996, p. 64). Protegendo o transcendental, a “crítica kantiana pôde continuar tratando das pretensões à verdade e à moralidade, sem pôr em risco a verdade e a moralidade em si mesmas” (1996, p. 64).

Hegel critica a liberdade de Kant, que está fora da história (MILOVIC, 2004, p. 76). Ao invés de uma razão limitada pelo transcendental, ele quer “procurar a razão no âmbito do social” (MILOVIC, 2002, p. 59). Ao invés do sujeito transcendental kantiano, de costas para a história, Hegel propõe o sujeito especulativo. Esse aí está de frente para a história e quer um contato dialético, um confronto, que, em um certo processo infinito o torne pleno, absoluto. O sujeito especulativo vê a história como um processo que permite à consciência “realizar a si mesma, em seu saber e também em seu objeto” (AGAMBEN, 2005, p. 42). Autosuperando-se, “a consciência passa a saber algo – para si, que então constitui a sua essência, em si” (MILOVIC, 2004, p. 74).

No pensamento hegeliano, há uma “reunificação do sujeito transcendental e da consciência empírica em um único sujeito absoluto” (AGAMBEN, 2005, p. 42). As experiências, a história, são um caminho para que esse sujeito chegue à consciência subjetiva, tomando posse do saber, através de um infinito “processo global de devir” (AGAMBEN, 2005, p. 43), por meio do qual ele se identifica, gradualmente, a seu objeto. A história é o lugar da realização da identidade, diz Hegel (MILOVIC, 2004, p. 22).

Assim, se, em Kant, o pensamento está de costas para a experiência, em Hegel, ele se volta para ela, mas em uma relação de negação. A experiência precisa ser superada para que o conhecimento se realize: é a dialética hegeliana. Falemos um pouco dela.

O ser, para Hegel, é vazio, sem qualidade (HARDT, 1996, p. 29-39). Para que o ser se determine, é preciso que contradite o seu oposto, o nada, negando-o. Esse processo de negação da negação, suspende a oposição entre o ser inicial vazio (tese) e o nada (antítese)

pela afirmação de um ser que se determina pela negação do outro, ou seja, que tem por diferença a negatividade (síntese)⁴. Segundo Hegel, é em um movimento negativo que o ser se determina; se não recorre a esse movimento negativo o ser é nada, permanece indiferente, vazio. A diferença é negação, no pensamento hegeliano (HARDT, 1996, p. 31).

Deleuze – que quer pensar uma diferença interna ao ser -, critica o hegelianismo, por ter concebido o ser em termos de um processo de determinação, em que a diferença “permanece externa ao ser” (HARDT, 1996, p. 31). A exterioridade da diferença faz com que o ser precise de uma causa, uma finalidade ou o acaso para que seja (HARDT, 1996, p. 33). Hegel leva a exterioridade da diferença ao extremo, em um movimento “de uma coisa diferindo de uma outra ilimitadamente, 'com tudo que não é'” (DELEUZE, 1992 apud HARDT, 1996, p. 35-36). Deleuze lembra que, “segundo Hegel, a coisa difere de si mesma porque difere primeiro de tudo aquilo que não é” (DELEUZE, 1992 apud HARDT, 1996, p. 35).

Para Deleuze, essa diferença do ser, em Hegel, é abstrata, embora tente ser concreta (HARDT, 1996, p. 36). Diferentes não são necessariamente opostos e, ainda que estejam em oposição, sua combinação não gera a síntese, já que “continuam absolutamente externos entre si e assim não podem formar uma cadeia causal coerente e necessária”. A síntese permanece restrita ao pensamento. Nas palavras de Deleuze, “o ser da lógica hegeliana é um mero ser do 'pensamento', puro e vazio que se afirma passando para o seu oposto. Mas este ser nunca foi diferente do seu oposto, nunca teve de passar para aquilo que já era. O ser hegeliano é o nada puro e simples” (DELEUZE, 1992 apud HARDT, 1996, p. 36-37).

Hegel substitui, segundo Deleuze, a diferença pelo jogo da determinação, pela abstração, perdendo a compreensão do “imprevisível” e da “criatividade e originalidade do ser”.

4 Para uma explanação detalhada e peculiar, ver Agamben (2006).

Além de abstrato, o movimento da dialética formal é falso, segundo Deleuze, porque pretende chegar à concretude pela combinação de termos genéricos. Como destaca Hardt, em Hegel o “um infinitamente relacionado a si mesmo, uma indeterminação posta, entra na relação com o seu outro abstrato e múltiplo, seu não-ser, e pela negação dessa oposição nós temos o devir do Um, uma idealidade realizada” (HARDT, 1996, p. 41).

Na esfera política, a unidade dialética do Uno, leva à afirmação hegeliana da primazia do Estado e a um modelo político de “pluralismo de ordem”, estático; e não a um “pluralismo de organização”, de multiplicidade, dinâmico, que leve em conta diferenças de natureza e de grau, dirá Deleuze (HARDT, 1996, p. 43).

A negatividade do ser é reafirmada na dialética do senhor e do escravo, que, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel desenvolve para falar das relações de dominação. O escravo de Hegel parte desse pensamento, traduz Hardt: “Eu temo a morte e sou forçado a trabalhar; portanto, eu sou consciência de mim por mim mesmo, independentemente” (HARDT, 1996, p. 78). A relação do escravo com o senhor acontece em dois momentos.

No primeiro deles, o escravo se confronta com a morte, “o senhor absoluto”. Aqui o escravo sente tudo sendo negado, à exceção de sua própria consciência (do contrário, seria a sua destruição absoluta, enquanto escravo). Em oposição à morte, o servo ainda seria uma afirmação da vida, mas a sua vida não tem uma diferença em si, apresentando, apenas, uma relação negativa com a morte.

No segundo momento, o escravo “encontra um senhor particular e é forçado a trabalhar”. Não recebendo dele o reconhecimento, ele introjeta sua força em um processo de formação - a consciência-de-si. E sai de si: “ao incorporar a coisa como objeto de seu trabalho; ele se perde ou se nega a si mesmo e se encontra na coisa; finalmente ele recupera a

essência natural de si mesmo através da sua negação ou transformação da coisa” (HARDT, 1996, p. 79).

O escravo nega um outro, a coisa sobre a qual trabalha, transformando-a. O senhor também nega o outro, mas o nega em absoluto, consumindo-o. O desejo do senhor acaba com a relação com o outro, o desejo do escravo não. Refreado pela “quase-morte” do trabalho, que se apóia no medo, seu desejo produz um objeto independente, que “permite à ‘natureza essencial’ do outro sobreviver e assim, perpetuar a relação” (HARDT, 1996, p. 79).

O processo todo é “a educação progressiva do escravo”. O confronto do escravo com a morte “dissolve a fixidez de sua vida e faz voltar a sua atenção para o universal. Esse temor educativo prepara o escravo para o seu trabalho”. Assim preparado, segundo Hegel, o escravo se auto-realiza (ganha segurança), apreendendo um conteúdo essencialista sobre si (segurando uma auto-compreensão).

Sobre a lógica do escravo, Deleuze dirá, seguindo Nietzsche, que há, no escravo, uma “falsa concepção da natureza do poder” (DELEUZE, 1992 apud HARDT, 1996, p. 71), já que o escravo parte da separação entre o poder e a potência. O senhor, por seu turno, “concebe uma relação interna e necessária entre a força e a sua manifestação” (HARDT, 1996, p. 72).

Deleuze acha que a concepção de força do escravo é uma ficção. Para Deleuze, assim como para os escolásticos e para Espinosa, “a essência do ser é a sua produtividade” ou a sua potência. A lógica do escravo seria falsa, porque compreende o que é da essência do ser, sua força, como algo exterior a ele. No escravo, a “força é separada do que pode fazer” (HARDT, 1996, p. 73).

Deleuze, a partir de Nietzsche, lembra que, na dialética hegeliana, o processo de destruição crítica - o primeiro momento, de confronto com a morte -, não é radical, preservando a consciência de escravo, sua essência, que é a da exposição à destrutividade.

Parte-se de uma certa concepção do que é homem: homem é aquele que se relaciona com a morte e essa relação é da sua essência.

Como a fase de destruição crítica foi parcial, por ter havido a conservação de uma essência, o segundo momento, de construção, não é de produtividade, de transformação efetiva. É apenas um momento “revelador; o escravo não é criado ou substancialmente transformado nesse momento, ao contrário, ‘torna-se consciente daquilo que ele verdadeiramente é’” (HARDT, 1996, p. 83) e continua em relação essencial com a negação.

Partindo de essências, também Hegel não levaria a cabo a tematização dos pressupostos da subjetividade e da própria racionalidade e sua teoria terminaria afirmando as essências do início. Como lembra Miroslav Milovic (2004, p. 91):

Mesmo conduzindo o sujeito monológico kantiano às estruturas históricas da interação, a filosofia de Hegel estabelece novamente um específico monólogo do sujeito, embora ele agora se chame o monólogo do espírito. Dessa forma, a Fenomenologia do Espírito termina como uma nova forma da lembrança platônica: agora é a lembrança do espírito sobre o trabalho terminado na história.

A filosofia hegeliana, portanto, não chega a um pensamento efetivamente transformador. Marx critica esse limite do pensamento de Hegel. Para ele, “os filósofos apenas interpretam o mundo de diferentes maneiras”, enquanto a questão “é mudá-lo” (HOLLOWAY, 2003, p. 42). Marx vê o mundo não como dado, mas como atividade humana. O ser humano, ele diz, cria as condições de sua existência por meio de sua práxis. A questão, então, seria pensar as condições da atividade humana.

Segundo Marx, no capitalismo, a práxis é reificada, o que é produzido assume vida por si mesmo e a sua relação com a atividade criativa é esquecida (o que ele chamou de “fetichismo” da mercadoria, seu caráter “místico”⁵). A relação entre as pessoas também se

5 Nas palavras de Marx (MARX, 2000 apud HOLLOWAY, 2003, p. 42), “uma mercadoria é, portanto, algo misterioso, simplesmente porque nela o caráter social do trabalho dos homens aparece para eles como algo objetivo, fixado sobre o produto do seu trabalho; porque a relação do valor total de seu trabalho é apresentada aos homens como uma relação social não entre eles, mas entre os produtos do seu trabalho”.

torna uma relação entre coisas e o pensamento fica estanque, afirma a temporalidade estática do produto, a categorização⁶.

A questão primordial, para Marx, é emancipar o social do sistema econômico capitalista, emancipá-lo da economia. No entanto, seu pensamento continua preso à economia. Embora problematize a consciência objetivadora moderna, ele acaba pensando o social de maneira objetivadora, afirmando o trabalho como a essência humana. Conferindo centralidade ao trabalho, um motivo tomado da filosofia hegeliana, Marx se enreda no essencialismo, no dado de Hegel, e não chega à tematização dos pressupostos do pensamento reflexivo, mas à afirmação de um fato, de uma categoria, e à redução da “história a uma produção”, enquanto produção objetiva.

Partindo de uma inspiração marxista, Habermas se volta para a linguagem, elaborando uma teoria da comunicação que, apoiada na intersubjetividade dialógica, busca afirmar um espaço autônomo para a reflexão social e para a crítica às tradições.

Por outros caminhos, o projeto de desconstrução de Derrida também se liga à questão da linguagem para criticar a metafísica do pensamento ocidental, que afirma lugares privilegiados, identidades e essências e se esquece da textualidade e da diferença.

As perspectivas de Habermas e de Derrida - uma teoria da comunicação que contribua para a reflexão social e um enfoque que se volte à desconstrução da metafísica ocidental - não são necessariamente inconciliáveis e podem contribuir para a abertura de outros caminhos para a política, na contemporaneidade.

Antes de abordarmos a proposta de Habermas e, em seguida, a de Derrida, comentaremos brevemente algumas reflexões de Arendt sobre a ação política e o espaço público. A reflexão política de Arendt, sua insistência em pensar as condições para uma

⁶ Em Marx: “Formas semelhantes constituem precisamente as categorias da economia burguesa. Trata-se de formas de pensar socialmente válidas e, portanto, objetivas, para as relações de produção que caracterizam esse modo de produção social, historicamente determinado: a produção de mercadorias” (MARX 1989 apud HOLLOWAY, 2003, p. 80).

democracia efetiva e sua contundente oposição aos regimes totalitários influenciaram fortemente a filosofia política do século XX (BORRADORI, 2004, p. 18). Além disso, seu engajamento político e o seu pressuposto de que perspectivas filosóficas acabam envolvendo posicionamentos diante da história e da política são herdados por Habermas e Derrida, ainda que de maneiras distintas⁷.

⁷ Nas palavras de Giovanna Borradori (2004, p. 18), “apesar de suas concepções totalmente distintas de filosofia, Habermas e Derrida parecem seguir o modelo de Hannah Arendt. Como ela, e ao contrário de Russel, eles não encaram o engajamento político como um complemento à participação na filosofia, como uma opção que pode ser assumida, adiada ou mesmo totalmente recusada”.

2 HABERMAS EM DIÁLOGO COM DERRIDA: PENSANDO ABERTURAS À DIFERENÇA NA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

2.1 UMA INFLUÊNCIA COMUM: ARENDT E O *ZOON POLITIKON*

Arendt se empenhou em pensar a autonomia do político, opondo-se às democracias de cunho representativo e buscando afirmar uma “política verdadeira”, em que a “pluralidade dos homens”, em ação comum, pudesse fazer aparecer “novos começos” (ARENDDT, 2007, p. 31).

Ela denunciou o obscurecimento da democracia na modernidade, em que a política muitas vezes se reduz à violência dos regimes totalitários e à administração de interesses econômicos e em que não há participação efetiva dos cidadãos na esfera pública. Viu no século XX um tempo em que a perspectiva econômica orienta a ação das pessoas, desvirtuando o espaço comum:

Sua ‘instrumentalização do mundo, sua confiança nas ferramentas e na produtividade do fabricante de objetos artificiais; sua confiança no alcance global da categoria meios e fins, sua convicção de que qualquer questão pode ser resolvida e qualquer motivação humana reduzida ao princípio de utilidade; sua soberania que considera todas as coisas dadas como matéria-prima (ARENDDT, 2001, p. 35).

Arendt critica a desvalorização, na tradição filosófica ocidental, da vida ativa em favor da vida contemplativa, vista como uma via para a obtenção de uma “liberação”, através do alheamento das relações humanas e das atividades no mundo (ARENDDT, 1991, p. 8). Essa postura teria contribuído para que as ações humanas, na modernidade, fossem vistas apenas como atividades voltadas para a necessidade ou para a utilidade.

Pensando o agir humano, Arendt (1997) acentua que a vida ativa compreende três dimensões: o labor, voltado à satisfação das necessidades ligadas à vida biológica, aos

processos vitais e à sobrevivência (“agir com a natureza”), o trabalho, ligado à transformação da natureza e a instrumentalidade do agir - *poiesis* - (“agir com os objetos”), e a ação - a *praxis* -, que se realiza no espaço político, entre as pessoas (“agir entre os homens”).

Sônia Maria Shio defende que as esferas da vida ativa, em Arendt, não são territórios apartados uns dos outros, de divisórias estanques. A conformação desses espaços em dimensões relativamente autônomas é feita para “mostrar a possibilidade de emancipação das condições físicas” (SHIO, 2003, p. 183). As esferas da vida seriam complementares, no sentido de que seria preciso, para Arendt, a satisfação das necessidades biológicas e materiais, ligadas ao cuidado com o corpo e ao trabalho, para que o cidadão pudesse se lançar à vida política. Como diz Shio, para Arendt, “o indivíduo só se torna um ser político quando satisfeito nas questões sociais, comuns a todos, podendo então participar de outra esfera da vida humana, assumindo o papel de cidadão” (SHIO, 2003, p. 184).

Quando labora, o homem (*animal laborans*) provê sua sobrevivência pelo cuidado com o corpo e pelo consumo. Por meio do trabalho, o *homo faber* confecciona artifícios e produtos duráveis, relacionando-se, no processo de fabricação, com “a mesmice persistente dos objetos”. Na esfera da *poiesis*, por meio de um projeto prévio e do uso de ferramentas, ele atinge um fim definido desde o início, “um produto final, que não só sobrevive à atividade de fabricação como daí em diante tem uma espécie de vida’ própria” (ARENDRT, 1997, p. 91).

Quando age, o homem atua na vida pública, como *zoon politikon*. A ação, para Arendt, seria a atividade eminentemente política por meio da qual as pessoas se relacionam, na *práxis* e também na *léxis* - visto também como agir -, e tecem narrativas a partir do que empreenderam juntas. Ela se realiza, segundo Arendt, pela interação humana no espaço político, onde os cidadãos, em convivência plural, agem, falam, ouvem, argumentam, manifestam-se, dão sua opinião, acompanham as dos outros.

Arendt afirma a pluralidade da experiência humana compartilhada, já que “os

homens não só existem no plural, como todos os seres terrenos, mas também trazem em si mesmos uma indicação da pluralidade” (SHIO, 2006, p. 103). Como destaca, Sônia Maria Shio, em Arendt, “as ações e as palavras inserem os homens em um espaço comum, permitindo um novo aparecer que não está submetido às necessidades ou à utilidade” (SHIO, 2006, p. 177).

A ação se diferencia do agir instrumental - a *poiesis* -, por meio da qual o homem solitário e apartado dos outros produz, escolhendo um objeto a ser fabricado, estabelecendo a maneira de o fazer e a técnica que será utilizada na realização de tal ofício (SHIO, 2006, p. 153-208). Ela também se distingue da instrumentalidade do trabalho por não estar subordinada a resultados. A importância da *práxis* reside, segundo Arendt, na ação política em si. Em suas palavras, “a obra [política] não sucede e extingue o processo, mas está contida nele” (ARENDR, 1997, p. 218).

Uma distinção importante para ela é aquela entre espaço público e o privado, que marca a separação entre o social e o político (ARENDR, 1997, p. 190). O social, entendido como o espaço do labor e do trabalho, não pode suplantiar o político. Se isso ocorre, as pessoas são uniformizadas, vistas apenas sob a ótica do útil ou do necessário, o que leva ao empobrecimento do espaço político.

Ao participarem do espaço público, os indivíduos se afirmam como cidadãos e, nessa condição, saem, segundo Arendt, da esfera da pura subjetividade (ARENDR, 1997, p. 194). Nesse espaço partilhado, os cidadãos interagem, já que a *práxis* “nunca é possível em solidão ou isolamento” (MADEIRA, 2006, p. 77).

Dessa interação surge o poder. Para Arendt, o poder é o que provém do entendimento mútuo, da comunicação não-violenta, em que o que se busca não é o êxito, o próprio sucesso, mas a formação de convicções comuns que possam reger as ações coletivas.

Da ação, coletiva e interacional, o “sentimento de realidade” se forma. Como

afirma Francisco Rogério Madeira, “é pelo contato intersubjetivo entre os membros da sociedade que o sentimento de realidade, o mundo compartilhado se constrói” (MADEIRA, 2006, p. 39), uma vez que, como Arendt afirma, “a realidade que percebo é garantida por seu contexto mundano, que inclui os outros seres que percebem como eu” (ARENDR, 1991, p. 39). Sem o espaço público, os seres humanos perdem o a noção da realidade compartilhada (SHIO, 2006, p. 191).

Para Arendt, o agir é livre de qualquer determinação, por isso pode fazer surgir o novo (MADEIRA, 2006, p. 15), que é engendrado no espaço público e compõe a história como “narrativa dos feitos”, relatos, e também como ensinamentos, orientações para agir.

O ato livre, Arendt destaca, é contingente, “atos que sei muito bem que poderia ter deixado de fazer” (ARENDR, 1991, p. 198). Ele inicia o processo, mas não há desdobramentos necessários, o que gera o inusitado, o desconhecido. A ação política seria livre, para Arendt, porque poderia realizar o improvável e “trazer à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como objeto de cognição ou de imaginação” (ARENDR, 1991, p. 154).

A ação seria ainda imprevisível, já que o agir não se submete ao controle de quem o iniciou. Ao se juntar à ação dos outros (ARENDR, 1991, p. 209), seu curso não pode ser traçado de antemão, adentra o insondável. Em suas palavras, “o novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale a certeza” (ARENDR, 1997, p. 191).

Há um importante pressuposto ético para a ação, em Arendt, que é o cuidado com o mundo e com os outros, enquanto experiência de *amor mundi* (MADEIRA, 2006, p. 16). O mundo é visto por Arendt tanto como espaço de convivência humana, quanto como dimensão material, entre os homens. Arendt percebe no homem moderno um olhar que rejeita o mundo e se volta para a interioridade, em busca de sentido, verdade e satisfação a serem alcançados

por meio de uma experiência de amor individualista. Essa interiorização do homem moderno, fechado em si mesmo e na familiaridade, alimenta uma realidade antipolítica e substitui a pluralidade, a distância entre os homens, própria das relações de amizade, pelo amor romântico e fraterno, voltados para o conforto e a segurança da individualidade (ARENDR, 1987). Na configuração moderna, “o ponto central é ‘a preocupação pelo homem’. O homem se preocupa por si mesmo. (Descoberta de si mesmo)” (ARENDR, 1988, p. 42). “Em contrapartida”, diz Arendt, “o ponto central de toda a política é a preocupação pelo *mundo*”.

Como afirma Sônia Maria Shio, Arendt busca “entrelaçar a ética e a política, por meio de uma ética da responsabilidade pelo mundo” (2006, p. 227), que é “é um apelo para que os seres humanos reflitam sobre as próprias ações”, em oposição a “uma ética pragmática, de meios e de fins, ou seja, da busca do mal menor, ou algo similar, para embasar o agir” (SHIO, 2006, p. 226-227).

A ação humana, voltada para o mundo, funda, em Arendt, o acontecimento histórico. Assim como a ação, ele é único, irrepetível, embora não se desconecte de um contexto histórico (SHIO, 2006, p. 240). O tempo histórico é o tempo da ação humana e não é nem cíclico - como o tempo do labor -, nem linear - como o do trabalho. Mantendo a “singularidade da ação”, o tempo histórico não encadeia os acontecimentos em uma totalidade, como um processo (SHIO, 2006, p. 236-237), mas é aquele em que os homens, por um lado, como sujeitos da história, atuam como agentes do novo, e, por outro, como narradores eticamente responsáveis, compõem suas narrativas acerca de suas ações singulares (SHIO, 2006, p. 242-247). Segundo Arendt, as narrativas dos acontecimentos históricos, únicos e entrelaçados pela memória, formariam a história.

Arendt viu a soberania como uma séria ameaça à pluralidade da democracia e à liberdade humana e não a concebeu como a origem do espaço da política, ao contrário das teorias políticas clássicas. Em seu pensamento, quando a ação é deturpada, seja na atuação do

indivíduo, seja na atuação estatal, surge a soberania, como pura manifestação do livre-arbítrio, revestida do caráter ilimitado da vontade. Em suas palavras,

Se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre; pois a soberania, o ideal da inflexível auto-suficiência e autodomínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens – e não, como sustenta Platão, porque a força limitada do homem o faça depender do auxílio dos outros (ARENDT, 1989, p. 246).

A vontade soberana, para ela, teria a sua utilidade, ao garantir a “previsibilidade aos negócios”, já que estaria associada à “capacidade de dispor do futuro como se este fosse o presente, isto é, do enorme e realmente milagroso aumento da própria dimensão na qual o poder pode ser eficaz” (ARENDT, 1989, p. 257). Ela acentua, no entanto, que, de uma perspectiva primordialmente política, a soberania, entre as pessoas e os grupos, exclui a diversidade, sufocando a vontade alheia, além de ser sempre ilusória, por rejeitar o outro, na ânsia por controle e segurança. Em termos da atuação do Estado, a soberania nega a democracia pela recusa de dissenso interno e pela disputa por primazia externa.

Como Arendt destaca, quando a vontade se transforma em soberania e a liberdade em livre-arbítrio, o poder se degenera em opressão e a autoridade. A capacidade de mando deixa de se basear no respeito para se apoiar na violência, que, para Arendt, é um meio não-político (ARENDT, 1989, p. 212). Em suas palavras:

Essa identificação da liberdade com a soberania é talvez a conseqüência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana – quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos – ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais (ARENDT, 1989, p. 212).

A soberania se associa ao exercício da autoridade dos regimes fascistas, que

Arendt compreendeu como “a forma mais extrema de desnaturação da coisa política, posto que suprimem por completo a liberdade humana” (ARENDR, 2007, p. 8).

Em um regime totalitário, o Estado destrói as relações intersubjetivas, instalando a desconfiança entre as pessoas e o terror, que “força cada um a fechar-se em si mesmo, tira-lhes a força de iniciativa e priva todas as interações lingüísticas da capacidade de unificar espontaneamente o que está separado” (HABERMAS, 1993, p. 113). Após ter destruído as estruturas de comunicação e ter tornado as pessoas incapazes de, juntas, gerar poder - ou seja, despoltizando-as -, o totalitarismo as manipula, utilizando-as como instância autorizadora da dominação.

Faremos, aqui, algumas pequenas observações sobre o agir político em Arendt.

Tem sido destacado que a reflexão de Arendt sobre o agir político, embora poderosa, teria ficado presa à estetização do político e a uma concepção performativa da ação dos cidadãos no espaço público, o que é uma questão a se levar em consideração.

Arendt pensa o político a partir da democracia ateniense, em que os que participavam da vida política eram os poucos atenienses adultos e do sexo masculino liberados das necessidades do labor e do trabalho. Sua maneira de compreender a política teria herdado uma concepção idealizada da esfera pública, percebida como dimensão do viver livre das necessidades e das privações (SHIO, 2006, p. 21).

Em seu pensamento, as condições de sobrevivência, o cuidado com o corpo e a satisfação das necessidades econômicas são pré-requisitos que se têm por cumpridos antes do ingresso na esfera do político e ademais, não devem ser os temas de relevo na vida pública. Nas palavras de Shio, “os assuntos centrais da política são aqueles que ela considera próprios da ação humana, pura e idealizada, na qual se tratariam de ‘negócios especificamente humanos’” (SHIO, 2006, p. 181).

O sujeito arendtiano, embora se volte para os demais e para o mundo, parece se

pautar por uma perspectiva trágica, em que a política é vista como o espaço da realização de virtudes como coragem, honra, liberdade (MADEIRA, 2006, p. 12). Nesse sentido, a participação na esfera pública parece se revestir de tons predominantemente estéticos (MADEIRA, 2006, p. 13-14).

A práxis, em Arendt (MADEIRA, 2006, p. 22), ainda se ligaria a um ideal de purificação, que exclui da política elementos vistos como não tão dignos, como a ansiedade moral (MADEIRA, 2006, p. 23).

No espaço público, para Arendt, os homens, por meio de feitos heróicos, revelariam quem eles são, ao regerem sua atuação por princípios denominados “virtuosismos” (ARENDR, 1989, p. 234). Tal perspectiva pressupõe uma concepção essencialista, presa à concepção de subjetividade moderna, na forma em que concebida pela proposta fenomenológica.

Da perspectiva fenomenológica, o “ser só aparece”, sem que se possa falar em antecedência lógica do ser sobre a aparência. Por isso, do ponto de vista fenomenológico, a separação entre o que é e o que “meramente aparece” não é sustentável e, menos ainda, a “desvalorização da aparência” (MILOVIC, 2004, p. 92), que permeia o pensamento filosófico desde Platão. Embora essa crítica à desvalorização das aparências seja relevante, o projeto fenomenológico ainda teria ficado preso à subjetividade moderna, ao partir de uma compreensão do ser como experiência intuitiva da consciência, voltada à atribuição de significados aos fenômenos. Essa perspectiva, que pressupõe um intelecto puro, uma dimensão lingüística transparente, reduzida à meio de comunicação, e acontecimentos plenamente presentificados, parece ter tido influência sobre a maneira como Arendt pensa a interação humana.

Habermas buscará tornar efetiva a intersubjetividade que Arendt almeja, pensando a interação a partir de uma pragmática da linguagem.

2.2 HABERMAS: PARA ALÉM DO INSTRUMENTAL. BUSCANDO UMA RESISTÊNCIA À COLONIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA

2.2.1 Habermas em conversa com Arendt: com o *zoon politikon* saímos da encenação?

Habermas, em certa medida, herda o pensamento de Arendt, em particular, no que diz respeito à sua compreensão de ação e de poder no espaço público. Herda criticamente, é certo. Acompanhemos a sua análise das concepções do agir e do poder em Arendt, para, um tanto quanto sorrateiramente, introduzirmo-nos no universo habermasiano.

Habermas considera que a concepção arendtiana de poder consegue fugir do modelo teleológico de ação, como aquele de que parte Max Weber, em que “um sujeito individual (ou um grupo, que pode ser considerado como um indivíduo) se propõe um objetivo e escolhe os meios apropriados para realizá-lo” (HABERMAS, 1993, p. 100). Do ponto de vista weberiano, o poder é a capacidade de ser bem sucedido na realização de objetivos, pela utilização de meios que venham a influenciar a vontade dos outros. Essa capacidade, Arendt não vê como poder, e sim como violência.

Diversamente de Weber, Arendt pensa a partir de um “modelo de ação comunicativo”, em que o agir que gera poder não é aquele baseado na “instrumentalização de uma vontade alheia para os próprios fins, mas na formação de uma vontade comum, numa comunicação orientada para o entendimento recíproco” (HABERMAS, 1980, p. 103).

Mas Habermas defende que o conceito arendtiano de *práxis* ainda permanece ligado à concepção de ação aristotélica, em que a prática é dissociada da produção e da atividade teórica, o que a leva a estabelecer uma rígida distinção entre a política, o trabalho e o labor. A forte distinção entre essas esferas da ação teria por efeito:

a) excluir da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência; b) isolar a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida através do sistema administrativo; c) não poder compreender as manifestações da violência estrutural (HABERMAS, 1993, p. 110-111).

Habermas escreve que “Arendt estiliza a imagem da polis grega, transformando-a na essência do político, construindo dicotomias conceituais rígidas entre ‘público’ e ‘privado’, Estado e economia, liberdade e bem-estar, atividade político-partidária e produção” (1993, p. 111).

Ele, então, buscará pensar a *práxis* com elementos que Arendt considerava unicamente da dimensão da *poiesis*. Com isso, não entenderá, como Arendt, a ação estratégica como exclusivamente ligada à ação instrumental. Para Habermas, a ação estratégica deve ser levada em consideração como forma de exercício do poder político. Em suas palavras,

A ação estratégica também se realiza dentro dos muros da cidade; ela se manifesta nas lutas pelo poder, na concorrência por posições vinculadas ao exercício do poder legítimo. Devemos distinguir a dominação, ou seja, o exercício do poder político, tanto da aquisição e preservação desse poder, como da sua gestação (HABERMAS, 1993, p. 111).

Ele entende que ação estratégica participa da esfera do político, embora não seja a fonte de legitimação do poder ali gerado e nem totalize o espaço público. Ou seja, a ação política não se restringe à dimensão estratégica, embora não a exclua. Em suas palavras:

Não obstante, não podemos excluir do conceito do político o elemento da ação estratégica. Definiremos a violência exercida por meio da ação estratégica como a capacidade de impedir outros indivíduos ou grupos de defender os seus próprios interesses.

Nesse sentido, a violência sempre foi parte integrante dos meios para a aquisição e preservação do poder. Essa luta pelo poder político foi mesmo institucionalizada pelo Estado moderno, tornando-se, portanto, um elemento normal do sistema político. Por outro lado, não é de forma alguma evidente que alguém possa ter condições de gerar poder legítimo, somente por estar habilitado a impedir outros de realizarem os seus interesses. O poder legítimo só se origina entre aqueles que

formam convicções comuns num processo de comunicação não-coercitiva” (HABERMAS, 1993, p. 112).

Habermas acentua ainda que Arendt parte da distinção aristotélica entre teoria e prática, dissociando a argumentação teórica, capaz de fornecer critérios para a distinção entre “convicções ilusórias e não-ilusória”, da formação da opinião. Com tal separação, Arendt não pode “compreender o acordo sobre questões práticas como uma formação racional de vontade” e percebeu o acordo de vontades como contrato, promessa mútua, deixando de o fundar sobre o “próprio conceito de práxis comunicativa” (HABERMAS, 1993, p. 112).

Para comentar outros aspectos da práxis em Habermas precisaremos de um pouco mais de espaço, o que nos faz entrar no tópico seguinte.

2.2.2 Agir comunicativo em Habermas

Há, em Habermas, uma proposta de prática reflexiva emancipatória, baseada na linguagem. Sua teoria crítica visa oferecer condições teóricas – “guardar o lugar”, em suas palavras - para uma “reflexão pública comum sobre os fundamentos da ordem social” (ROCHLITZ, 2005, p. 143-147).

A reflexão pública e a força do melhor argumento poderiam, segundo Habermas, fazer frente à colonização, pelo poder e pelo dinheiro, das interações sociais voltadas para o entendimento.

Habermas aborda esse processo de colonização ao falar da modernização das sociedades ocidentais (1989). Com a modernidade, a práxis se dissocia dos contextos tradicionais particulares e ocorre a racionalização do que ele chama de “mundo da vida”, o horizonte partilhado intersubjetivamente, formado por concepções comuns não-problematizadas. Esse processo, por um lado, libera as pessoas de uma filiação aos valores

professados em certo contexto ético; por outro, permite que a racionalidade econômica e burocrática impregne as interações sociais.

O desligamento da ação dos contextos tradicionais particulares cria condições para o desenvolvimento da economia capitalista e do Estado, regulados pelo direito, e o “mundo da vida” vai sendo sufocado pelos sistemas de ação instrumental, regidos pelos poderes econômico e administrativo. Como destaca Manfredo Araújo de Oliveira (1993, p. 15-16):

A modernização da sociedade significa então o processo de marginalização da ação comunicativa e a constituição de contextos de ação regradados pelo direito positivo. Na medida mesma em que as empresas se transformam em sistemas auto-regulados, passa para o primeiro plano da vida social a organização jurídica. (...) O desenvolvimento da sociedade moderna é, assim, a institucionalização das relações mercantis e do poder político pelo direito positivo.

Com esse panorama de fundo, Habermas se pergunta sobre como uma norma é válida, ou seja, quando uma norma existente é legítima, deve ser obedecida. Nessa pergunta, o que está em jogo são as condições da crítica social.

Partindo-se da filosofia da consciência, há uma séria dificuldade para a sustentação de uma crítica à forma de se pensar o social ou à estrutura macrosocial, já que, nesse caso, ou aquele que critica está se auto-refutando, ou está se posicionando em um não-lugar. Admitindo-se que há uma dimensão inerente à linguagem que está voltada para a reflexão interacional, para o entendimento e para a “sociabilidade comunicativa” (HABERMAS, 1989, p. 533), o lugar de uma crítica à colonização do mundo da vida pelas outras dimensões da linguagem deixa de ser um não-lugar, ou o lugar de alguém que se auto-contesta, e passa a ser a esfera da discussão pública.

Com a concepção de agir comunicativo, Habermas prepara o terreno para a sua explicitação dos fundamentos normativos da crítica. Acompanhemos essa trilha habermasiana, do agir comunicativo à validade da norma, partindo de um breve preâmbulo.

Como dissemos, o pensamento de Habermas não se movimenta no espaço da filosofia da consciência, mas naquele aberto pela virada lingüístico-pragmática, que se dá com Frege e Wittgenstein. Com a virada lingüística, “não é mais a mente e sim a proposição que diz o mundo”; e com a virada pragmática, “o centro da linguagem não é mais a proposição assertórica, mas as formas de vida, os falantes que têm condições de entenderem-se entre si, sobre algo do mundo” (FAVRETTO, 2008, p. 51).

Com este horizonte filosófico, Habermas não entende o sujeito como uma dimensão preexistente ao diálogo intersubjetivo, mas como alguém que se forma compartilhando a linguagem com os outros. Nas palavras de Giovanna Borradori (2004, p. 72):

Enquanto no modelo monológico o interlocutor individual preexiste à comunicação intersubjetiva, em Habermas, a comunicação intersubjetiva é a condição de possibilidade para o interlocutor individual. Dessa perspectiva, o interlocutor não é um agente livre, mas uma unidade funcional de uma comunidade de interlocutores.

Seguindo em direção ao agir comunicativo, levemos em conta as várias formas de ação concebidas por Habermas: o agir teleológico (estratégico), que visa à realização de um objetivo e se pauta pela adequação entre meios e fins; o agir normativo, orientado pelo esforço em adequar-se a papéis; o agir dramático, ligado à auto-representação em público e, por fim, o agir comunicativo, voltado ao entendimento mútuo entre falantes (HABERMAS, 1989).

A concepção do agir comunicativo de Habermas se apóia na teoria dos atos de fala de Austin. Para Austin, o signo lingüístico tem três funções: a de representação de um objeto (significado), a de expressão de um falante e a de apelo ao destinatário. A teoria dos atos de fala volta-se para as duas últimas, expressiva e apelativa, e afirma uma pragmática universal da linguagem que não se concentra sobre a análise das proposições, mas sobre o

“escopo ilocucionário das expressões lingüísticas, consubstanciado no desejo ou intenção de compreensão que é imanente à fala” (CIARLINI, 2002, p. 12).

Partindo da teoria de Austin, Habermas irá pensar o agir comunicativo como interação social, por meio da linguagem:

Chamo comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade (...) [N]o agir comunicativo um é *motivado racionalmente* pelo outro para uma ação de adesão - e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita. Que um falante possa motivar racionalmente um ouvinte à aceitação de semelhante oferta [ocorre, se dá] pela garantia assumida pelo falante, tendo um efeito de coordenação, de que se esforçará, se necessário, para resgatar a pretensão erguida (...) (HABERMAS, 1989, p. 79).

O agir comunicativo supõe o reconhecimento de todos como participantes do discurso, sem exclusão - independentemente da aceitação ou da contestação dos conteúdos discursivos enunciados -, o que, em especial, distingue a ação comunicativa da estratégica. A fala de um participante do discurso precisa levar em conta as falas dos demais, pode ser contra-argumentada, é relativizada pelas outras instâncias discursivas (HABERMAS, 1989, p. 148).

No espaço intersubjetivo da linguagem, os falantes desenvolvem sua competência lingüística para a interação social que, segundo Habermas, seria inerente a fala, ainda que exercida em diferentes níveis. A linguagem compreendida como exercício da competência lingüística funcionaria assim, nas palavras de Giovanna Borradori:

Quando digo algo, assim reza o argumento, torno-me implicitamente disponível para defender o que digo: isso é o que Habermas chama de ‘reivindicação de validade universal’ do ato de fala. Cada ato de fala, quando desafiado, requer do interlocutor que ele o justifique ou ‘reformule’. Na mente de Habermas, alguma forma de reivindicação de validade está implícita na própria estrutura da fala, premissa que o leva a concluir que a racionalidade proporciona a estrutura e o objeto da comunicação. Seu argumento crucial é que, toda vez que nos comunicamos um com o outro automaticamente nos comprometemos com a possibilidade de um acordo dialógico livremente alcançado, em que o melhor argumento irá vencer (BORRADORI, 2004, p. 72).

Nos atos de fala, segundo Habermas, os participantes do discurso reconhecem, uns em relação aos outros, pretensões de validade (à verdade, à correção e à veracidade) (HABERMAS, 2004, p. 354 e 440). Para Habermas, essas pretensões integram a racionalidade comunicativa universalmente.

Pensando a pragmática da linguagem, Habermas se utiliza, em parte, das contribuições de Piaget e Kohlberg, para associar uma concepção de estágios do aprendizado cognitivo e moral da criança à idéia do desenvolvimento da competência lingüística. Como Regina Célia do Prado Fiedler (2006, p. 97) destaca,

(...) influenciado por Piaget e Kohlberg, Habermas propõe uma reconstituição de modelos racionais de desenvolvimento moral e cognitivo que poderia ser observado tanto na esfera individual quanto social. Esse desenvolvimento se dá a partir de uma perspectiva egocêntrica para uma interação universal e reflexiva, a qual poderá originar uma moral pós-convencional.

Haveria “três níveis de desenvolvimento moral, de interação e de evolução comunicacional” (DOMINGUES, 1999, p. 120) e a passagem de um nível para outro é compreendido em termos de processo de aprendizagem. Nesses níveis, nas palavras de Habermas, as pessoas

(...) estabelecem os espaços de possibilidade para as relações sociais, consistindo naquelas inovações que se tornam possíveis por meio de passos de aprendizados, reconstituíveis mediante a lógica do desenvolvimento, e que institucionalizam um respectivo novo nível de aprendizado da sociedade (HABERMAS, 1975, p. 168 e 185 apud DOMINGUES, 1999, p. 121).

O primeiro nível de desenvolvimento comunicacional seria o pré-convencional, caracterizado por um egocentrismo de base. Nesse nível, a ação do indivíduo seria orientada pela sanção, recompensa ou satisfação de “seus próprios carecimentos ou do carecimento do outro”, a qual levaria a uma “cooperação voltada para o interesse” (FIEDLER, 2006, p. 96).

No nível convencional, seria ultrapassado o egocentrismo estrito e alcançada uma situação social em que o indivíduo, em um primeiro estágio, identifica-se com um grupo e busca conformar sua ação às regras sociais, assumindo papéis. No segundo estágio desse nível, o indivíduo passaria a orientar a sua ação pela lei. Aqui “os princípios básicos de interação” são internalizados e se desenvolve “um caráter de 'lealdade' e apoio as regras morais da sociedade” (FIEDLER, 2006, p. 97).

O último nível de desenvolvimento seria o pós-convencional, autônomo ou fundado em princípios. Sobre esse nível, transcrevo as palavras de Regina Célia do Prado Fiedler (2006, p. 98):

O indivíduo busca uma autonomia em relação aos princípios morais a fim de fundamentar outras normas morais ou as próprias normas existentes. (...) Este processo de diferenciação comunicacional constitui-se em discurso. Este nível compreende dois estágios:

“Estágio 5” - A orientação legalista social contratual - Refere-se à realização do discurso orientado por análises de princípios gerais de direito e justiça, por meio dos quais as sociedades, bem como os indivíduos, procuram examinar criticamente suas regras, instituindo, simultaneamente, “leis gerais democráticas” (as constituições, por exemplo) obtidas consensualmente, e ao mesmo tempo buscam relativizá-las em função de valores e opiniões pessoais autônomas. Este ponto de oscilação motivacional entre autonomia e heteronomia caracteriza uma evolução fundamental no raciocínio humano e humanitário, pois se concretiza com a formação da solidariedade entre pares, comunitária e socialmente, pela busca do agir voltado ao entendimento mútuo.

“Estágio 6” - A orientação no sentido de princípios éticos universais - O que é moral e justo é definido pela consciência guiada por princípios éticos autonomamente construídos, tornando o discurso mais abstrato, à medida que se afasta dos acontecimentos factuais da vida prática, e mais éticos, à medida que é construído pela compreensão lógica e pela universalidade. Os princípios de justiça, de reciprocidade e de igualdade são definidos e revelados por meio de um discurso dialético de “busca cooperativa da verdade”.

Depois de termos falado do agir comunicativo, voltemos à pergunta: como uma norma moral seria válida para Habermas? Como os juízos morais poderiam ser justificados e o direito positivo a eles vinculado seria legitimado?

2.2.3 Acordo em torno de questões morais e democracia procedimental

Segundo Habermas, na modernidade, em que as doutrinas morais perdem sua justificação teológica (HABERMAS, 2002, p. 49) e deixam de ser obrigatórias, a norma moral precisa ser fundamentada, aceita publicamente, em um acordo intercomunicativo. Normas morais válidas seriam aquelas submetidas a um processo de justificação pública em que o “melhor argumento” fosse selecionado, em um acordo discursivo (HABERMAS, 2002, p. 53-54).

Em Habermas, é a aceitação pública, alcançada por meio de um processo em que os participantes possam apresentar seus argumentos, exercitando sua ação comunicativa, que confere validade a uma norma moral. Nesse aspecto, Habermas fala de uma comunidade de consenso, uma comunidade de fala, que, na sua teoria, não seria definida temporalmente, uma vez que incluiria os membros atuais e também, por suposição, os participantes futuros.

Esse processo de justificação pública conferiria à norma aceitabilidade racional, verdade. As verdades morais a que se chega nas discussões públicas acabam por permear, segundo Habermas, as esferas da política, da ética e do direito.

No pensamento habermasiano (2004), há uma forte relação entre a liberdade, como princípio, e a verdade, como valor; entre saber moral e conhecimento racional; entre razão prática e razão teórica. Para Habermas, a reflexão prática não se restringe à instrumentalidade, mas se refere à capacidade de “autovinculação da vontade pelo discernimento”, em que se entende discernimento não em termos de assertividade, mas de “reflexão sobre as experiências, práticas e formas de vida comuns” (HABERMAS, 2002, p. 39). Essa dimensão da razão é a que orienta os juízos éticos e morais (o saber moral).

Porque existe uma relação entre o saber moral e o saber teórico, seria possível, segundo Habermas, relacionar o conceito epistêmico da verdade à consciência moral, ou seja,

seria possível dizer que um juízo moral é falso ou verdadeiro (HABERMAS, 2004, p. 275), para além de contextos éticos particulares.

Para avaliar juízos morais em termos de sua verdade ou falsidade, Habermas parte de uma “situação ideal de fala”, uma situação contrafática, em que haveria a igual distribuição dos direitos de comunicação aos envolvidos, em uma esfera pública não-violenta e onde todos fossem francos uns com os outros (HABERMAS, 2002, p. 42). Habermas introduz essa situação ideal, para que a verdade que surja de uma discussão concreta não seja vista como definitiva, última, mas como provisória e falível (HABERMAS, 2002, p. 179).

Segundo Habermas, a relação entre saber moral e conhecimento racional não é causal, nem é de isomorfia, mas sim de paralelismo. Isso porque ele parte de Piaget, para quem um aprendizado moral acompanha o desenvolvimento das faculdades cognitivas.

Haveria assim, um espaço de diferença entre a experiência, enquanto compreensão prática, e o conhecimento⁸.

Embora diferenciadas, tais dimensões se desenvolveriam, segundo Habermas, em paralelo. Considerando esse paralelismo entre razão prática e razão teórica, Habermas se pergunta se seria possível avaliar, em termos de verdade, a moralidade de um mundo social que, não sendo um dado, é “estruturado de relações interpessoais que, de certa maneira, nós mesmos produzimos” (HABERMAS, 2004, p. 276). Ou seja, se a distância entre as dimensões da experiência e do conhecimento é suficientemente larga para abarcar um julgamento.

Seu ponto de vista é o de que o paralelismo não impede a avaliação moral, já que, nem de tão perto, nem de tão longe, a experiência se faz acompanhar pelo conhecimento. Em outros termos, os juízos morais não se reduzem a reflexos de um certo contexto histórico, nem estão totalmente dissociados da experiência. A ressalva de Habermas é a de que a verdade

⁸ A questão aqui tangencia, de uma perspectiva moral, a tematização de Agamben (2005) sobre a separação entre *pathos* e *máthema*, os espaços do conhecer e do experienciar, abordada à fl. 12.

desta avaliação moral, após a virada lingüística, não pode mais ser entendida em termos de correspondência, e sim como aquela que emerge de uma instância pública de justificação, uma comunidade de falantes.

Assim, há, para Habermas, uma relação interna entre verdade e juízo moral, entendendo-se verdade não em termos de assertividade da razão, de cogência do argumento, mas de “aceitabilidade racional”. Tal aceitabilidade, em Habermas, diz respeito à forma como o juízo moral passa a ser aceito pela sociedade, ou seja, ao procedimento, às condições em que o consenso discursivo ocorre e não propriamente ao argumento. O procedimento que tornaria o argumento aceitável seria aquele que se aproximasse da situação contrafática, o que aconteceria quando fosse garantida a participação de todos os envolvidos na discussão, sem que ninguém fosse coagido a aceitar ou refutar pontos de vista. A verdade moral construída assim estaria revestida de aceitabilidade racional.

Ainda que exista uma relação interna entre verdade e justificação, entre experiência e conhecimento, Habermas entende que existe uma dimensão da verdade “que ultrapassa todas as justificações” (HABERMAS, 2004, p. 55), um potencial excedente de verdade, sempre além de uma situação real. Essa compreensão de uma verdade excedente emerge da inclusão, no pensamento habermasiano, da distância efetiva, embora paralela, entre as dimensões da experiência e do conhecimento.

Sua maneira de justificar o excesso de verdade passa pelo argumento de que a situação fática dos debates, os discursos reais a partir dos quais se dá o processo de justificação, sempre guarda uma insuficiência, em relação ao que será aprendido no futuro. Por isso, diz Habermas, a verdade a que se chega no debate público, embora não seja falsa, é sempre insuficiente.

Habermas defende que o processo de discussão pública, na forma em que ele propõe, não é infinito. Apresenta, como razões, o argumento primeiro de que uma questão só

sairia do mundo da vida para ser levada à discussão pública quando as experiências cotidianas deixassem de fornecer respostas para ela. Além disso, argumenta que, sanadas as dúvidas por meio de uma ampla discussão pública, não faria mais sentido continuarmos discutindo e, assim, poderíamos voltar à ação a qual, influenciada pelos rumos da discussão pública, teria outros encaminhamentos, geraria novas dúvidas, sendo levada novamente ao espaço de discussão pública e assim por diante.

Tendo visto que Habermas liga verdade à moralidade e à prática discursiva, podemos introduzir a pergunta: de que maneira Habermas vê a justiça? A justiça, para ele, decorreria da própria práxis argumentativa realizada em um contexto em que os pressupostos comunicacionais da argumentação fossem assegurados a todos os participantes, por meio da proteção dos direitos humanos e do processo democrático. Ou seja, Habermas relaciona verdade, moralidade, democracia procedimental e justiça.

O conteúdo da justiça seria dado pelos juízos morais válidos, em cada contexto social. Cito suas palavras:

[...] Consiste em saber como relações interpessoais podem ser legitimamente reguladas. Não se trata de reproduzir fatos, mas de invocar normas dignas de reconhecimento. São normas que merecem reconhecimento no círculo de seus destinatários. Evidentemente, esse tipo de legitimidade mede-se, conforme o contexto social, por um consenso existente sobre o que é considerado justo. A interpretação de 'justiça' reinante a cada vez determina a perspectiva a partir da qual se avaliará a cada vez os modos de ação, indagando se 'são igualmente boas para todos'. Pois só então tais práticas merecem reconhecimento geral e podem assumir um caráter obrigatório para os destinatários. Com base em tal compreensão de fundo, os conflitos entre 'partes' opostas podem ser eliminados mediante razões que convençam ambos os lados, ou seja, podem ser eliminados 'imparcialmente', no sentido literal do termo (HABERMAS, 2004, p. 295).

Habermas acentua que práticas éticas poderiam ultrapassar os contextos particulares e alcançar todos os seres humanos, desde que fossem amplamente reconhecidas como moralmente válidas. Isso poderia acontecer em um contexto político pós-tradicional, de convivência pacífica entre as diversas concepções de mundo e em que concepções plurais

convivessem em tolerância. Aqui, uma forte aproximação de Habermas com o pensamento kantiano e o “reino dos fins”. Kant postula que cada pessoa é um fim em si mesmo e que, como agentes morais, os seres humanos deliberam, em conjunto, acerca dos fins que pretendem dar às suas ações.

Acentue-se que, para Habermas, no contexto das democracias constitucionais, a convivência pluralística seria realizada por meio do exercício da virtude política da tolerância. A respeito, Giovanna Borradori destaca que “sua defesa da tolerância emerge de sua concepção de democracia constitucional como a única situação política capaz de abrigar comunicação livre e sem coação e formação de um consenso racional” (BORRADORI, 2004, p. 29).

Para compreender a maneira como Habermas relaciona o processo democrático e o direito, resvalamos para o próximo tópico.

2.2.4 O direito positivo e a realização da justiça na teoria habermasiana

Segundo Habermas, para que, em uma sociedade pós-convencional, os falantes ultrapassem contextos éticos particulares, ligados a uma perspectiva de primeira pessoa, chegando à validade de um preceito moral, é preciso que esse preceito possa ser “aceito por todos, a partir da perspectiva de cada um” (HABERMAS, 2002, p. 46). Isso exige, segundo Habermas, que todos os participantes do discurso, a partir de uma perspectiva moral, invistam-se da qualidade de co-legisladores, utilizando-se da “capacidade de generalização dos interesses respeitados pela lei”. Nessa situação de co-legislação, vontade e razão se vinculariam em torno das normas tidas por válidas, compreendidas como aquelas que poderiam contar “com a concordância de todos os envolvidos, quando esses, em discursos

práticos, testarem em conjunto se a respectiva *práxis* vem ao encontro do interesse de todos” (HABERMAS, 2002, p. 51).

Emergirá dessa situação, um acordo em torno de questões morais, obtido por meio do uso público da razão. O pressuposto para o alcance desse acordo é que seja conferida igual proteção à autonomia política dos cidadãos, de maneira a que se tornar possível a eleição de princípios de justiça para a regulação do convívio social. A legitimidade desses princípios eleitos decorreria de um processo, legalmente institucionalizado, de garantia da liberdade de comunicação a todos os cidadãos.

A aposta de Habermas no direito como via emancipatória começa, de maneira decisiva, no livro *Direito e democracia – Entre facticidade e validade* (1992), e é reafirmada em trabalhos subseqüentes. Nessa aposta, o aspecto do direito levado especialmente em consideração por Habermas é a sua participação nas mais diversas comunicações que se dão na modernidade. O direito moderno faz a mediação entre mundo da vida e mundo sistêmico, pela transformação dos códigos próprios a essas duas dimensões:

Em termos da teoria do agir comunicativo, o sistema de ação ‘direito’, enquanto ordem legítima que se tornou reflexiva, faz parte do componente social do mundo da vida. (...) Do direito participam todas as comunicações que se orientam por ele, sendo que as regras do direito referem-se reflexivamente à integração social realizada no fenômeno da institucionalização. Todavia, o código do direito não mantém contato apenas com o médium da linguagem coloquial ordinária pelo qual passam as realizações do entendimento, socialmente integradoras, do mundo da vida; ele também traz mensagens dessa procedência para uma forma na qual o mundo da vida se torna compreensível para os códigos especiais da administração, dirigida pelo poder, e da economia, dirigida pelo dinheiro. Nessa medida, a linguagem do direito pode funcionar como um transformador na circulação da comunicação entre sistema e mundo da vida, o que não é o caso da comunicação moral, limitada à esfera do mundo da vida (HABERMAS, 1997, p. 112).

Neste livro, a proposta de Habermas é de formular uma teoria do direito que ultrapasse uma sociologia do direito, ligada aos fatos do sistema jurídico, e também uma teoria da justiça, voltada para a afirmação de valores. A importância da tarefa estaria em que uma teoria de justiça poderia não se ater aos problemas concretos e uma teoria sociológica

poderia cair no positivismo. A sua saída é fazer a mediação entre a norma e a sua justiça por meio de uma prática democrática deliberativa, pautada por uma ética discursiva.

Habermas, assim, busca apoiar a legitimidade do direito positivo no processo de discussão pública, de maneira a desamarrar o direito da oposição entre faticidade e transcendência, direito positivo e natural (HABERMAS, 1997, p. 483). Para tanto, propõe “o sistema de direitos e os princípios do Estado de direito sob o ponto de vista da teoria do discurso” (HABERMAS, 1997, p. 110).

Ao fazer uma reconstrução do sistema de direitos, na modernidade, ele analisa “o nexo problemático que existe entre as liberdades privadas subjetivas e a autonomia do cidadão”, ou seja, a relação entre autonomia privada e pública (HABERMAS, 1997, p. 111).

Em *Facticidade Validade* – e também na *Inclusão do Outro* -, Habermas faz uma leitura da perspectiva da democracia liberal, que parte da compreensão de que o Estado deve garantir a “liberdade de crença e de consciência, bem como a defesa da vida, da liberdade e propriedade pessoal, ou seja, o cerne dos direitos subjetivos” (HABERMAS, 2002, p. 87). Também se volta para a perspectiva republicana, associada ao entendimento de que o Estado deve proteger os “direitos políticos de participação e comunicação que possibilitam a práxis autodeterminante dos cidadãos” (HABERMAS, 2002, p. 87). Essas perspectivas partiriam de compreensões divergentes acerca do processo político: a primeira o veria como disputa por acesso às funções políticas entre agentes dirigidos à escolha racional e condicionados pela ação estratégica; a segunda, como deliberação pública alcançada por meio do exercício da persuasão recíproca, exercitada em termos de valores éticos particulares (HABERMAS, 1997, p. 296).

Habermas critica as duas perspectivas. A primeira reduziria os direitos subjetivos a uma “compreensão individualista”, que “simplesmente provoca uma interpretação funcionalista da ordem dos direitos privados, que passa a ser moldura para o intercâmbio

econômico capitalista” (HABERMAS, 1997, p. 119) e a segunda absolutiza a soberania popular, o que “não preserva o conteúdo moral independente dos direitos subjetivos” e leva à tirania da maioria (HABERMAS, 1997, p. 122). Essas perspectivas compreenderiam, equivocadamente, direitos humanos e soberania do povo de maneira concorrencial.

Para “dirimir a tensão”, sem conferir primazia nem à proteção aos direitos humanos, nem ao princípio da soberania popular, Habermas defende uma relação de “equiprimordialidade” entre ambos, de co-originalidade, que permitiria justificar o direito moderno:

A autonomia política dos cidadãos deve tomar corpo na auto-organização de uma comunidade que atribui a si mesma suas leis, por meio da vontade soberana do povo. A autonomia privada dos cidadãos, por outro lado, deve afigurar-se nos direitos fundamentais que garantam o domínio anônimo das leis. Quando é esse o caminho traçado, então uma das idéias só pode ser validada à custa da outra (HABERMAS, 2002, p. 299).

Haveria, segundo Habermas, uma pressuposição mútua entre autonomia privada e autonomia pública dos cidadãos, entre direitos humanos e soberania, a qual exigiria que os destinatários do direito se compreendessem como “seus autores”- no exercício da autonomia pública - e que, ao mesmo tempo, fosse garantido aos cidadãos o “status de pessoas do direito que pertençam, como portadores de direitos subjetivos, a uma associação voluntária de jurisconsortes, que façam valer por meios judiciais suas respectivas reivindicações jurídicas” (HABERMAS, 2002, p. 301) – exercício da autonomia privada.

Por meio do procedimento democrático, em que todos pudessem participar de maneira efetiva e equânime, exercendo suas liberdades comunicativas, as normas jurídicas seriam validadas. Nas palavras de Silvia Regina Pontes Lopes (2008, p. 100):

A legitimidade do direito depende de um procedimento que se baseie em imperativos de igualdade e de liberdade, nos quais reside a própria forma do direito e que coincidem com a condição de sua legitimidade material, internalizada no procedimento através da proteção da soberania popular e dos direitos do homem. A

legitimidade do direito em Habermas assenta-se na idéia de que os destinatários das normas devem ser também seus criadores.

Esse acoplamento entre autonomia privada e pública aconteceria, segundo Habermas, por meio da realização de um princípio do discurso, anterior à diferenciação entre moral e direito, segundo o qual “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 1997, p. 142).

Habermas acentua, no entanto, que esse princípio do discurso, em si, não é suficiente para a fundamentação de uma norma legal; ele precisa se interligar ao direito positivo, “formando um sistema de direitos que coloca a autonomia pública numa relação de pressuposição recíproca e vice-versa” (HABERMAS, 1997, p. 165). Isso acontece por meio do legislador constitucional, em um Estado democrático de direito.

Haveria, assim, um nexos interno entre direito e política, uma ligação co-originária fundada na prática comunicativa e apoiada sobre o processo de construção das Constituições democráticas. Os textos constitucionais, em regimes democráticos, emergiriam das discussões públicas realizadas nos espaços de efetiva participação da sociedade civil – a “sociedade dinâmica de cidadãos”, como diz Habermas.

2.3 DERRIDA E O DESCONSTRUTIVISMO

As posições ético-políticas de Derrida permeiam sua proposta desconstrutivista. Por isso, precisamos de uma rápida visita à oficina de tecelagem derridiana para compreendermos suas perspectivas acerca da política e da justiça. Teremos que nos apressar, ante o risco de que o tecelão a desmonte.

Com a proposta desconstrutivista, Derrida busca deslocar a perspectiva do sujeito - fundada no ideal da presença e na centralidade do *logos* – e forçar uma certa quebra na linearidade do pensamento e da temporalidade moderna (DERRIDA, 2006, p. 108-109), de forma a abrir espaço para o outro, para a diferença, que, como ele destaca, vem sendo esquecida, na filosofia e na história do Ocidente, desde os gregos (2006, p. 7-32). E esquecida, “na própria tentativa de pretender haver superado um paradigma, seja metafísico ou não” (DERRIDA, 2006, p. 22).

Como tem acontecido esse esquecimento? Derrida lembra que, desde Platão, a filosofia ocidental vem reforçando um movimento de afirmação de uma dimensão transcendente, o lugar do verdadeiro e do original, situado além das aparências (DERRIDA, 2006, p. 22).

Nesse movimento, a filosofia concebe a linguagem de maneira referencial, fundando-a no signo, unidade lingüística formada por significado e significante. Haveria na linguagem uma dimensão de sentido, ligada ao conteúdo, e outra de mera representatividade. Em outros termos, haveria palavras apontadas para as coisas; transparência a ser atravessada em direção à substância, ao verdadeiro. Essa maneira de perceber a realidade reduz a experiência (lingüística) a um lugar de conceitualização, de fonemas que transportam mensagens - os significados.

No pensamento ocidental, a linguagem é, também, compreendida como o lugar da fala, do encontro entre falantes concebidos como donos de sua fala, presenças plenas. A fala é cultuada como o lugar do verdadeiro enquanto a escrita é reduzida à mera dimensão técnica e representativa de suporte. Derrida nomeia essa postura de fonocentrismo.

Tanto o significante, quanto a escrita são percebidos como derivados de uma dimensão exterior e originária, presente a si mesma – o lugar do significado, morada da razão e das causas que fundam as aparências. É o que Derrida chama de logocentrismo (DERRIDA, 2006).

Vamos nos deter um pouco sobre a oposição fala/escrita, segundo Derrida.

2.3.1 Os opostos fala/escrita e a metafísica da presença

Derrida critica o privilégio que a filosofia clássica concede à voz, vista como aquela que presentifica o *logos*. Na *Farmácia de Platão* (1997), Derrida destaca a dimensão potencialmente transgressora da escritura, que não afirma relações naturais, como a fala, já que não se sustenta sobre uma economia paterna, origem do *logos*; a ausência do pai, do discurso presente, é a sua peculiaridade. Por isso, a escritura, e não o *logos*, afirma Derrida, abre espaço para a diferença.

Nesse texto, Derrida comenta Fedro, diálogo em que Sócrates se coloca a questão da oposição metafísica entre fala e escrita e defende a superioridade da primeira. No diálogo grego, Sócrates conta a Fedro o mito egípcio da criação da escrita pelo deus *Thot* e compara a escrita ao indecível *pharmakon*, composto críptico, droga e remédio, ciência, mas também magia. Como Derrida acentua, a escrita, ali, desponta como a órfã, a que tem o seu pai, o *logos*, morto e ao mesmo tempo o mata, o que a torna criminosa, irresponsável, aos olhos de Platão. O *logos*, ao contrário, mantém-se ligado ao pai, à fala, e é assistido por ele. A escrita é

associada à artificialidade, ao exterior, ao que é contrário à vida natural e é diminuída em favor da fala, vista como um organismo vivo, “natural”, ligado ao *logos* e, por isso, lógica, com origem e finalidade.

Em *Gramatologia* (2006), Derrida também denuncia a hierarquização ocidental entre escritura e fala, voltando-se, agora, para a lingüística de Saussure. O estruturalista concebe a escritura como uma “vestimenta”, uma monstruosidade parasitária, que corrompe a pureza da dimensão interior da fala (2006, p. 45). A escritura é uma “dissimulação da presença natural” de que a fala, por mais que queira, não consegue se livrar. Derrida denuncia a violência desse ponto de vista, não para afirmar a ascendência da escrita, sua “inocência” ou “originalidade” em relação à fala, mas para mostrar um “preconceito cego” nessa pretensão de autonomia da fala - do *logos* -, que rejeita a escritura por sua dependência, enfermidade e por seu caráter “*infans* e enfermo” (2006, p. 46-47).

Mas, como Saussure não ignora, a escrita impregna a linguagem, não é possível isolá-la. Por isso, o lingüista a abomina. A escritura desordena o jogo da estrutura lingüística concebido por Saussure, no qual se supõe um centro, ocupado pela presença da fala. Derrida critica essa estrutura, que tem um centro. Como ele acentua, o centro de uma estrutura sempre está dentro e fora do jogo, é o que “encerra o jogo que abre e torna possível”, é o que comanda e escapa ao mando. Derrida critica a estrutura centrada de Saussure, que pressupõe uma “certeza tranquilizadora, ela própria subtraída ao jogo” (DERRIDA, 2005, p. 230-231).

Com o par de opostos fala/escritura, e também com outros que tem este por base - como interno/externo e significante/sentido -, o pensamento ocidental tem afirmado a dualidade e se esquecido da diferença, irreduzível a binários. Para fazer isso, pressupõe um além, o lugar metafísico do que está presente a si mesmo, sem diferença interior. Mas esse lugar, diz Derrida, é um mito.

Pressupondo esse lugar, fonte das causas e origem da aparência, o Ocidente tem repousado sobre a mitificação, ao argumento de a exorcizar. E não o faz sem hierarquização: o mesmo movimento que afirma a polarização aparência/transcendência, rebaixa o lugar das aparências, do diferir significante, à dimensão do impróprio, do inautêntico. Essa é a hierarquização de base, que enceta o pensamento ocidental em direção a outras hierarquias, pautadas pela busca por pureza, clareza e retidão e pela rejeição do híbrido, tortuoso e desviante. Sobre as oposições binárias, Haddock-Lobo (2008, p. 90) observa:

A metafísica sempre apostou nesses pares binários que implicam inclusão e exclusão, sempre buscou exorcizar fantasmas e secar a umidade disto que é desde sempre contaminado: externo/interno, imagem/realidade, representação/presença, tal é a velha grade a que está entregue o desejo de desenhar o campo da ciência.

Mas, como Derrida acentua, não é possível ignorar esse movimento da linguagem, de apontar em direção a um além. Ele é produzido na dinâmica da linguagem, em seu movimento de diferença e de disruptura⁹, de transbordamento de significantes. Assim não seria o caso de rejeitá-lo. O problema, para Derrida, é a afirmação das polarizações como a totalização da produção lingüística. Os opostos metafísicos surgem porque há uma produção não-hierarquizada de diferenças, que os excede.

Essa produção é a forma como a linguagem acontece, um movimento que não segue a lógica do signo e da fala – os quais supõem a presença - mas que age por traços, por “rastros”, marcas que, aliás, não são privilégio humano (o que desautoriza que se entenda a linguagem como endosso à hierarquia entre humanos e não-humanos).

Afirmando o rastro como início, Derrida não quer defender um lugar da origem (DERRIDA, 2001, p. 59), mas a própria ausência desse lugar, a diferencialidade desde a

⁹ “Há um *lapsus* essencial entre as significações, que não é simples e positiva impostura entre as significações, que não é a simples e positiva impostura de uma palavra, nem mesmo a memória noturna de toda a linguagem. Pretender reduzi-lo pela narrativa, pelo discurso filosófico, pela ordem das razões ou pela dedução, é desconhecer a linguagem, e que ela é a própria ruptura da totalidade. (...) Mas em primeiro lugar a cesura faz surgir o sentido. Não sozinha, bem entendido; sem a interrupção – entre as letras, as palavras, as frases, os livros – nenhuma significação poderia surgir” (DERRIDA, 2006, p. 63).

origem (DERRIDA, 2006, p. 69-75), a “abertura da exterioridade em geral, a enigmática relação do vivo com seu outro e de um dentro com um fora: o espaçamento” (DERRIDA, 2006, p. 87).

Toda unidade, diz Derrida, é perpassada pela alteridade e marcada pela diferença de si. Essa diferença, que não corresponde à multiplicidade, é a chave que abre o cerco do totalitarismo. Considerar essa diferença é um dever político:

A desconstrução (...) tem insistido não na multiplicidade por si mesma, mas na heterogeneidade, na diferença, na dissociação, que é absolutamente necessária em relação ao outro. Aquilo que rompe a totalidade é a condição para a relação com o outro. (...) O que me interessa é o limite de toda tentativa de se totalizar, de reunir, (...) o limite (...) deste movimento unificador, o limite que [tal movimento] tem que encontrar, porque a relação da unidade consigo mesma implica alguma diferença. Para ser mais concreto tomemos o exemplo de uma pessoa ou de uma cultura. (...) a identidade de uma cultura é um modo de ser diferente dela mesma; uma cultura é diferente dela mesma; a linguagem é diferente dela mesma, uma pessoa é diferente dela mesma; a linguagem é diferente dela mesma, uma pessoa é diferente dela mesma. (...) Isto é o que previne o totalitarismo, o nacionalismo, o egocentrismo etc. (...) a identidade é uma identidade que se autodiferencia de si mesma, uma identidade diferente dela mesma, que contém uma abertura ou lacuna nela mesma. Isto afeta por completo uma estrutura [da identidade], mas é um dever, um dever ético e político, levar em conta esta impossibilidade de ser um consigo mesmo” (DERRIDA, 1997 apud DUQUE-ESTRADA, 2008, p. 16)

Quando o outro se apresenta, já surge como rastro, ocultação e afastamento e não como presença plena. Essa maneira de se mostrar do rastro, Derrida chama, não de ambigüidade - “porque a palavra ‘ambigüidade’ requer a lógica da presença, mesmo quando começa a desobedecer-lhe” (DERRIDA, 2006, p. 87)-, mas de jogo, o jogo dos significantes.

Derrida fala do jogo, mas ele não quer o “jogo tranquilizador” da presença e da ausência, “que se limita à substituição das peças dadas e existentes, presentes”. Ali, tudo já está determinado. Ele quer o “jogo do mundo”, como aquele que tensiona a presença, essa “nostalgia da origem”. Como um entregar-se, “sem nenhuma segurança, sem álabe” (DERRIDA, 2006, p. 248).

O jogo que Derrida afirma é o próprio jogo da escritura, como lembra Rafael Haddock-Lobo (2008, p. 144): “Esse jogar (que é um jogar-se) na escritura, é a possibilidade de que haja escritura: o vale, o abismo, a falta, o descentramento, o fora-de-eixo”.

Esse jogo é o aspecto inerente à escritura e ao comprometimento com a escritura, o querer-escrever - muito diferente, segundo ele, do querer-dizer, movimento centrado, voluntarista do sujeito (DERRIDA, 2005, p. 23-30). Como movimento inaugural, a escritura desestabiliza, é travessia arriscada, mas que, por não ter proteção nem prescrição – não pertencendo nem ao desejo, nem ao dever -, move-se em conluio com a liberdade. Sua tecelagem é um êxodo, percurso sinuoso entre a cidade e o deserto: “a escritura ao mesmo tempo desenha e reconhece no deserto um labirinto invisível, uma cidade na areia. (...) E ainda esta passagem do deserto à cidade, esse Limite, é o único *habitat* da escritura” (DERRIDA, 2005, p. 60).

Como, nesse jogo da escritura, os pares de opostos metafísicos surgem junto com o movimento de transbordamento de significantes, Derrida não propõe um projeto de ultrapassagem da metafísica da presença. Se agisse assim, estaria reafirmando os próprios fundamentos sobre os quais o pensamento ocidental tem repousado: o privilégio da transcendentalidade¹⁰. Além disso, não é possível se situar em um além, em um lugar neutro, para dali destruir o discurso metafísico, porque esse lugar além não existe. Com destaca Evando Nascimento:

[...] a desconstrução, se ela existe, é indecível entre a necessidade colonizadora de construir e a complementar necessidade niilista de demolir. Nem a ereção de monumentos nem o gosto destrutivo contra a tradição ocidental de pensamento. Pois não se pode estar simplesmente fora da metafísica (NASCIMENTO, 2005, p. 39).

Então, com Derrida, que movimentos o pensamento pode engendrar?

10 Essa é a postura que Derrida atribui à fenomenologia, que “ao criticar a metafísica clássica”, na busca por ultrapassagem, na afirmação de um acontecimento presente a si mesmo, “realiza o projeto metafísico” (DERRIDA, 2005, p.103).

2.3.2 Crítica mitopoiética dos mitos totais: a intervenção desconstrutivista, o diferir e a disseminação

Ao invés de um projeto de ultrapassagem - “virar a página da metafísica” -, Derrida propõe tematizar o movimento mitificador da linguagem a partir de dentro (2005, p. 147), para criar uma cesura no pensamento que não se vê mitificante, desconstruir a concepção de que há um pensamento pleno, de onde emanaria o significado. A idéia de Derrida, com essa proposta, não é acabar com os mitos, mas sim com o mito total, o mito que se afirma para além dos demais mitos.

Derrida entende a linguagem como atividade mitopoiética de bricolagem, discurso sobre mitos, utilização do que se tem a mão, de uma tradição, sem que se possa situar uma precedência de um conceito sobre os demais. Ele concebe o trabalho da crítica a partir dessa maneira de ver a linguagem e o afirma como uma atividade de bricolagem que conduz ao “abandono da referência a um centro, a um sujeito, a uma referência privilegiada, a uma origem ou a uma arquia absoluta” (2005, p. 240-241). Como tudo são mitos, não faz sentido uma totalização. Um discurso mítico totalizante só se afirma com base na violência. É contra a violência do mito absoluto que o pensamento de Derrida se volta:

Não há uma unidade ou origem absoluta do mito. O foco ou a fonte são sempre sombras ou virtualidades inapreensíveis e em primeiro lugar inexistentes. Tudo começa com a estrutura, a configuração ou a relação. O discurso sobre esta estrutura a-cêntrica que é o mito não pode ele próprio ter sujeito e centro absolutos. Deve, para apreender a forma e o movimento do mito, evitar a violência que consistiria em centrar uma linguagem descritiva de uma estrutura a-cêntrica. É preciso, portanto, renunciar aqui ao discurso científico ou filosófico, à *episteme* que tem como exigência absoluta, que é a exigência absoluta de procurar a origem, o centro, o fundamento, o princípio, etc (DERRIDA, 2005, p. 241).

Para desconstruir o centramento do sujeito, Derrida propõe dar espaço a um pensamento que se desloque por desvios e labirintos e que, sem estar seguro sobre o fora e o

dentro, situe-se às margens, nos terrenos movediços e intranquilos. Um pensamento que, perdendo a firmeza, deixe dissolver a vontade de proteção da subjetividade e descentre a luminosidade e presença, abrindo espaço para as sombras e o fantasmático.

Essa maneira de se mover entre os textos tem relação, em Derrida, com a forma como ele vê a herança. Derrida a compreende como reinvenção de leituras, misto de traição e fidelidade ao texto que se recebe, interação entre escrituras que nunca produz equivalência. O que volta, como resposta à leitura feita, é sempre diferente do escrito inicialmente enviado. Por isso, o termo que Derrida usa para falar da atividade de interação entre leituras é tradução.

Fazer leituras de textos que se contra-assinam, exercitando nossa fidelidade infiel, é a maneira de herdar “digna desse nome” (um termo que Derrida usa para falar de uma compreensão e de uma posição assumidas que façam justiça ao nome a que se destinam):

Os herdeiros autênticos, que se podem desejar para si, são aqueles que romperam razoavelmente com a origem, o pai, o testador, o escritor ou o filósofo, para, através de seu próprio movimento, assinar ou contra-assinar a herança. Contra-assinar é assinar outra coisa, a mesma coisa e outra para fazer advir outra coisa. A contra-assinatura supõe em princípio uma liberdade absoluta.

[...] Não se pode desejar um herdeiro ou uma herdeira que não invente a herança, que não a conduza a outro lugar, na fidelidade. Uma fidelidade infiel. (DERRIDA apud NASCIMENTO, 2005, p. 16).

A intervenção desconstrutivista, segundo Derrida, ocorreria por meio de um duplo gesto: de inversão e de deslocamento. A partir de uma oposição dualista, seria preciso inverter o jogo de forças em sua base, percebendo que a classificação em binários não é uma atividade neutra, envolvendo, ao contrário, uma hierarquização violenta. Mas essa inversão não seria suficiente; a própria perspectiva dual que sustenta o discurso classificatório e oposicional precisaria ser deslocada depois de ter se desorganizado os pólos pela inversão. Sobre esse duplo gesto da desconstrução, Rafael Haddock-Lobo (2008, p. 19-20) destaca:

No momento da inversão, aquilo que é recalcado, reprimido, abafado, marginalizado pela filosofia é colocado em destaque. Dá-se assim, em um primeiro momento um olhar especial à escritura, ao significante, à mulher, à loucura etc, em detrimento de

tudo que foi defendido pelo falo-logo-centrismo: a fala, o falto, a razão, o significado etc.

No entanto, o real intuito da desconstrução é o deslocamento das oposições para além da dicotomia da metafísica dualista. Na verdade, se há em um primeiro momento, uma 'aposta' no feminino, na escritura ou em qualquer um dos pólos esmagados pela tradição, isso se dá em razão de este pólo ser justamente a possibilidade de se romper com a polaridade. O que Derrida chama de feminino, por exemplo, está para além da mulher, para além da distinção sexual homem-mulher: é justamente o fim da distinção polar e a abertura para uma produção de múltiplas diferenças sexuais. Enquanto se permanecer preso a um discurso classificatório, seja nos discursos machistas dos heterossexuais masculinos ou nos discursos libertários das feministas ou dos homossexuais, ainda assim se estará insistindo em divisões dualistas, tais como a metafísica tradicional sempre impôs. Sob esse prisma, o feminino não é a mulher, mas sim a possibilidade de se lidar com a ausência da verdade fálica, masculina, certa... É a possibilidade do desconhecido e do novo e, por isso, a chance de pensarmos para além de qualquer classificação sexual, seja hetero, homo, trans, metro ou mesmo pansexual.

Ao invés dos pólos, Derrida afirma a diferença que os excede, como vimos. Para tematizar essa diferença, ele cria a *differánce*, pela alteração da letra a, na palavra francesa *difference*, uma diferença que não se situa na sonoridade, mas apenas na palavra escrita; uma diferença inaudível, “de uma escrita sobre a escrita” (DERRIDA, 1991, p. 33). Com isso, ele quer lembrar que a escrita tida por fonética é formada pelo não-fonético - espaçamentos, pausas, silêncios. Com a *differánce*, Derrida fala do movimento de espaçamento da escritura, do jogo de diferir na formação dos rastros, em que o que difere já é diferente dele mesmo, desde o início¹¹ e em que as relações são entre efeitos, de pura medialidade, e não entre causas/fundamentos e efeitos¹².

Para Derrida, sempre há uma “inadequação entre a forma e o conteúdo do discurso”, um espaço de meio, um espaço-entre. Assim, ainda que os limites entre a forma e

11 Sobre a *differánce*, Derrida (1991, p. 36-37) afirma: “É evidente que esta não pode ser exposta. Não se pode nunca expor senão aquilo que em certo momento pode tornar-se presente manifesto, o que pode mostrar-se, apresentar-se como um presente, um ente presente na sua verdade, verdade de um presente ou presença do presente. Ora, se a diferença é (eu ponho aqui sob uma rasura) aquilo que torna possível a apresentação do ente presente, ela nunca se apresenta como tal. Jamais se oferece ao presente. A ninguém. Reservando-se e não se expondo, ela excede neste ponto preciso e de um modo controlado a ordem da verdade, sem por isso se dissimular, como alguma coisa, como um ente misterioso, na ocultação de um não-saber ou num buraco cuja orla seria determinável”.

12 Como destaca Rafael Haddock-Lobo (2008, p. 33 e p. 205-206), com a *differánce*, Derrida herda a diferença ontológica de Heidegger, mas pra afirmar a ausência de origens; ao invés dela, os rastros. Enquanto Heidegger estaria “preocupado, sobretudo, em 'corrigir' a inautenticidade, a impropriedade e o nomadismo de um pensamento perdido”; “o intuito de Derrida, desde o final da década de 1960 até o ‘fim’ de sua obra, seria o de causar um abalo radical no pensamento humanista por meio do questionamento de qualquer ‘propriedade’ ou ‘autenticidade’ do homem em detrimento aos outros entes, vivos ou não vivos, e até mesmo pensáveis ou não”.

conteúdo se apaguem, “a inadequação entre eles não se deixa desfazer”. Por isso, ele tem reservas em relação ao pensamento sintético - à dialética hegeliana -, que, segundo ele diz, fecha o terceiro termo na síntese. Sua proposta, então, não é a de um “fármaco que sintetize”, mas a de um fármaco de manipulação (de nomes) - uma “outra prática dos nomes” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 262).

Essa prática seria a disseminação, em que um termo, uma singularidade, deixa de ser visto como decorrente de outro e origem do seguinte. O esforço é por deslocamento do terceiro, para que ele deixe de ser a síntese dialética e possa ficar solto, espaço-entre deixado em crise, sem superação. Em disseminação e não em fechamento, de forma a deixar exposta a “desorganização interna e não assumida de todo triângulo”. Com isso, Derrida busca “arrombar a dialética hegeliana, em direção à alteridade radical” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 263).

2.3.3 Espaço para a diferença, responsabilidade incondicional e política da hospitalidade

As reservas de Derrida ao pensamento filosófico ocidental, que ainda afirmaria, a seu ver, mitos totais, refletem-se em suas posições ético-políticas como questionamentos acerca da neutralidade das pretensões de validade universal da tradição política iluminista.

Para ele, antes de se falar em justiça e em liberdade seria preciso localizar o lugar da fala que a defende, perceber sua historicidade, deixar ver a tradição de onde o discurso emerge. Seu alerta é o de que o Ocidente impôs “um conjunto de padrões que beneficiam alguns e trazem desvantagens para outros”, sob o manto da universalidade de seus posicionamentos políticos. Por isso, Derrida acentua a importância de se relacionar a fala universalizante à sua historicidade, de maneira a retirar-lhe o pressuposto da neutralidade, que a torna “potencialmente hegemônica” (BORRADORI, 2004, p. 27-29).

Como Giovanna Borradori acentua, nem por isso Derrida deixa de, à sua maneira, herdar o Iluminismo, em especial, no que diz respeito à concepção de uma ética e de uma política pautadas por uma responsabilidade que ele chama de incondicional. Essa responsabilidade seria aquela afirmada “diante da alteridade e da diferença, daquilo que está além das fronteiras da descrição, do excluído e do silencioso” (BORRADORI, 2004, p. 27) e que seria realizada por meio da hospitalidade para com o outro.

À maneira desconstrutivista, Derrida, em seus posicionamentos, costuma ter por ponto de partida alguma textualidade ou conceito em relação ao qual ele se volta para diferir. No caso da hospitalidade, Derrida a propõe para diferir da tolerância.

A tolerância é um conceito-chave da política na modernidade ocidental e, como Giovanna Borradori acentua, “tem sua herança no Iluminismo. Kant entendia-a como a promessa emancipadora da era moderna” (BORRADORI, 2004, p. 27). Para Derrida, a tolerância está fortemente impregnada, desde a forma como foi defendida por Kant, pela perspectiva cristã. A própria moralidade kantiana estaria, segundo Derrida, impregnada pelo cristianismo, como ele observa analisando um texto de Kant.

Em *A religião dentro dos limites da razão*, Kant quer distinguir a religião moral (de fé reflexiva) - que, como tal, estaria dentro dos limites da razão -, da religião de culto (de fé dogmática) - que, segundo ele, é não se estrutura sobre o conhecimento, apoiando-se unicamente sobre a fé, a confiança (BORRADORI, 2004, p. 169).

A religião moral exigiria que se suspendesse qualquer crença em Deus a fim de, pelo saber e prática da moralidade, o crente “se tornar merecedor da atenção de Deus”. Por seu turno, na religião dogmática, o saber é revelado, ou, dito de outra forma, poderia acontecer uma revelação histórica, individual ou coletiva, da qual proviesse saber. Este saber assim revelado não teria por pressuposto a via do aprimoramento moral. Depois de fazer a distinção, Kant diz que só a religião cristã é moral, já que “o cristianismo liberou a fé

reflexiva da expectativa paralisante de um messias: a revelação histórica já ocorreu no cristianismo, portanto o processo de auto-edificação pode começar baseado na força individual do crente em seu caráter e sem sua dedicação” (BORRADORI, 2004, p. 169). Feita a digressão, Derrida defende que há uma forte relação entre a moralidade kantiana e uma religião em particular, o cristianismo o que compromete a concepção kantiana de tolerância, como princípio político, à lógica religiosa cristã.

A tolerância, um ponto de apoio importante à moralidade kantiana, não seria neutra. Nesse aspecto, Derrida lembra que o momento em que a tolerância entra decisivamente na política moderna é o contexto das guerras religiosas entre cristãos, ou entre estes e não-cristãos. O conceito teria, ademais, a marca da noção de “caridade cristã”. A tolerância, diz Derrida, “é uma virtude cristã” (BORRADORI, 2004, p. 169). Por isso, ele defende que ela não pode ser vista como uma postura política universalizável. Com a tolerância, o outro não é respeitado em sua diferença, aceito como um igual, mas é recebido com um certo paternalismo, segundo ele. Nas palavras de Derrida:

A tolerância é na verdade o oposto da hospitalidade. Ou pelo menos o seu limite. Se alguém acha que estou sendo tolerante, é porque eu desejo limitar minha acolhida, reter o poder e manter o controle sobre os limites do meu ‘lar’, minha soberania, o meu ‘eu posso’ (meu território, minha casa, minha língua, minha cultura, minha religião etc) (BORRADORI, 2004, p. 137).

Derrida, então, propõe a hospitalidade, como disposição para receber totalmente o outro, na sua diferença, impossível de ser prevista ou delimitada:

A hospitalidade pura ou incondicional não consiste nesse convite (“Eu convido-o, eu dou-lhe as boas vindas ao meu lar, sob a condição de que você se adapte às leis e normas do meu território, de acordo com minha linguagem, tradição, memória, etc.”). A hospitalidade pura e incondicional, a hospitalidade em si, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um visitante absolutamente estranho, como um recém-chegado, não identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro (BORRADORI, 2004, p. 28).

Ainda que ser tolerado seja limitado, ele diz, é preferível a não ser tolerado. Ademais, como ele acentua, é impossível incorporar uma hospitalidade incondicional ao plano do jurídico e até mesmo ao plano do político. No entanto, ela é a condição da tolerância do jurídico e do político. Transcrevo:

Mas mesmo sendo assim tão limitada [a tolerância] é preferível a uma intolerância absoluta. Mas a tolerância permanece uma hospitalidade fiscalizada, sempre sob vigilância, parcimoniosa e protetora da soberania. No melhor dos casos, é o que eu chamaria de uma hospitalidade condicional, aquela que é mas comumente praticada por indivíduos, famílias, cidades ou estados. Oferecemos hospitalidade somente sob a condição de que o outro obedeça às nossas regras, nosso modo de vida, até mesmo nossa linguagem, nossa cultura, nosso sistema político. Essa é a hospitalidade tal como comumente entendida e praticada, uma hospitalidade que conduz, com certas condições, a práticas reguladas, leis e convenções em uma escala nacional e internacional – na verdade, como diz Kant em um texto famoso, em uma escala ‘cosmopolítica’.

[...] Uma hospitalidade incondicional é com certeza praticamente impossível de se viver; não podemos de modo algum, e por definição, organizá-la. O que for que aconteça, quem quer que chegue chega (ce qui arrive arrive), e isso, no fim, é o único acontecimento digno deste nome. Eu bem reconheço que o conceito de hospitalidade pura não pode ter qualquer status legal ou político. Estado algum pode redigi-lo em suas leis. Mas sem ao menos a idéia dessa hospitalidade pura e incondicional, da hospitalidade em si, não teríamos conceito algum de hospitalidade em geral, e sequer seríamos capazes de determinar qualquer regra para a hospitalidade condicional (com rituais, status legal, normas, convenções nacionais ou internacionais). Sem essa idéia de hospitalidade pura (uma idéia que é também à sua própria maneira uma experiência), não teríamos sequer a idéia do outro, a alteridade do outro, ou seja, de alguém que entra em nossa vida sem ser convidado. Não teríamos sequer a idéia de amor ou de “convivência” (vivre ensemble) com o outro de um modo que não seja parte de alguma totalidade ou “conjunto”. A hospitalidade incondicional, que não é nem jurídica nem política, ainda assim é a condição do político e do jurídico (BORRADORI, 2004, p. 138-139).

Assim, o movimento da hospitalidade condicional para a incondicional se dá por um salto, uma abertura, e não por um exercício sintético da razão. Não seria o melhor argumento que levaria ao salto, já que a hospitalidade incondicional é uma receptividade que, como tal, ocorre independentemente de um juízo sobre a verdade ou a aceitabilidade racional da hospitalidade.

Derrida destaca, no entanto, que a hospitalidade, embora transcendente, se realiza na imanência, concretamente. Em outros termos, diz Derrida, em *Adeus a Emmanuel Lévinas*,

tendo por pano de fundo a compreensão de Lévinas de que a transcendência imanente da cidade messiânica habita a cidade terrestre:

Para além dentro: transcendência na imanência, para além do político, mas no político. Inclusão aberta para a transcendência que ela porta, incorporação de uma porta que porta e abre para além dos muros ou das muralhas que a enquadram. Com o risco de implodir a identidade do lugar tanto quanto a estabilidade do conceito (DERRIDA, 1997, p. 95-96).

Para Derrida, a responsabilidade político-jurídica envolve a realização, transitória e precária, da hospitalidade incondicional nos planos condicionados da política e do direito:

[...] Podemos nos mover de uma para outra [hospitalidade condicional para a incondicional] apenas por meio de um salto absoluto, um salto além do conhecimento e do poder, além das normas e das regras. A hospitalidade incondicional é transcendente em relação ao político, ao jurídico e talvez mesmo ao ético.

Mas – e aqui está a indissociabilidade – não posso abrir a porta, não posso me expor à chegada do outro e a oferecer a ele ou a ela o que quer que seja sem tornar esta hospitalidade efetiva, sem, de certo modo, dar-lhe algo determinado. Essa determinação terá assim de reinscrever o incondicional sob certas condições. De outro modo não dará em nada. O que permanece incondicional ou absoluto (*unbedingt*, se quiser) arrisca-se a ser nada, caso as condições (*Bedingungen*) não consigam fazer alguma coisa (*Ding*). As responsabilidades políticas, jurídicas e éticas têm o seu lugar, se tiverem lugar, apenas na transição – que cada vez é única, como um acontecimento – entre essas duas hospitalidades, a incondicional e a condicional (BORRADORI, 2004, p. 139).

Como Giovanna Borradori destaca (2004, p. 140), em *Paz Perpétua*, Kant defende que uma lei cosmopolita, “a idéia de uma lei de cidadania mundial”, seria necessária para dar condições à paz perpétua. Derrida acha que esse ideal cosmopolítico de Kant ainda é limitado. Para ele, a “democracia por vir” precisa ir “além dos limites do cosmopolitismo, isto é, de uma cidadania mundial”, ir além do pensamento que vê as singularidades como cidadãos, sujeitos legais em um Estado:

O que eu chamo de “democracia por vir” iria além dos limites do cosmopolitismo, isto é, de uma cidadania mundial. Estaria mais alinhado com aquilo que permite seres singulares (qualquer um) “conviverem” onde ainda não são definidos pela cidadania, isto é, por sua condição como ‘sujeitos’ legais em um Estado, ou

membros legítimos de um Estado-nação, ou até de uma confederação ou Estado mundial. Isso envolveria, em suma, uma aliança que vai além do “político”, como em sido comumente definido (...). A consequência não seria porém uma despolitização – bem ao contrário. Mas exige, no entanto, outro pensamento e outra colocação em prática do conceito de “político” e do conceito de “mundo” – que não é o mesmo que “cosmo” (BORRADORI, 2004, p. 140).

Embora Derrida acentue que o Estado sempre possua uma filiação mítica, ele destaca que uma desconstrução não deveria “se opor frontalmente ao Estado de maneira unilateral. Em muitos contextos o Estado poderia ser a melhor proteção contra certas forças e perigos” (BORRADORI, 2004, p. 141). Uma oposição direta reforçaria o seu caráter mitológico.

Derrida acha que o Estado “deveria um dia não mais ser a última palavra do político”. Ele acentua que a desconstrução vem atingindo o Estado bem antes da proposta desconstrutivista derridiana e tem ocorrido como desconstrução da soberania, como partilha, fragmentação da soberania. Como o conceito puro de soberania seria indivisível, segundo Bodin e Hobbes, essa fragmentação o trai, desconstruindo-o.

A desconstrução do Estado, no entanto, não quer dizer, para Derrida, que devemos abrir mão dos direitos humanos, em sua historicidade “recente, complexa e inacabada”. Para Derrida, há um mundo com direitos humanos ainda que sem Estado, porque “a justiça não termina com a lei” (BORRADORI, 2004, p. 140).

Como Derrida acentua, há justiça para além da obrigação, da ordem do dever a que se reporta o direito. Mas nem por isso, diz Derrida, precisamos “desacreditar o que é excedido” (o direito, a obrigação, o dever) ou opormo-nos diretamente, de forma a mitificar o que se excede.

Há justiça além do dever e do direito, porque a ética e a moralidade, para Derrida, estão além do dever. Nas suas palavras:

Vamos lembrar o que diz Kant: uma ação moral deve ser realizada não só ‘de acordo com o dever’, mas ‘a partir do dever’, por ‘puro dever’. Tendo acompanhado Kant desse modo, como sem dúvida deveríamos fazer, um salto torna-se ainda necessário. Se ajo por puro dever, porque preciso fazê-lo, porque devo fazê-lo, porque existe uma dívida que devo pagar, então dois limites vêm macular qualquer sentido ético puro ou qualquer moralidade pura. Por um lado subordino minha ação a um conhecimento (espera-se que eu saiba que esse puro dever é aquilo em nome do qual eu devo agir). No entanto, uma ação que simplesmente obedeça ao conhecimento não passa de uma consequência calculável o desdobramento de uma norma ou de um programa. Não envolve qualquer decisão ou qualquer responsabilidade digna desses nomes. Por outro lado, agindo por puro dever, fico livre de uma dívida e assim completo o círculo econômico de um intercâmbio; não excedo de modo algum a totalização de reapropriação que algo como um presente, a hospitalidade ou o próprio acontecimento deveria exceder. Cabe portanto cumprir o dever além do dever, devemos ir além da lei, da tolerância, da hospitalidade condicional, da economia e assim por diante. Mas ir além não significa desacreditar aquilo que excedemos. Daí a dificuldade de uma transição responsável entre duas ordens, ou, na verdade, entre uma ordem e o que vai além dela (BORRADORI, 2004, p. 143).

A forma como Derrida pensa a responsabilidade não está ligada ao uso regulador da razão, ou seja, à faculdade da razão de estabelecer uma regra de compreensão. A norma, segundo ele acentua, permanece ligada ao possível. E o possível ainda fica “dentro do poder de alguém, de algum ‘eu posso’ a ser alcançado em teoria, em uma forma que não está totalmente livre de todos os fins teológicos”. Ainda é o reino dos meios adequados aos fins, de alguma maneira.

Em oposição, Derrida fala do im-possível, que foge à subjetividade e permanece

estranho à ordem das minhas possibilidades, à ordem do ‘eu posso’, às ordens teóricas, descritivas, constatativas e performativas (à medida que esta última implica um poder ainda garantido a um ‘eu’ por convenções que neutralizam a pura acontecibilidade do acontecimento) (BORRADORI, 2004, p. 145).

O im-possível estaria relacionado à compreensão da decisão como o que não provém da subjetividade, mas é recebida do outro, “do outro em mim”, em sua “diferença irreduzível e não-apropriável”.

O outro, que é “impossível” e “inacessível”, pede, segundo Derrida, uma resposta que não é unicamente “uma idéia ou ideal regulador”. A responsabilidade e a justiça estão

além da normatização e não se reduzem ao automatismo da aplicação ou da obediência a uma norma, para ele.

O outro, na perspectiva de Derrida, tem algo de messiânico, de alteridade total. Mas, segundo ele, embora essa compreensão de diferença tenha algo de messiânico “é essencial que não haja messias algum, nenhuma palavra final de um messias que possa ser repetida, tomada como promessa ou interpretada como obrigação” (BORRORI, 2004, p. 161).

Uma comunidade de respeito aos outros em suas diferenças, sem que esse respeito seja referenciado ao plano da obrigação, teria relação com a comunidade por vir de Derrida. E com o plano da justiça, para além do plano do direito.

Derrida distingue destacadamente os dois planos – do direito e da justiça - no ensaio *Força de lei – o Fundamento místico da autoridade* (2003). No texto, ele aborda as relações entre desconstrução e direito e faz uma análise do ensaio *Crítica da Violência - do Poder*, de Benjamin.

No ensaio, Derrida, refuta a afirmação de que o direito repousa sobre a legitimidade e, retomando uma afirmação de Montaigne (DERRIDA, 2003, p. 21), diz que uma ordem jurídica sempre se sustenta sobre o “fundamento místico da autoridade”. A autoridade das leis, em suas palavras, “não assenta senão no crédito que se lhes dá. Crê-se nelas, tal é o seu fundamento único. Este acto de fé não é um fundamento ontológico ou racional”.

Haveria uma suposição fictícia de que o direito tem relação intrínseca com a justiça. Para Derrida, o que há, no entanto, é uma “relação interna e complexa” entre direito e violência, a qual seria especialmente perceptível no momento fundador do direito, em que a própria discursividade ou performatividade encontra um limite, um muro de silêncio, além do qual está a força, a violência com que uma ordem jurídica foi inaugurada. Suas palavras:

Ora, a operação de fundar, de inaugurar, de justificar o direito, de fazer a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, em si mesma, não é nem justa, nem injusta, e de que nenhuma justiça, nenhuma fundação pré-existente poderia, por definição, garantir, contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode e deve assegurar o papel de metalinguagem, em relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante (DERRIDA, 2003, p. 24).

Derrida defende que a justiça extrapola o direito positivo. Cito suas palavras:

[...] quero insistir de saída na possibilidade de uma justiça, na verdade de uma lei que não só exceda ou contradiga a ‘lei’[droit] mas também, talvez, que não tenha qualquer relação com a lei, ou mantenha uma relação tão estranha com ela que possa muito bem comandar o droit que a exclui (DERRIDA, 2003, p. 171).

A noção de excedente é de extrema relevância Derrida e impregna sua maneira de pensar a diferença, para além da polarização. Ela foge a uma dimensão econômica de troca, das “promessas feitas em troca de oferendas” ou dos “penhores depositados em troca de presentes”, como diz Giovanna Borradori. Para a distinção feita por ele entre direito e justiça, ela é crucial. Segundo Derrida, “lei e justiça pertencem a duas dimensões diferentes. Como a lei é o produto da dinâmica social e política, ela é finita, relativa e historicamente determinada” (BORRADORI, 2004, p. 138-139). A justiça excederia tal dinâmica.

Ao analisar a força que institui o direito, Derrida defende que ela não pode agir dentro dos limites da legalidade que está fundando. O ato fundador de uma ordem legal excede a legalidade. “A legitimidade da ordem legal não pode ser oferecida a não ser retrospectivamente”, diz ele. Por isso, como acentua Giovanna Borradori, “a justificação moral da lei, isto é, a justiça, está sempre por vir. A futuridade irreversível da justiça é o que Derrida chama de ‘fundação mística da autoridade’” (BORRADORI, 2004, p. 175).

Para Derrida, a ação legal seria apenas a violência autorizada e a ilegal a violência desautorizada. Com a desconstrução, o que Derrida busca é deixar à mostra essa relação entre violência e direito, forçando uma situação de aporia (BORRADORI, 2004, p. 175).

Sobre a justiça, que excede o direito, ele diz que há uma “exigência de justiça infinita”, uma responsabilidade sem limites. Derrida escreve sobre o comprometimento com a justiça, que exigiria uma responsabilidade excessiva diante da memória e diante da própria compreensão do que é responsabilidade.

A responsabilidade, por sua vez, exigiria uma desconstrução da centralidade do sujeito, do paradigma da intencionalidade, que pauta a ação moderna:

1. O sentido de uma responsabilidade sem limites e, portanto, necessariamente excessiva, incalculável, diante da memória; e portanto a tarefa de lembrar a história, a origem e o sentido, portanto os limites dos conceitos de justiça, de lei e de direito, dos valores, normas, prescrições que neles se impuseram e sedimentaram, permanecendo desde logo mais ou menos legíveis ou pressupostas.

[...]

2. Essa responsabilidade diante da memória é uma responsabilidade diante do próprio conceito de responsabilidade que regula a justiça e a justeza dos nossos comportamentos, das nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas. Este conceito de responsabilidade é inseparável de todo um feixe de conceitos conexos (propriedade, intencionalidade, vontade, liberdade, consciência, consciência de si, sujeito, eu, pessoa, comunidade, decisão, etc). A desconstrução deste feixe de conceitos, no seu estado dado ou dominante, pode parecer uma irresponsabilização no exato momento em que é, pelo contrário, a um incremento de responsabilidade que a desconstrução apela (DERRIDA, 2003, p. 33-34).

A justiça, para Derrida, “se endereça sempre a singularidades” e não é realizável por aplicação de uma norma jurídica, concebida a partir de alguma concepção de universalidade. Nesse sentido:

A visão de justiça de Derrida leva-o a interpretar a lei como universal, e a justiça, como singularmente particular. Enquanto o domínio real pressupõe a generalidade de regras, normas e dos imperativos universais, a justiça diz respeito a indivíduos, à singularidade de suas vidas e situações (BORRADORI, 2004, p. 176).

Assim, a lei move-se no plano do possível, enquanto a justiça no plano do impossível:

A concepção de justiça de Derrida requer uma revisão da concepção familiar de responsabilidade. Pois se a justiça não pode ser restrita às fronteiras da lei, do calculável e do universal, a responsabilidade não pode ser concebida sob a égide do agente moral autônomo, definido como a capacidade de cada indivíduo para legislar

por si mesmo. Essa concepção clássica da autonomia produzida por Kant, entende a responsabilidade como o momento fundador de uma ordem legal separada. Em contraste, Derrida acredita que tal momento de fundação excede a lei que ele estabelece. Do mesmo modo como a justiça excede a lei, é preciso haver um conceito de responsabilidade que exceda a autolegislação do livre-arbítrio. Como a justiça, uma responsabilidade radicalmente incondicional é uma experiência impossível, sem a qual, no entanto, não pode haver ética e moralidade (BORRADORI, 2004, p. 176-177).

2.3.4 O (im)perdoável, o direito e a memória em Derrida

Como observa Evando Nascimento (2005), é para o perdão, o limite do humano, que os últimos textos de Derrida se voltam. Entre eles, em especial, está o texto *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?*, que traduz as reflexões apresentadas por Derrida no colóquio sobre a desconstrução ocorrido em Juiz de Fora, em 2004.

A preocupação de Derrida é pensar o perdão para além da maneira como ele tem sido concebido pelo ideário cristão. Permeia o texto a indagação “o que fazer com as feridas do passado, com o genocídio colonizador, a segregação racial (...)?” (NASCIMENTO, 2005, p. 20).

O texto se desdobra traçando a distinção entre reconciliação e perdão. Derrida retoma o pensamento de Hegel, para quem a história é um teatro que encena a reconciliação. No ensaio, Derrida joga com a noção de palco, de experiência como teatralidade. A história, diz Hegel, é um “teatro da consciência”. Derrida se volta para esse teatro, acentuando que, para compreendê-lo,

em particular do ponto de vista político, é talvez preciso fazê-lo a partir de outro lugar ou de outro teatro, e de outro conceito do teatro do inconsciente, outra lógica ou outra encenação do inconsciente teatral, ou do inconsciente do teatro (DERRIDA apud NASCIMENTO, 2005, p. 69).

Um “teatro de sombras”, emenda Derrida. Há, ele acentua, um “teatralismo profundo do pensamento hegeliano” que é preciso reconhecer “onde ele corresponde à

determinação do ser como espírito, e como espírito que sobe ao palco, apresentando-se” (DERRIDA, apud NASCIMENTO, 2005, p. 70).

Como destaca Derrida, Hegel, em *Fenomenologia do Espírito*, considera que a reconciliação é o que permite o acesso ao espírito, a afirmação do espírito enquanto presença de si. Há uma suposição, em Hegel, de que o espírito precisa ser integrado, pacificado pela unificação reconciliatória. A história, em Hegel, é vista como uma marcha racional do espírito que, motivado pelo impulso de reconciliação, realiza a superação da negatividade em seu movimento afirmativo.

Essa maneira de pensar hegeliana impregna a compreensão ocidental do perdão e se aproxima da concepção cristã de que é preciso pagar uma dívida e superar o mal em direção à salvação. O perdão, desse ponto de vista, é entendido como concessão condicionada ao arrependimento e obtida com vistas ao alcance da redenção.

Derrida acentua que também os textos constitucionais e os discursos dos estadistas das democracias contemporâneas são perpassados pelo chamado ao arrependimento e à reconciliação. O intuito é “reconstituir a unidade nacional”, “saber esquecer”, reconciliar.

O “dever de memória”, diz Derrida, costuma ser submetido a um cálculo acerca de seu potencial de divisão nacional. O que se faz é “colocar a unidade do corpo nacional, a ser salva e curada, acima de qualquer outro imperativo de verdade ou de justiça”. É a lógica da “saúde do corpo nacional”, determinando ora o recalque, ora o “dever da memória”, em ambos os casos, com vistas ao “bem-estar”, ao bom funcionamento do corpo e da máquina social ou estado-nacional” (DERRIDA, apud NASCIMENTO, 2005, p. 59-60).

Ao se compreender o perdão como possibilidade de reconciliação por meio da reparação, busca-se inscrevê-lo na lógica do direito, sem restos. Mas, Derrida diz, o perdoável e o im-perdoável não têm relação, “em princípio”, com o direito. O que o direito faz é

apropriar-se da “lógica do perdão”, reimanetizando-a (DERRIDA, apud NASCIMENTO, 2005, p. 54).

O perdão reduzido a lógica da reconciliação não seria, diz Derrida, digno desse nome. Como ele acentua, a lógica da troca e da reparação desconsidera que o perdão

[...] está fora da alçada de qualquer instituição: o perdão não tem nenhuma comensurabilidade, nenhuma analogia, nenhuma afinidade possível com um dispositivo jurídico ou político. A ordem do perdão transcende todo direito e todo poder político, toda comissão e todo governo. Ela não se deixa traduzir, transportar, transpor na língua do direito e do poder (DERRIDA, apud NASCIMENTO, 2005, p. 75).

Às vezes, diz Derrida, essa imbricação entre cálculo e perdão tenta se legitimar pela narrativa de uma experiência de martírio. O perdão ganha contornos de soberania. Em suas palavras:

Volta-se regularmente a essa história de soberania. E, já que falamos do perdão, o que torna o “eu o perdô”, às vezes insuportável ou odioso, até mesmo obsceno, é a afirmação de soberania. Ela se dirige muitas vezes do alto para baixo, confirmando sua própria liberdade ou arrogando-se o poder de perdoar, ainda que seja enquanto vítima ou em nome da vítima. [...] Aquilo com que sonho e que tento pesar como a “pureza” de um perdão digno desse nome seria um perdão sem poder: incondicional, mas sem soberania (DERRIDA, apud NASCIMENTO, 2005, p. 28).

O perdão digno desse nome excede o possível, lugar do “eu posso”, da soberania, do propriamente humano. Transcende “toda troca, todo pedido de perdão com arrependimento, reconciliação, conversão, redenção, toda economia, toda finalidade (psicológica, terapêutica, política)” (DERRIDA apud NASCIMENTO, 2005, p. 87). Nem por isso, o perdão é da esfera do divino, já que não está encerrado na transcendência; relaciona-se com imanente, embora o exceda. Derrida o chama quase-transcendental:

Portanto, o perdão, se há, não é possível, não existe como possível, apenas existe como exceção da lei do possível, apenas se im-possibilitando, se posso dizê-lo, e na resistência infinita do impossível como impossível; e nisso está o que ele teria em comum com o dom (DERRIDA, apud NASCIMENTO, 2005, p. 26).

Costuma-se condicionar o perdão, diz Derrida, à revelação da verdade.

Ele pergunta, então, “o que quer dizer aqui ‘verdade’”? Não se trata, diz Derrida, de “uma verdade supostamente objetiva, adequada a seu objeto ou reveladora de seu objeto” (DERRIDA, apud NASCIMENTO, 2005, p. 84). Muitas vezes, confere-se primazia às “evidências”, mas Derrida se questiona se “deve[-se] confiar nesse valor da verdade – a prova, a evidência, que não são, nem nunca serão da ordem do ‘testemunho’” (DERRIDA, apud NASCIMENTO, 2005, p. 85). O trabalho de “revelação da verdade”, complementa Derrida, precisa ser compreendido também a partir da perspectiva da encenação. Busca-se controlá-lo, ditando o roteiro, a duração dos atos, o tempo em que os arquivos podem ficar abertos ou serão fechados. Um teatro que tenta encerrar o passado; “organizar o lugar, o ter-lugar e o tempo, a duração finita e controlável, as encenações e atos de uma revelação, de um testemunho e de um trabalho de luto” (DERRIDA, apud NASCIMENTO, 2005, p. 85).

A equivocidade da verdade emerge, em Derrida, como palavra de testemunho, palavra de um “eu”. Para o eu qualquer e seu movimento autobiográfico, Derrida dirige vários de seus traços.

2.3.5 Direito a não-poder: a (com)paixão e os limites da autobiografia

Aqui, seguiremos Derrida no ensaio autobiográfico *O animal que logo sou (a seguir)*. Há mais alguém perseguindo o texto, logo à frente. Ao que parece, depois de os ter deixado cair, Derrida volta-se atrás dos próprios rastros e posta-se ali, bem no início do texto, antes de si. À frente do escrito, Derrida o traduz como uma “obscura previsão, o processo de uma cega, porém segura prefiguração na configuração: um só e mesmo movimento que se desenharia buscando seu fim”, uma peça de “três movimentos”, um “deslocamento que se dá

seqüência” (DERRIDA, 2002, p. 14). A seqüência dos movimentos que Derrida percorre margeia os fins do homem, os seus limites e o homem como animal autobiográfico.

No texto, Derrida se volta à questão do próprio no homem. Têm-se afirmado, por razões diferentes, que há algo de propriamente humano. Essa propriedade é uma lenda, diz Derrida, o que não quer dizer que não haja inúmeras diferenças entre os animais – humanos ou não-humanos. Inúmeras fronteiras. Ainda assim, essa falta de algo próprio tem sido o forro sobre o qual o homem tem buscado apoiar a sua superioridade. Dominação sobre ausência encoberta, nudez vestida. Esquece que compartilha com os animais o sofrimento. Torna-se incapaz de sentir compaixão. Não leva em conta, não confere direito ao não-poder em si. À paixão, à passividade, ao poder sofrer. Ao invés disso, afirmar-se fundando o lugar, o próprio. Desse lugar, escreve a história como autobiografia, que é sempre imbricada com a vontade de confissão, de afirmar-se como verdade. Mas o escrito humano auto-biográfico é sempre, também, contaminado de hetero, desde o início. Uma autobiografia é uma ameaça a si, ao si mesmo; continuamente invadida pelos outros, pela alteridade absoluta. Em especial, pelos *animots*, pelos animais totalmente outros que alimentam os limites e se alimentam dos limites das palavras, carcomendo a subjetividade.

O texto acompanha um pensamento recorrente na filosofia: a distinção entre o Homem e o Animal. Os animais estariam “nus sem o saber”. No entanto, não ter consciência do nu, ser na nudez, veda a experiência da nudez. O nu como natureza, como essência, exclui o nu, diz Derrida. No homem, e nele apenas, há o nu. Mas Derrida se pergunta sobre a transparência de um nu, sobre a possibilidade mesma do nu, da exposição plena, no corpo e no discurso.

A experiência humana da nudez parece estar sempre encostada à experiência da moralização do nu, diz Derrida. Pele colada à vestimenta. Exposição permeada pelo desejo de

se expor verdadeiramente, de confessar a nudez. No homem e apenas nele, há o en-nudar-se, mas também o vestir-se; o pudor e junto a ele o impudor.

Dizem que o animal não responde. Mas o que é responder?, pergunta Derrida. Uma resposta, diferente da reação, seria aquela em que algo pudesse ser discernido. Algo como um sim, como um não. Afirmar que o homem responde e o animal não é supor respostas humanas discerníveis, inequívocas, provoca Derrida.

De certa forma, o homem é o que se segue ao animal, o que vem depois dele. O que o segue. Mas este vir depois, esta ordem - de disposição e de perseguição - pode ser, a qualquer tempo, contorcida. Derrida explica. Da vergonha de estar nu vem a pressa em vestir-se. E o correr e o fugir. E eis que a experiência de ser o que se segue ao animal se converte em ver-se seguido, de ter-lhe atrás, em perseguição.

Este seguir, antes ou depois, é a experiência de proximidade. São formas de “estar-com”. “Com o animal”, complementa. Próximo ao animal, “ligado, acorrentado, comprimido, imprimido” (DERRIDA, 2002, p. 28). Ser o que o segue e o que é por ele seguido. À frente e atrás, o animal, diz Derrida. Ao redor, aumenta. Sendo olhado, mas olhando também.

Dos animais, vem o olhar totalmente outro. Expor-se completamente a esse olhar seria experienciar a nudez. “Só há nudez nessa passividade, nessa exposição involuntária de si”. Entregar-se a esse outro absoluto seria a experiência da passividade total, da paixão “de animal e pelo animal” (DERRIDA, 2002, p. 29). Nessa exposição à alteridade absoluta, nessa experiência de nudez diante do totalmente outro, escreve Derrida, aparece o limite com “o inumano ou o a-humano, os fins do homem”. Ali, o homem nu é a “criança pronta para o apocalipse”, é o “próprio apocalipse”, enquanto experiência “zoo-lógica” de fim (DERRIDA, 2002, p. 31).

Para Derrida, há dois tipos de discursos: os escritos por aqueles que “já se viram vistos por um animal” e por aqueles que nunca se viram assim ou “absolutamente não o levaram [o animal] em consideração” (DERRIDA, 2002, p. 32). No grupo daquelas pessoas que nunca imaginaram que “o ‘animal’ pudesse olhá-las e dirigir-se a elas lá de baixo”, estão “os filósofos e teóricos enquanto tais”, que nunca se expuseram ao animal e à sua passividade absoluta. Essa desconsideração para com o olhar totalmente outro é “a lógica que atravessa toda a história da humanidade” e que “institui o próprio do homem, a relação consigo de uma humanidade antes de mais nada preocupada com seu próprio e ciumenta em relação a ele” (DERRIDA, 2002, p. 34).

Como Derrida destaca, o homem, segundo um relato bíblico da gênese, surge como o “primeiro ocupante”, o “senhor”, o “déspota”, que dá nome aos animais, sujeita-os sozinho, marcando-os “com sua ascendência”. Soberano e só, livre para nomear, o homem “é a gênese mesmo do tempo” (DERRIDA, 2002, p. 38). Nesse momento da nomeação, a partir de uma falta, o homem “funda a sua propriedade e a sua superioridade”.

Derrida se volta para esse tempo da nomeação (e da fundação do tempo). Esse tempo estaria antes da história como redenção. No discurso de redenção, por sua vez, estaria o relato autobiográfico. Diz Derrida:

A autobiografia torna-se confissão quando o discurso sobre si não dissocia a verdade da revelação, portanto da falta, do mal, dos males. E sobretudo de uma verdade que seria devida, de uma dívida em verdade que precisaria ser quitada. (DERRIDA, 2002, p. 44-45)

A verdade estaria presa a uma lógica de dívida. “Deve-se a verdade” (DERRIDA, 2002, p. 45). Haveria um discurso, uma autobiografia, que não cultuasse a verdade, a revelação, a confissão?, pergunta Derrida. E sua pergunta no texto.

Derrida acentua que há uma reviravolta em curso, nos últimos dois séculos, de intensificação da violência contra os animais. Nesse processo, as auto-definições do que seria

uma experiência propriamente humana são abaladas e os limites entre o homem e o animal se tornam diluídos e espessos e se revigora

[...] a questão do *pathos* e do patológico, precisamente, do sofrimento, da piedade e da compaixão. E do lugar que é preciso dar à interpretação dessa compaixão, ao compartilhar do sofrimento entre os viventes, ao direito, à ética, à política que é preciso referir a essa experiência da compaixão (DERRIDA, 2002, p. 53).

Na relação entre humanos e animais, a questão, diz Derrida, lembrando Bentham, não é a de se os animais podem pensar, falar, “graças a poder-ter o logos”. “A questão prévia e decisiva seria se os animais podem sofrer” (DERRIDA, 2002, p. 54). E mais adiante:

A questão não diz respeito a esta modalidade que se chama uma faculdade ou um ‘poder’, este poder-ter ou este poder que se tem (como no poder de raciocinar, de falar, com tudo o que se segue). A questão se preocupa com uma certa passividade. Ela testemunha, ela já se manifesta, como questão, a resposta testemunhal a uma passibilidade, a uma paixão a um não-poder (DERRIDA, 2002, p. 54-55).

Diz respeito, portanto, a um não-poder. E Derrida se pergunta que direito conferir a esse não-poder. “Poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível” (DERRIDA, 2002, p. 55).

Aproximar-se desse poder de não poder, diz Derrida, pela compaixão, é compartilhar com os animais a experiência de finitude. Levar em conta o sofrimento é confiar no inegável, diz Derrida, no testemunho do medo que se pode perceber nos olhos dos animais. As certezas, aqui, deixam de se apoiar no “terreno natural” ou na “base histórica” e, mais frágeis, confiam em sofrimentos tateados.

A “autobiografia da espécie humana” é contada sobre o limite entre Homem e Animal. Derrida não vai negar a tese de que esse limite existe. Como ele acentua, sua proposta não é apagar limites, mas complicar-lhes, pensando a “experiência transgressal, se não transgressiva, de uma limitrofia” (DERRIDA, 2002, p. 57), entendida como “o que se

avizinha dos limites mas também o que o alimenta, se alimenta, se mantém, se cria e se educa, se cultiva nas margens do limite”. Assim, Derrida não vai desconsiderar que há essa distância, essa diferença entre humanos e animais, mas propor que esse limite é múltiplo, heterogêneo. É limites.

Derrida diz que, se ele se pusesse a interpretar o que um animal singular diz, estaria reproduzindo a sujeição desse animal. Por outro lado, também o estaria sujeitando se o privasse “de todo poder de manifestar”, de se manifestar em Derrida mesmo, na “sua experiência [do animal] de minha linguagem” (DERRIDA, 2002, p. 40). Em outros termos, se compreendesse o totalmente outro em negativo, como ausência, ou como falta.

Derrida se pergunta “O animal que eu sou fala?” e, em resposta, escreve sobre suas “figuras animais”, que se tornam mais e mais visíveis, à medida que seus textos se tornam mais autobiográficos. Em vez de animal, Derrida fala em *animots*, palavras de animais. Multiplicidades de viventes mortais, “híbrido monstruoso”, quimera. Constituir e ampliar o bestiário pessoal, abrir espaço para os *animots* é “o sonho de uma hospitalidade absoluta” (DERRIDA, 2002, p. 69.) “Na floresta de meus próprios signos e nas memórias de minha memória”. Se o animal humano se percebesse cheio de *animots*, como “animal capaz de rasurar”, como quase-animal, diz Derrida, perceberia também que o ser deve “rasurar o ser”.

“Nós seguimos, nós nos seguimos”. Seguimos os *animots* em nós. Derrida pensa em um bestiário no início da filosofia, uma espécie de perseguição às bestas no pensamento de Descartes, às voltas com o animal maligno. Os filósofos não concordaram sobre o que era esse limite entre o Homem e o Animal, mas concordaram sim em que esse limite era apenas um. Isso é uma besteira, diz Derrida. E só os homens, aliás, cometem besteiras, agem como bestas. A besteira, diz Derrida, “é a única segurança, finalmente, e o único risco, de um ‘próprio do homem’” (DERRIDA, 2002, p. 77).

Na “origem” do tempo humano, uma ausência, uma nudez, uma “falta de propriedade”. Essa falta na distinção entre natureza e história, no assujeitamento dos outros animais e dos *animots* funda a história como movimento de pudor, de retirada. E permeia a autobiografia humana.

O relato autobiográfico é levado pelo movimento contido e imunitário do pudor, ao mesmo tempo em que se vê arrastado por levadas de desmoronamento, ameaçado pelas margens, contaminado pelos *animots*, pela alteridade absoluta:

A autobiografia, a escritura de si do vivente, o rastro do vivente para si, o ser para si, a auto-afecção ou auto-infecção como memória ou arquivo do vivente seria um movimento imunitário (e pois um movimento de salvação, de salvamento e de salvação do salvo, do santo, do imune, do indene, da nudez virginal e intacta) mas um movimento imunitário sempre ameaçado de se tornar auto-imunitário, como todo autos, toda ipseidade, todo movimento automático, auto-móvel, autônomo, auto-referencial (DERRIDA, 2002, p. 87).

À pergunta “mas eu, quem sou?” Derrida afirma o rastro do animal autobiográfico, que diz eu. E “o eu é qualquer um, “eu” sou qualquer um, e qualquer um deve poder dizer “eu” para referir a si, a sua própria singularidade. (DERRIDA, 2002, p. 90). Esse vivente qualquer que diz eu é sensibilidade, passividade, aptidão para “se traçar e se afetar de traços de si”.

Ao dizer eu, esse animal autobiográfico, vestido de uma nudez que o encoberta, promete uma presença de que não dispõe. Diz eu e, equivocado, desdiz-se, enredado na impossível experiência da verdade:

“Eu”: ao dizer “eu”, o signatário de uma autobiografia pretenderia se apontar, se apresentar no presente na sua verdade completamente nua. E na verdade nua, se existe uma, de suas diferenças sexuais. Eu empenho minha nudez sem pudor, diria ele, nomeando-se e respondendo em seu nome. Esse penhor, essa aposta, esse desejo ou promessa de nudez, pode-se duvidar de sua possibilidade (DERRIDA, 2002, p. 91).

3 BENJAMIN E A CIDADE EM ESCOMBROS: MODERNIDADES E DESCENTRAMENTO DO SUJEITO

*Chegaram os sonhos, subindo o rio,
subindo a parede do cais por uma escada.
Paramos, conversamos com eles. Eles sabem
muitas coisas, mas não sabem de onde vem.
É muito amena esta tarde de outono.
Eles se viram para o rio e erguem os braços.
Por que levantais os braços em vez de nos abraçar?*

Kafka (Fragmentos de caderno e folhas soltas, sem data)

Derrida diz que a justiça exige uma responsabilidade sem limites diante da memória e diante da própria compreensão do que é responsabilidade, o que, por sua vez, pede um repensar sobre a intencionalidade e a centralidade do sujeito. Nesse sentido, uma reflexão sobre a forma de se conceber a história e a memória e sobre cesuras e descentramentos da subjetividade moderna não estão dissociados da questão da justiça. É o caso do pensamento do próprio Derrida e também das reflexões de Walter Benjamin.

Nesta parte do trabalho, comentaremos a maneira como Benjamin vê a subjetividade moderna, o projeto iluminista de afirmação da razão, sua concepção de história, do fazer histórico e de narração histórica. As posições de Benjamin sobre esses temas são afirmadas, por vezes, em textos diretamente destinados a eles (como ocorre nas *Teses sobre o conceito de história*), embora mais freqüentemente se insinuem em seus textos de crítica literária, que também são comentados aqui, assim como o ensaio de Benjamin *Crítica da violência – do poder*.

3.1 MODERNIDADE CLÁSSICA E ANTI-CLÁSSICA. O SOBERANO E O CORTESÃO NO DRAMA BARROCO.

O pensamento filosófico de Benjamin, fragmentário e assistemático, é fortemente matizado pela reflexão sobre a sua época histórica, pela preocupação com a política e pela tematização do moderno.

Como observa Wilhelm Bolle, no pensamento de Benjamin, principalmente em seus últimos trabalhos – em especial, na obra inacabada *Passagens*, escrita no início do Terceiro *Reich* – há “uma tentativa de compreender o tipo de mentalidade responsável pela passagem da república à ditadura” (BOLLE, 2000, p. 17).

A atração de Benjamin pelo Barroco, também tem por pano de fundo a preocupação política com sua época. Como Bolle observa, após a Primeira Guerra,

houve na Alemanha um recalque da história, manifesto na tentativa de restauração do Classicismo de Weimar (...). Nos estudos literários dos anos 1910 e 1920 prevalecia a tradição da estética clássica e classicista. Contra essas teorias idealizadoras, que se recusam a repensar a tradição humanista à luz da violência e do caos de valores dos Tempos Modernos, Benjamin enfatiza ‘o Barroco como o antagonista do Classicismo’ (BOLLE, 2000, p. 109).

Para Eliana Fonzar Miquelin, a modernidade é compreendida, em Benjamin, como um tempo no qual sobressaem tanto uma perspectiva de mundo clássica e historicista, quanto anticlássica e histórica (1995, p. 3).

De certa forma, a modernidade é clássica, diz Benjamin, pautada pela “proeza heróica”, estruturada sobre o signo e a tragédia, concebida a partir de um tempo contínuo e vazio e dirigida à realização do progresso, através do acúmulo de conhecimentos pelas gerações. Mas ela também seria anticlássica. Esse anticlassicismo ele vê na alegoria, em uma concepção de história materialista e no Barroco, uma tradição “construída em oposição aos ideais do século das luzes, marcada culturalmente pela forma de expressão alegórica, exprimindo uma visão de mundo em ruínas” (MIQUELIN, 1995, p. 3).

A tradição clássica busca inspiração nos artistas da antiguidade greco-romana, para afirmar a arte como o lugar “da razão, do saber, do bom uso das regras” e a atividade do artista como aquela que expressa “o princípio de beleza eterna, idealizada, o gosto apurado pela perfeição, firmeza, constância, clareza, naturalidade e simplicidade na ordenação das estruturas artísticas” (MIQUELIN, 1995, p. 5). Nessa arte, não há espaço para o confuso ou o acidental, que devem ser eliminados num processo de purificação. A teoria de arte clássica, concebida a partir do cartesianismo, busca se apropriar da obra de arte para conhecê-la, analisando-a sistematicamente, em um exercício de raciocínio exato e regrado. A cultura clássica busca a lucidez disciplinadora, a racionalidade e a transparência.

O Barroco, por seu turno, “complicado e inverossímil, valoriza justamente o que o Classicismo renega: a inspiração tumultuada, a fantasia desordenada. No final do século XVII, na literatura francesa, “o Classicismo triunfa sobre o Barroco, saindo-se vitorioso” (MIQUELIN, 1995, p. 4).

A arte barroca é impregnada por pessimismo e melancolia e o mundo barroco é o espaço da morte, da decadência e do desengano. No barroco, o mundo profano é elevado, por sua beleza e frescor, ao mesmo tempo em que é desvalorizado, por sua transitoriedade e degradação. Como destaca Eliana Fonzar:

O ‘primeiro barroco’ pode ser caracterizado de um modo geral pela excentricidade, exaltação, desvio, virtuosismo, estranheza, exageração, gosto pelo insólito, provocação; acentuando o desconhecido, o não-manifesto, o problemático. [...] A obra de arte barroca aparece como um ‘sistema aberto’, inconcluso, imperfeito, inapreensível, que não possui um único centro, exprimindo uma variedade de vivências indominadas, geradas por uma concepção espiritual desfigurada, cuja amplitude faz ‘saltar os limites do classicismo (MIQUELIN, 1995, p. 7).

Tendo surgido no contexto histórico do absolutismo e das guerras de religião do século XVII, o barroco aproxima, em tensão, uma realidade política violenta e um desejo de eternidade dilacerado. Como destaca Jeanne Marie Gagnebin:

A idade barroca, na sua contradição exacerbada entre ideal religioso e realidade política (é a idade das sangrentas guerras de religião), expõe aos olhos dos contemporâneos visões de horror tais que proibem ao poeta a busca serena de uma harmonia supratemporal (GABNEBIN, 2007, p. 36-37).

No barroco, a regularidade e a “fidelidade à natureza” são negadas em favor de deformações intencionais das imagens, coloridas por uma perspectiva decadente e melancólica, marcadamente distinta dos ideais de proporção harmônica e beleza do Classicismo.

Para falar de seu universo dilacerado, o barroco se utiliza da alegoria. Na alegoria, há um transbordamento da metaforização, em um movimento que esfacela a completude e transparência do símbolo em imagens fragmentárias, desfiguradas e desordenadas. Como afirma Flávio Kothe, alegoria, etimologicamente, seria “dizer o outro” (1976, p. 43). Em um texto alegórico, “cada significado se inclina no sentido de se tornar um significante de novos significados. Cada elemento do texto é, portanto, o outro de si mesmo” (1976, p. 37), o que impede o fechamento do símbolo.

O classicismo, por sua vez, se fixa no simbólico, ou seja, na concepção de que a linguagem comunica diretamente uma idéia, através da categoria total e instantânea do símbolo, sempre igual a si mesmo, atemporal e a-histórico (MIQUELIN, 1995, p. 42-43).

Diferentemente, as alegorias sofrem a ação do tempo, mergulhando em um “abismo que se abre entre o figurativo imagético e a significação” (MIQUELIN, 1995, p. 43), potencializado pela situação de desespero do poeta barroco, que, procurando incansavelmente um significado que lhe escape, enreda-se continuamente em novas imagens. Como acentua Gagnebin, “a alegoria é a figura privilegiada de um movimento de redemoinho” numa “imersão em imagens que não podem mais ser amarradas a significados, e que por isso, correm o risco de não significar mais nada fora sua própria ruína”. Ao “cavar a falta de um significado que desesperadamente procura”, o barroco acaba por “tirar daí imagens sempre

renovadas, pois nunca acabadas, extraindo sua vida do abismo entre expressão e significado, entre luto e jogo” (GAGNEBIN, 2007, p. 37 e 38).

Na alegoria, não se buscam a totalidade e a comunicação imediata, mas os fragmentos que condensam imagens e as ligam à significação (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 34). Ao invés da “imediatez do signo”, a alusão, a plasticidade do fragmento e a quebra da unicidade pelo artifício da produção de imagens. Nas palavras de Eliana Fonzar:

No âmbito da alegoria, a imagem é fragmento. Nela, a beleza simbólica se extingue ao ser atingida pelo pessimismo barroco religioso e o falso brilho da totalidade se desfaz em ruínas. O olhar alegórico descobre, atrás da transfiguração estética da beleza natural, as ruínas, a catástrofe. O Classicismo, na sua idealização, proibia-se de perceber o caráter inacabado e fragmentado da bela *physis*, a caducidade contida no belo corpo. São estes aspectos que a alegoria barroca coloca em evidência (MIQUELIN, 1995, p. 47).

Na alegoria (já com os cínicos e estóicos) o que se busca é o que se encobre sobre o sentido literal de um texto (GAGNEBIN, 2007, p. 31), diferentemente do que ocorre no classicismo, em que se empreende uma volta ao texto, na busca por manter a “fidelidade dos documentos do passado e a conservação de sua identidade”.

A alegoria, embora faça uma “ligação entre o sentido e a imagem”, não consegue “estabelecer a necessidade desta ligação”, e, por isso, é rejeitada pelo classicismo, já que não se apresenta como um “fundamento seguro” que possa alicerçar um pensamento lúcido, científico (GABNEBIN, 2007, p. 33).

O símbolo e o classicismo, Benjamin analisou em sua ligação com o universo da tragédia clássica, e o alegórico, com o espaço do drama barroco (BENJAMIN, 1984).

Sua análise sobre o barroco alcança o *Trauerspiel*, o barroco alemão, “considerado uma forma tosca e mal-resolvida” (BRETAS, 2008, p. 45), que teria, segundo Benjamin, sucumbido aos “preconceitos da classificação estilística” e, por isso, perdido a autenticidade. A proposta de Benjamin, no trabalho *Origem do drama barroco alemão*, é

resgatar essa forma tida por menor e que, a seu ver, seria crucial para a compreensão da constelação barroca, por ocupar sua extremidade esquecida.

Benjamin se pergunta sobre o que distingue a tragédia do drama barroco. Voltando-se para a tragédia clássica, enfatiza a necessidade de compreendê-la no contexto histórico da antiguidade e critica Nietzsche por sua “desconsideração pela filosofia da história e da religião – e, conseqüentemente, pela doutrina da culpa e da expiação” (BRETAS, 2008, p. 47), que, para Benjamin, impregnam o espaço da tragédia. Segundo Benjamin, a ausência de uma filosofia de história na concepção do trágico em Nietzsche o teria impedido de apreender a peculiaridade da tragédia, obcecada no “sacrifício do herói” (BRETAS, 2008, p. 47).

Na ação trágica, há uma “competição”, uma “‘corrida sacrificial’ em torno do ‘altar’”, da qual participam personagens trágicos que, apartados das palavras, movimentam-se no domínio dos signos (BRETAS, 2008, p. 122). Não há o diálogo, mas o monólogo trágico. Para Benjamin essa seria uma diferença importante entre o espaço do trágico e do drama barroco. A fala do herói trágico é mais superficial que sua ação e quando ele conversa não encontra o outro, mas a vontade do outro. No tempo diurno e luminoso da tragédia, o herói trágico enfrenta deuses e destino e, na tentativa de romper o fechamento do mito, afirma a mitificação de si próprio. Por isso, “morre de imortalidade” (BRETAS, 2008, p. 47).

No drama barroco, que se desdobra no espaço noturno de destruição dos sentidos e dos escombros, a morte não chega à mitificação. Como destaca Aléxia Bretas, “enquanto a expiação trágica celebra a vitória do homem sobre o Olimpo, a expiação barroca, ao contrário, só consoma a triste condição da criatura sujeita aos tormentos da vida culpada” (BRETAS, 2008, p. 47-48).

Por isso, enquanto a tragédia se encerra no espaço do mito, a alegoria tensiona a mitificação, e poderia afirmar, segundo Benjamin, a história (embora a alegoria e o barroco

ainda fiquem presos ao espaço da culpa - e da soberania, como veremos abaixo. Benjamin, se por um lado prefere o barroquismo da modernidade a seu classicismo, por outro, acha que também a ele deve ser dirigida a crítica).

Quando os personagens do drama barroco morrem, não há a “restauração da totalidade” do mito, e sim o surgimento de uma alegoria, a formação, a partir dos fragmentos que não conseguiram se juntar, de imagens alegóricas, uma redenção incompleta e inacabada dos restos da história. Nas palavras de Aléxia Bretas:

De acordo com o cânon aristotélico, esta última [a tragédia] é definida como uma imitação de caráter elevado que, através do terror (fobos) e da piedade (eleos), visa purificar as emoções (katarsis) do espectador. Enquanto o *mythos* é o conteúdo, por excelência da tragédia, a vida do *Trauerspiel* é a própria história – e, precisamente nisso, ele se distingue da *Tragödie* (BRETAS, 2008, p. 46).

Ao invés da salvação pela transcendência do herói e pela catarse do público, há, no barroco, um sentimento de fragilidade e de culpa imanente que se estende sobre a platéia e sobre a encenação dramática. O drama barroco se dirige a “expectadores inseguros”, “condenados a refletir melancolicamente sobre problemas insolúveis”, “seres humanos enlutados” (KONDER, 1999, p. 35). Supõe, ainda, um poder absoluto imanente que impregna a ação de culpa. Esse poder imanente absoluto, essa “ordem da providência naturalizada”, no drama barroco, é o soberano. Como acentua Aléxia Bretas:

De um lado, a fugacidade da vida, a corrupção da matéria, a história natural. De outro, a onipotência do soberano, a aceitação da providência, a anti-história. Engastada entre as duas, a criatura se prepara para a Dança da Morte dividida entre o peso do fado, a incerteza do sonho e os negros vapores da melancolia (BRETAS, 2008, p. 48).

O espaço barroco da modernidade é, para Benjamin, impregnado pela figura do soberano. Na trama barroca, ele é a figura de destaque, afirma Benjamin. O monarca teria, ao mesmo tempo, segundo ele, os traços de mártir e de tirano, por ser cativo do poder, sentindo

“na própria carne as conseqüências das ações políticas”, ao mesmo tempo em que impõe aos súditos leis absolutas (BRETAS, 2008, p. 52-53).

Segundo Benjamin, o soberano ocupa o centro da cena barroca juntamente com o cortesão, que manipula o drama, joga com ele. No drama barroco, é o cortesão - ao mesmo tempo “intrigante e santo”, às vezes, demoníaco - que abriria a cena à dimensão do lúdico. Mas, como destaca Aléxia Bretas, “no drama barroco, a diversão é apenas provisória. Ao fim e ao cabo, a imanência tem sempre a última palavra: não há truque que engane a providência” e “o luto acaba por prevalecer sobre o lúdico, de forma ainda mais evidente” (BRETAS, 2008, p. 57-58).

3.2 A SUBJETIVIDADE MODERNA EM BENJAMIN. MORTE E ESCRITA NA CIDADE DE BAUDELAIRE

A visão de mundo moderna teria traços tanto barrocos como trágicos, como Benjamin observa ao voltar seu olhar para a obra poética de Baudelaire. Benjamin cita o poeta nesses termos:

O homem moderno é um herói, diz Baudelaire: ‘A maioria dos poetas que trataram de assuntos realmente modernos contentou-se com temas estereotipados, oficiais – estes poetas preocuparam-se com nossas vitórias e nosso heroísmo político. (...) Mas existem temas da vida privada muito mais heróicos. O espetáculo da vida mundana e de milhares de existências desordenadas; vivendo nos submundos de uma grande cidade – dos criminosos e das prostitutas – A “Gazette des Tribunaux” e o “Moniteur” provam que apenas precisamos abrir os olhos para reconhecer o heroísmo que possuímos (BENJAMIN, 2005, p. 7).

A partir de Baudelaire, Benjamin afirma: “o herói é o verdadeiro tema da *modernité*. Isto significa que para viver a modernidade é preciso uma formação heróica” (BENJAMIN, 2005, p. 12). Ele percebe uma atitude heróica não só nos personagens

que Baudelaire desenha, mas nas próprias atitudes do poeta e na forma como ele vê a atividade produtiva. Ao falar de Baudelaire, Benjamin o compara ao esgrimista que faz sua obra a partir de um esforço físico de criação. E destaca que, se Baudelaire vê um gesto heróico nos trapeiros nas ruas de uma metrópole capitalista, selecionando lixo, também estende essa tragicidade ao poeta moderno: “os poetas encontram na rua o lixo da sociedade e a partir dele fazem sua crítica heróica” (BENJAMIN, 2005, p. 16). O artista reúne “tudo o que a cidade grande jogou fora, tudo o que ela perdeu, tudo o que desprezou” (BRETAS, 2008, p. 129).

Como destaca Flávio Kothe (1976, p. 74 e 75), Benjamin “valorizou Baudelaire por ter assumido a experiência de choque, vigente no cotidiano das metrópoles modernas” e pela denúncia que o poeta faz das experiências de trauma diárias nos grandes centros. Benjamin também enalteceu a “poética de recusa” de Baudelaire, sua resistência em “ser somente um produtor de mercadorias”, sua reivindicação de dignidade para si mesmo e para a sua produção.

Baudelaire voltou seu olhar para a população empobrecida e proletária do século XIX, em seu esgotamento físico e moral e a trouxe para seus poemas. Mas não era incomum que a apresentação dos problemas sociais preparasse a cena para a entrada do herói moderno. A multidão parisiense que Baudelaire retratou compunha o quadro, ou, como diz Benjamin, “o pano de fundo, no qual se destaca o herói” (BENJAMIN, 2000, p. 12).

Montado o palco, como se desdobraria o enredo? Segundo Benjamin, na modernidade, a trama é aquela em que o herói não tem lugar. Baudelaire usa a imagem dos navios no ancoradouro, destacando “o seu despreendimento e a sua força”, para falar dos modernos. Embora dotado de grande força, o herói moderno seria guiado por “uma má estrela”, em direção a um destino fatal: a própria modernidade, que o rejeita, negando-lhe um lugar. A destinação que a modernidade lhe dá é amarrá-lo “para sempre no porto seguro”.

Como diz Benjamin, “a modernidade heróica revela-se como tragédia em que o papel do herói está disponível”. Como herói deslocado, que não tem papel próprio, o moderno representa papéis; é “o representante do herói” (BENJAMIN, 2000, p. 27-28).

Sem lugar, o destino do herói moderno se encerra na morte, diz Benjamin. A modernidade, encerrada à perspectiva do sujeito, não chega ao descentramento das identidades; o que alcança é a afirmação da inevitabilidade da morte natural, sem desfocá-la pelo movimento – contingente e ‘não-natural’ – em direção ao outro.

Nesse aspecto, o ato heróico da modernidade, diz Benjamin, é o suicídio. Em suas palavras:

os obstáculos que a modernidade opõe ao élan produtivo natural do indivíduo encontram-se em desproporção com as forças dele. É compreensível que o indivíduo fraqueje, procurando a sorte. A modernidade deve estar sob o signo do suicídio, que seja uma vantagem que nada concede à atitude que lhe é hostil. Esse suicídio não é renúncia, mas paixão heróica. É a conquista da modernidade no campo das paixões (BENJAMIN, 2000, p.13).

Baudelaire, que Benjamin elege para pensar a modernidade, um poeta profundamente impregnado por morte, via a sua poesia como uma “luta, perda de antemão, contra o tempo devastador” (GAGNEBIN, 2007, p. 52). Refletindo, a partir de Baudelaire, sobre as relações entre escrita e morte, Benjamin viu, na modernidade, uma época em que uma mordaz percepção da temporalidade histórica se apodera da escrita¹³. E se apodera de maneira dilacerante, sem que a consciência do efêmero se apóie mais na estabilidade de um horizonte teológico. Na ausência do consolo do eterno, a modernidade se percebe fadada à ruína, reconhecendo, nos restos que lhe chegam da antiguidade, o seu próprio destino, corroído pelo tempo.

13 Segundo Gagnebin (2007, p. 139), “a nossa hipótese é a de que Benjamin elabora uma reflexão a fundo sobre a modernidade (...) para elucidar, a partir do exemplo privilegiado de Baudelaire, as ligações essenciais entre escrita e consciência do tempo (e da morte): é essa relação específica que será decisiva para a definição benjaminiana da ‘modernidade’”.

Para Benjamin, o poeta moderno, ao escrever, afirma a morte e, ao fazê-lo, luta com ela: “Em suas obras, Baudelaire e Proust dizem a morte em obra, inaugurando esta relação de combate contra a morte e de convivência com ela, que caracteriza a literatura contemporânea” (GAGNEBIN, 2007, p. 52). E é no espaço da cidade, característico da modernidade, que escrita e morte se associam: “a cidade moderna não é mais um simples lugar de passagem em oposição à estabilidade da Cidade divina, mas o palco isolado de um teatro profano onde a destruição acaba por vencer sempre” (GAGNEBIN, 2007, p. 50).

Segundo Benjamin, o que impede Baudelaire de se aprisionar no espaço simbólico é a sua intenção alegórica, que, conferindo-lhe tons barrocos, o faz arrancar os objetos de seus contextos usuais e inseri-los em outros, em um esforço por “liberação das coisas da escravidão de serem úteis” (SELIGMANN, 2007, p. 35).

3.3 SONHO E MITO DA MODERNIDADE: CRÍTICA EM FRAGMENTOS

Se Baudelaire se utiliza da alegoria para fugir ao cerco moderno da morte, Calderon de La Barca, em o *Grande teatro do mundo* e *Vida é sonho*, tenta outra saída. Como Benjamin observa, a alternativa do poeta espanhol para escapar à “clausura de uma imanência que o aprisiona” é a de se ater à própria dimensão da representação e nela fazer uma “inclusão indireta da transcendência”, por meio da “utilização de espelhos, cristais, marionetes” e, em especial, por meio da meditação sobre a dimensão de sonho e de teatralidade do mundo (GAGNEBIN, 2007, p. 56).

Benjamin, com Calderon, afirmará que “o sonho se estende sobre a vida desperta como se fosse a abóbada celeste”. Benjamin liga o sonho à imaginação e entende que sonho e reflexão andam juntos, como pensa o poeta barroco (GAGNEBIN, 2007, p. 63-65).

A verdade, para Benjamin, não é oposta ou indiferente ao sonho. Ele diverge da perspectiva de Kant, que vê os sonhos como mera projeção de objetos interiores. Também diverge do pensamento de Descartes, que concebe a verdade como oposta ao sonho e este como um lugar habitado por um gênio enganador, que deve ser dissolvido pela vigília e pelo raciocínio matemático. Nas palavras de Benjamin, “a verdade não é desnudamento, que aniquila o segredo, mas a revelação, que lhe faz justiça” (GAGNEBIN, 2007, p. 39-40).

Benjamin não concebe o processo de compreensão como encadeamento de deduções, à maneira cartesiana. Para ele, a compreensão estaria mais próxima da interrupção, das experiências limítrofes, da rememoração e do onírico. E também da errância, que ele vê como “instrumento catalizador de uma certa desordem produtiva, fundamental para uma posterior reorientação espacio-temporal da experiência histórica” (BRETAS, 2008, p. 186).

O movimento surrealista francês - com a crítica ao “reino da lógica”, a convocação à imaginação para que venha “mostrar aquilo que pode ser” (BRETAS, 2008, p. 172) e o esforço para “conquistar para a revolução ‘as forças da embriaguez’” (MIQUELIN, 1995, p. 41) -, atraiu fortemente Benjamin. Para Benjamin, “o grande mérito do surrealismo não é apontar no enigmático o seu lado enigmático, mas descobrir o maravilhoso no cotidiano” (BRETAS, 2008, p. 186).

Benjamin não rejeita o sonho, como a tradição clássica e o iluminismo kantiano; pelo contrário, ele o acolhe, mergulhando intensamente em experiências oníricas e limítrofes. No entanto, a sua ênfase é na necessidade do despertar. Como destaca Adorno, o mais importante para Benjamin era “liberar-se do sonho, sem o trair” (BRETAS, 2008, p. 186).

Benjamin experiencia a dimensão do sonho, a acolhe, e acolhe o mito. Mas não para afirmar o inebriamento no mito como talvez tenha sido a opção de Nietzsche¹⁴, e sim para pensar o

14 Para Nietzsche, o sonho exprime “o núcleo de verdade em torno do qual gravita a realidade humana”. Em *Gaia Ciência*, Nietzsche afirma: “Isso é um sonho, mas quero continuar sonhando!” Como destaca Alécia, “a valorização da lógica do sonho como princípio de conduta é, apesar de tudo, um dos fatores que explicam a apropriação das idéias nietzschinianas pela propaganda nazista”. Embora haja uma influência de Nietzsche sobre Benjamin, principalmente nos primeiros escritos, há um afastamento do último Benjamin da perspectiva nietzschiana. Benjamin se opõe a “autonomia do mito em relação à história – ou ainda, nos termos do Passagen-

despertar. Aproximando-se do onírico ele também tenta pensar a “superação do sonho do mundo sobre si mesmo”. Em Benjamin, o sonho se abraça à razão e é imprescindível à “onirocrítica histórica” a que ele se lança (BRETAS, 2008, p. 34-35).

Em *Passagens*, Benjamin escreve sobre a modernidade como o tempo da “lógica onirocapitalista”, o “tempo do inferno”, do “sempre igual da mercadoria”, em que ocorre uma “reativação das forças míticas” (BENJAMIN, 2006, p. 152). Também nesse trabalho, Benjamin fala sobre a opção da modernidade por continuar sonhando, e não pela história: “O coletivo que sonha ignora a história. Para ele, os acontecimentos se desenrolam segundo o curso sempre idêntico e sempre novo” (BENJAMIN, 2006, p. 144).

É na história, na memória e na crítica que Benjamin se apóia para pensar saídas para o adormecimento moderno. Para ele, segundo acentua Aléxia Bretas, “a instância que salva e redime, para o teatro da sociedade profana, é a meditação sobre a própria natureza do espetáculo e da ilusão” (BENJAMIN, 2006, p. 60).

É a reflexão crítica, em seu movimento de lembrar-se do que foi rejeitado, que poderia, segundo Benjamin, tensionar o espaço do mito. Esse espaço seria o do simbólico, mas também o do alegórico. E essa é a forma como Benjamin tensiona sua inclinação alegorista (GAGNEBIN, 2007, p. 51).

Se é possível perceber, como Benjamin afirma, um gesto alegórico em Baudelaire, também se pode dizer que as ruínas e o fragmentário do modo barroco de produzir e perceber a realidade marcam profundamente a reflexão de Benjamin, em seu esforço por recolher o passado fraturado, fazendo-lhe justiça. E ressoam na própria maneira como Benjamin compõe os seus trabalhos. Ao invés da ênfase no discursivo – ato comunicativo estrito –, Benjamin se utiliza principalmente do imagético (SELIGMANN-SILVA, 1999, p. 225); ao invés da

Werk, a primazia do sonho sobre as ‘instâncias do despertar’”. Como Aléxia destaca: “O motivo da ruptura de Benjamin com o pensamento nietzschiano – tão bem recebido pela juventude pré-hitlerista – é essencialmente o mesmo que o afasta, tanto do idealismo alemão quanto do próprio Expressionismo: sua opção pelo mito, isto é, pelo adormecimento. Como mostram Nancy e Labarte, ‘a potência mítica é propriamente a do sonho’. Neste sentido, a antítese entre o sono e a vigília é análoga à contraposição benjaminiana entre o mito e a história” (BRETAS, 2008, p. 162-163).

universalidade na concepção de um texto, opta pelas montagens abertas, não-resolvidas e pela expansão do espaço do lúdico; ao invés da eternidade do simbólico, Benjamin acentua a historicidade da alegoria, visualizando, nessa forma de composição artística, um potencial político de descentramento.

Mas também seria preciso um contraponto à alegoria. É a atitude crítica, pela mortificação da obra, que abriria espaço para uma contraposição ao espaço barroco do alegórico, ainda dominado pela soberania.

Na teoria de arte de Benjamin, a crítica não busca mistificar uma obra, presentificá-la pelo enaltecendo do que ela teria de vivo, luminoso; mas sim, instaurar “o saber nas obras que estão mortas”. A forma de proceder dessa crítica de Benjamin seria o da “desmontagem de fragmentos e remontagem”, para formação de uma certa constelação de posições, de “elementos extremos” (MIQUELIN, 1995, p. 49-50).

Benjamin “busca uma reaproximação não-intencional dos objetos, pulverizados em seus minúsculos componentes”, para que, da imersão na historicidade das obras, no seu conteúdo material – o que ele nomeia de “teor coisal” – seja possível entrever o “teor de verdade” da obra (MIQUELIN, 1995, p. 43). E como lembra Jeanne Marie Gagnebin, em Benjamin, “é justamente aquilo que escapa a classificação que se torna indício de uma verdade possível” (GAGNEBIN, 2007, p. 13). O que restaria de uma análise, de um procedimento de fragmentação da coerência sistemática de uma obra, o que excedesse a obra, sem permitir o seu fechamento, seria, para Benjamin, o que ela teria de autenticidade.

A seguir, veremos como Benjamin percebe a crítica em relação à história.

3.4 HISTÓRIA, MEMÓRIA E DESPERTAR EM BENJAMIN

Para Benjamin, a modernidade é uma época que, mergulhada em um sono cheio de sonhos, esquece a história. Esse esquecimento levaria à “autonomia do mito em relação à história – ou ainda, nos termos do *Passagen-Werk*, a primazia do sonho sobre ‘as instâncias do despertar’” (BRETAS, 2008, p. 163). Em termos políticos, a autonomia do mito leva à estetização da política e, em seu limite, ao sonambulismo fascista e a estética de guerra (BENJAMIN, 1994).

Por isso, como observa Norbert Bolz, em Benjamin, “a metáfora-chave [...] para o conceito de história é a relação entre o sonho e o despertar” (BRETAS, 2008, p. 28).

Benjamin compreende o despertar como uma mudança radical do olhar e da prática histórica – uma “iluminação profana” -, que crie uma cisão na maneira predominante de perceber a história na modernidade. Essa maneira se apóia sobre a suposição de um tempo homogêneo e contínuo, dirigido ao “acúmulo de bens culturais” e orientado pela perspectiva épica. Uma temporalidade assim, para Benjamin, nivela o passado e soterra as experiências que não se amoldam à lógica do sucesso, sobre os escombros de uma narração representacional.

Da reflexão de Benjamin sobre a história, em especial, da que se desdobra no texto *Teses sobre o conceito de história*, escrito em resposta à eclosão da Segunda guerra e à ocupação nazista da Europa, emerge sua concepção de práxis histórica como aquela que rememora as experiências de opressão que a modernidade esqueceu e as atualiza na transformação do presente, fazendo justiça às promessas não realizadas de um passado atropelado pelos ideais de desenvolvimento e progresso técnico e econômico.

Não trataremos aqui, uma a uma, das teses de Benjamin e de seus apêndices; comentaremos, apenas, alguns aspectos da forma como Benjamin percebe a história e a práxis histórica.

Nas *Teses*, Benjamin se opõe especialmente ao historicismo. A partir desta perspectiva histórica, o tempo é concebido de maneira linear, abstrata e vazia (tese XVII) e reflete o fluxo contínuo e mecânico da produção de mercadorias, do acúmulo de conhecimento e do automatismo administrativo. Mais de vinte anos antes das *Teses*, Benjamin já criticava essa concepção de história, que afirma o progresso e supõe o tempo vazio:

Há uma concepção de história que, confiando na eternidade do tempo, só distingue o ritmo dos homens e das épocas que rapidamente ou lentamente correm na esteira do progresso (...). O ponto de vista que adotaremos, ao contrário, só abarca um determinado estado de coisas na qual a história se acha concentrada em um único foco, tal como nas imagens utópicas dos pensadores de todos os tempos. Os elementos do resultado final não aparecem nela sob a forma de uma tendência amorfa do progresso, mas se encontram profundamente implantados no presente como criações e idéias perseguidas, desacreditadas e ridicularizadas (MIQUELIN, 1995, p. 40).

A partir da perspectiva historicista, os acontecimentos, segundo Benjamin, são interligados em uma cadeia seqüencial e uniforme, ordenados segundo um nexos causal (Apêndice A) e estruturados de forma a compor a história dos vencedores, esse inimigo que “não tem cessado de vencer” (tese VI) (LÖWY, 2005, p. 40). Há uma empatia entre o historicismo e a posição dos vencedores (tese VII). Benjamin acha que a tarefa do historiador materialista é romper com essa prática, afastando-se da perspectiva do dominador.

Nas *Teses*, Benjamin também se opõe à concepção marxista em voga na década de 30, em particular, à visão do partido socialista alemão, que, de maneira determinista, defendia a derrocada do nazismo e do capitalismo, como um processo natural, decorrente das contradições capitalistas internas. Como Löwy destaca, “Benjamin não vê a revolução como o resultado ‘natural’ ou ‘inevitável’ do progresso econômico e técnico, (...) mas como a interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe” (LÖWY, 2005, p. 23).

Ele critica, ainda, a perspectiva positivista da socialdemocracia que, transpondo o evolucionismo darwinista para o social (tese XIII), vê o avanço técnico com excessivo otimismo, percebendo-o apenas sob a ótica da obtenção dos resultados. Por reproduzir a

lógica desenvolvimentista, a socialdemocracia teria sido incapaz de fazer um efetivo contraponto ao capitalismo. Na tese XI, Benjamin se opõe a essa concepção conformista, que celebra o trabalho e a exploração capitalista da natureza. A “casa da socialdemocracia”, como diz Benjamin, percebe os avanços da ciência no desenvolvimento da técnica, “porém não os retrocessos da sociedade” (LÖWY, 2005, p. 23).

Benjamin não concebe a tarefa do historiador apenas como o contar que reconstitui os acontecimentos históricos, mas como transformação do mundo pela práxis, que abrange a escrita (LÖWY, 2005, p. 40-42). Ele entende a história autêntica como uma ruptura com a continuidade histórica, por meio de um gesto que, afirmando uma temporalidade plena, percebe o agora (*Jetztzeit*), o momento oportuno à transformação (tese XIV) e atualiza as experiências das gerações passadas, emancipando-as.

Os instantes do agora, “momentos privilegiados” em que o continuum da história poderia ser cindido, são, para Benjamin, aqueles em que, pela ação crítica, as forças míticas e a afirmação do destino trágico podem ser interrompidos. Como destaca Eliana Fonzar:

O destino mítico é acolhido no JETZTZEIT, peso da balança da história. A idéia moderna de destino está relacionada, nas suas origens, com a idéia de predestinação trágica: o herói trágico é levado pelo curso dos acontecimentos; como não consegue decifrar seu destino, nos sinais que surgem no curso destes acontecimentos, não consegue interromper seu destino trágico, peso mítico que pesa sobre ele. O JETZTZEIT intervém no sentido de interromper as estruturas míticas da dominação histórica, isto é, ‘romper este círculo mágico das forças míticas’(W.B.) (MIQUELIN, 1997, p. 89).

Estes instantes são, em Benjamin, um movimento crítico que toma o momento passado não como ele aconteceu, mas em seu caráter incompleto - desde sempre mediado pela memória e pelo esquecimento - e, sem encadeá-lo em uma sucessão, restaura-o, em seu inacabamento, pela interação entre o ocorrido lembrado e o presente.

Uma vez que, segundo Benjamin, há uma “intertextualidade entre o ocorrido e a escrita da história”, a atitude da escrita pode favorecer a retomada crítica do passado e abertura de outros caminhos para o presente (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 40).

Como Gagnebin destaca (2007, p. 10 e 41), essa concepção de tempo, calcada no agora, afeta a maneira como Benjamin vê o narrar, que se aproxima, para ele, à atividade de colacionar, em que os “objetos”, as memórias, são desligados de uma continuidade temporal, de maneira a se permitir ao ocorrido que emergja em sua singularidade e incompletude. O historiador cita e escreve a história, arrancando o “objeto histórico de seu contexto”, enxertando-o em outros, construindo uma “escrita como ruínas” e tecendo comentários sobre comentários de outros.

Esse movimento de narração está relacionado, em Benjamin, à origem (lingüística) e a sua restauração pela tradução (GAGNEBIN, 2007, p. 14). Vejamos a que se ligam essas palavras, em Benjamin: origem, linguagem, restauração e tradução.

Como Gagnebin destaca, Benjamin não vê a origem em termos de causalidade, de marco temporal; ela “não está ligada a um aquém mítico ou a um além utópico que deveria ser reencontrado apesar do tempo e apesar da história” (GAGNEBIN, 2007, p. 10). Uma concepção de origem assim - cronológica - estaria ligada à percepção da “história enquanto processo globalizante de desenvolvimento” e essa é justamente a perspectiva histórica a que Benjamin dirige suas ressalvas. Origem, em Benjamin, seria uma maneira de compreender o tempo em termos de intensidade, e não em termos de marcos cronológicos. Ela se associa à forma como ele vê a linguagem.

No ensaio *Sobre a língua em geral e sobre a língua dos homens*, Benjamin escreve sobre a origem como a língua adâmica (a língua originária), “o verbo criador de Deus, que dá nome aos animais” (GAGNEBIN, 2007, p. 17). Como destaca Gagnebin, Benjamin está falando ali da “função nomeadora primordial” da linguagem, ligada, não à comunicação

estrita, com sua ênfase na transmissão de mensagens, mas à nomeação, como gesto criativo (dar o nome) e apelo ao outro (chamar pelo nome). A língua originária - a função plena da nomeação, como gesto criador fundacional e como interação total -, é, desde o início, perdida, chegando como “eco lancinante” de uma dimensão a-histórica (a divina). Essa dimensão plena se ausenta na origem das línguas humanas, já que elas estão, desde o início, mergulhadas em historicidade. Por isso, a linguagem não poderia ser vista como plenamente disponível, instrumentalizável, ou, ao reverso, concebida como uma dimensão que totaliza a experiência humana.

Sobre essa “descida histórica” da língua, a que Benjamin se atém, Agamben acentua:

Como o homem só pode receber os nomes, que sempre o precedem, através de uma transmissão, por isso a história mediatiza e condiciona o acesso a esta esfera fundamental da linguagem [...]. Pouco importa aqui que os nomes sejam uma dádiva de Deus ou uma invenção humana: o importante é que, de qualquer modo, sua origem escapa ao sujeito falante [...]. A razão não pode encontrar o fundo dos nomes [...], ela não consegue rematá-los, pois, como vimos, eles lhe chegam historicamente, “descendo”. Esta “descida” infinita dos nomes é a história (GAGNEBIN, 2007, p. 20).

Como lembra Gagnebin, a percepção da linguagem como uma dimensão, desde a origem, evadida, “solapa a soberania do sujeito lingüístico, pois a língua não é seu produto” e “cava no interior da linguagem o sem-fundo do inominável”. Ela lembra, comentando Benjamin, que “os homens já nascem num mundo de palavras das quais não são os senhores definitivos; só quando desistem desta ilusão de senhoria e de dominação para responder a essa doação originária, só então eles, verdadeiramente, falam” (GAGNEBIN, 2007, p. 22).

Essa origem, desde sempre evadida, é “restaurada” no momento intenso da tradução, segundo Benjamin. A restauração, sempre inacabada, é feita pela palavra, que, no movimento da tradução, esfacela a unidade de uma língua e de um “original”. O tradutor, segundo Benjamin, desmonta o original, em sua diferença consigo mesma. Buscando o que

“há de diferente, originariamente, no original”, ele não o compreende como um conjunto “natural”; diversamente, o original é visto em sua artificialidade, de maneira a “não sufocar a alteridade” do próprio texto (GAGNEBIN, 2007, p. 24).

Nesse movimento, o original (e sua língua) se torna outro de si e o tradutor “dobra sua língua à forma do original”, transformando-a “numa língua alheia a si mesma”, estrangeira (GAGNEBIN, 2007, p. 24).

Para Benjamin, assim, cabe à narração quebrar a unidade, a “naturalidade” da língua e assim redimi-la, desmembrando-a, deixando à mostra uma fratura na linguagem que existe desde o início, no texto e na língua. Como Gagnebin destaca (2007, p. 23-25), para Benjamin, a história não é um palco, “teatro do vivo”, mas uma “dinâmica essencial e precária”, um “processo violento, estranho, sim quase alienante, que as traduções impõem ao texto original”.

Benjamin insiste na memória. Como Gagnebin destaca, a memória não é um gesto estético e gratuito, em seu pensamento; nem se volta à mera aquisição de conhecimento. Ele a concebe como a forma de “descobrir os rastros de outra configuração ideal de cuja memória os nomes são os guardiões”, e de se aproximar do “real”, que estaria ligado, em Benjamin, ao desordenado, ao díspar, que “testemunharia um outro ordenamento possível” (GAGNEBIN, 2007, p. 12-13).

A rememoração, em Benjamin, é também redentora e se volta para a restauração, não do que está vivo e presentificado, mas do que foi previamente abalado, “do que foi destruído” (GAGNEBIN, 2007, p. 13). Os fragmentos da história são restaurados, segundo ele, não de forma imediata, mas mediados pelo lembrar.

A atividade da memória, em Benjamin, não é um movimento infinito de visitar indefinidamente o passado. Como Gagnebin ressalta, o jogo infinito da rememoração é aquele a que se entrega Proust e que Benjamin critica. Como Benjamin acentua, se esse jogo infinito

de lembrar, por um lado, “submete a soberania do sujeito consciente”, por outro, pode enredá-lo, de maneira individualista, em um “devaneio complacente” do qual “não quer mais emergir” (GAGNEBIN, 2007, p. 73). Diferentemente, o lembrar em Benjamin é pautado pela premissa de que se deve responder à urgência do presente. Por isso, ele se concentra em imagens-chaves, que possam favorecer a compreensão de um momento histórico e contribuir para direcionar a ação política.

Assim, o lembrar da restauração é sempre incompleto, limitado. Não fosse assim, Benjamin afirmaria a soberania de um historiador que manteria o fluxo interminável e continuado de uma narrativa histórica dos vencidos, sem, com essa atitude, marcar uma diferença em relação ao método historicista, que é por ele criticado. Como destaca Gagnebin, só estaria aplicando-o ao reverso (GAGNEBIN, 2007, p. 79).

Ademais, como destaca Gagnebin, o lembrar não é infundável no seu pensamento, porque Benjamin não fecha os olhos à textura da memória, feita de lembranças, mas também de esquecimento¹⁵. Diferentemente de Kafka, que, segundo a interpretação benjaminiana, carrega o esquecimento como sua grande culpa, Benjamin não exclui a força do esquecimento e não a rejeita - como não rejeita o sonho e o mito (BENJAMIN, 1987, p. 105)¹⁶.

Tanto é assim que ele aproxima a rememoração da memória involuntária e se pergunta se ela não estaria mais próxima do esquecimento do que do próprio lembrar (GAGNEBIN, 2007, p. 5).

Como, face ao esquecimento, o passado não é apreendido totalmente, permanecendo em aberto e inacabado, a restauração, Gagnebin destaca, não acontece, em Benjamin, como um “retorno às fontes”, mas como recordação de fragmentos “arrancados a uma falsa continuidade, aquela que é abusivamente chamada objetiva”. Para Benjamin, nas

¹⁵ Como Gagnebin destaca, o esquecimento se insere no âmago da narração, embora a tradição ocidental, já com Platão e Heródoto, veja a rememoração como necessidade de “salvar o relato da morte”, para “constituir uma 'aquisição para sempre'”. Ou na *Odisséia*, em que, segundo Adorno, um sujeito racional se contrapõe às forças “dissolutoras do mito” (mito como esquecimento) (GAGNEBIN, 2007).

¹⁶ Apenas uma observação: Benjamin distingue passado do ocorrido. O passado teria uma certa relação com completude, enquanto o ocorrido seria o que viria a memória de forma fragmentária (BENJAMIN, 1987, p.105).

palavras de Gagnebin, a “narração por demais coerente deve ser interrompida, desmontada, recortada e entrecortada” (GAGNEBIN, 2007, p. 16-17).

Depois de dispersa e “arrancada à continuidade”, a história pode ser redimida, segundo Benjamin, se for reunida em constelações (BRETAS, 2008, p. 31), por meio de uma leitura crítica que distinga “o traçado comum” entre os fragmentos, percebendo, no aglomerado de tensões de uma certa configuração, a relação entre o ocorrido e o agora (GAGNEBIN, 2007, p. 15-17). É a imagem dialética de Benjamin. Tentemos compreendê-la.

Benjamin compreende a história como imagens, em que o ocorrido e o agora se relacionam, dialeticamente. Aprender a ler essas “imagens dialéticas” seria a forma de despertar do sonho mítico, segundo ele (BRETAS, 2008, p. 137-138).

Nas palavras de Benjamin, citadas por Alécia Bretas, “cada época não apenas sonha a seguinte, como ainda, ao sonhar, ‘esforça-se em despertar’” (BRETAS, 2008, p. 140). Benjamin se esforça por fazer a leitura das “imagens oníricas”¹⁷ de sua época, tentando perceber nelas fagulhas de despertar. E, também, vestígios do que restou frustrado.

Os vestígios de promessas não cumpridas no passado ainda poderiam ser encontrados no presente - como as luvas de uma mulher desconhecida, abandonadas sobre a poltrona, avisam-nos de sua visita na nossa ausência, segundo a imagem de Benjamin.

Como ele destaca na tese V, para que o presente seja redimido, é preciso reconhecer o passado que rapidamente o atravessa, como uma “imagem célere e furtiva”. Para isso, segundo Eliana Fonzar, seria preciso que “o investigador se fizesse consciente da constelação crítica na qual o fragmento do passado se encontra precisamente com o presente” (MIQUELIN, 1995, p. 6).

17 Adorno destacou o “aspecto histórico fundamental” das imagens dialéticas de Benjamin, que as tornam distintas de arquétipos, “imagens arcaicas, proto-imagens míticas” Nas palavras de Adorno, “essas imagens eram, para Benjamin, mais que arquétipos do inconsciente coletivo, como o são para Jung: Benjamin as entendia como cristalizações objetivas do movimento coletivo e batizou-as com o nome de ‘imagens dialéticas’” (BRETAS, 2008, p.137-138).

Assim, como Gagnebin acentua, o trabalho da memória em Benjamin “não implica simplesmente a restauração do passado, mas também uma transformação do presente tal que, se o passado perdido aí for reencontrado, ele não fique o mesmo, mas seja, ele também, retomado e transformado” (GAGNEBIN, 2007, p. 16).

Nas *Teses*, Benjamin destaca a necessidade de reparação do sofrimento dos que foram oprimidos (tese II), pela “fraca força messiânica” que cada geração possui, em relação àquelas que a antecederam. O que o presente recebe por reparar as experiências esquecidas é o “passado em sua inteireza”, “citável em cada um dos seus instantes” (tese III).

3.5 OUTRAS HISTÓRIAS, OUTRAS NARRATIVAS

Nos textos *O narrador - considerações sobre a obra de Nikolas Leskov e Experiência e pobreza* (1994), Benjamin analisa o “declínio da experiência” na sociedade moderna. Haveria, na modernidade, um paradoxo entre o fim das narrativas e da transmissão, enquanto “formas artesanais de comunicação” (1994, p. 197) e a “exigência de uma nova história” (1994, p. 201).

No capitalismo avançado, a “faculdade de intercambiar experiências” e a própria noção de relação são abaladas; as histórias se dissociam do que se viveu ou se ouviu contar e são substituídas pela explicação, que busca apreender e perpetuar o que é contado, e pelo romance, escrito em isolamento. Ao invés da brevidade da memória do narrador, que se volta a “muitos fatos difusos”, predomina a “memória perpetuadora do romancista”, que se consagra “a um herói, uma peregrinação, um combate” (BENJAMIN, 1994, p. 200-211).

Como Benjamin destaca em *O narrador*, a narrativa tradicional “se inscreve numa temporalidade comum a várias gerações”, que “supõe uma tradição compartilhada”. Esse horizonte comum da tradição entra em crise no “tempo entrecortado do trabalho no

capitalismo moderno” e no tempo esfacelado das “experiências das trincheiras” (BENJAMIN, 1994, p. 211). No texto *Experiência e Pobreza*, Benjamin também relaciona o desgaste da narração ao depauperamento das experiências vividas na modernidade, seja no cotidiano dos grandes centros urbanos, seja nas situações traumáticas da guerra. As experiências de choque mergulham a sociedade capitalista na exaustão e no emudecimento, comprometendo a sua capacidade de comunicar (BENJAMIN, 1994, p. 114-119).

Diante da perda de um horizonte tradicional coletivo que servisse de apoio às referências da subjetividade, a reação da sociedade burguesa teria sido, segundo Benjamin, a de afirmar o sujeito em bases individuais, reforçando as estruturas de seu espaço interior.

Como Gagnebin destaca, “a história do si vai, pouco a pouco, preencher o papel deixado vago pela história comum” (GAGNEBIN, 2007, p. 59), como se percebe, na arquitetura do século XIX, pela valorização do espaço interior.

Ao invés de avançar no movimento de dissolução da subjetividade, iniciado com a quebra do horizonte teológico e com o abalo das tradições comuns, o que levaria ao próprio questionamento da separação entre os espaços público e privado, a modernidade opta por reafirmar a separação, pendendo para o pólo do espaço privado.

No texto *O Narrador*, Benjamin tenta pensar uma narrativa que possa reavivar a história, enquanto história com os outros - portanto, para além do espaço da interioridade burguesa -, sem, no entanto, cair na narrativa dos moldes antigos. Como Gagnebin destaca, embora Benjamin, nesse texto, não escape, por vezes, de um certo tom nostálgico, o que ele busca é pensar uma forma de narrar “que saberia rememorar e recolher o passado esparso sem, no entanto, assumir a forma obsoleta da narração mítica universal, que Lyotard chamará de grandes narrativas legitimantes” (GAGNEBIN, 2007, p. 62). Nas palavras de Gagnebin:

Com efeito, ao reler com atenção “O narrador”, descobrimos que seu tema essencial não é o da harmonia perdida; atrás deste motivo aparente aparece uma outra exigência. Não se trata tanto de deplorar o fim de uma época e de suas formas de

comunicação quanto de detectar na antiga personagem, hoje desaparecida, do narrador, uma tarefa sempre atual: a da *apokatastasis*, esta reunião de todas as almas no Paraíso, segundo a doutrina (condenada por heresia) de Orígenes, uma doutrina que teria influenciado Lesskov. Recolhimento que o narrador, essa figura secularizada do justo, efetuará por suas narrativas, mas, singularmente, que definirá também o esforço do historiador “materialista”, tal como o chama Benjamin nas “Teses”. O que se opõe a essa tarefa de retomada salvadora do passado não é somente o fim de uma tradição e de uma experiência compartilhadas; mas profundamente, é a realidade de sofrimento tal que não pode depositar-se em experiências comunicáveis, que não pode dobrar-se à junção, à sintaxe das proposições. Esse sofrimento que a Primeira Guerra revelou (e que a Segunda devia levar a seu cume inominável) não pode ser simplesmente contado, como gostariam de o fazer acreditar estes romances de guerra que Benjamin rejeita no início de “O narrador”. No entanto, deveria ser transmitido, deveria poder ser dito, narrado, mas num sentido certamente diferente da acepção tradicional do *erzählen* [narração] (GAGNEBIN, 2007, p. 63).

Seria preciso, para outra narrativa, uma nova relação, tanto social, quanto individual, com o morrer. Mas também de uma outra relação entre *instância* de discurso e experiência – sujeito do conhecimento e da prática, *máthema* e *páthema*.

Gagnebin (2007) percebe um aceno tímido de Benjamin nesta direção no texto *Infância em Berlim*.

3.6 DESCENTRAMENTO DO SUJEITO EM BENJAMIN: ENTRE INSTÂNCIA DO DISCURSO E EXPERIÊNCIA

No texto *Infância em Berlim por volta de 1900* (1987), Benjamin parece apresentar algumas indicações sobre outra forma de relacionamento entre experiências e instâncias de discurso, segundo Gagnebin, cuja análise seguiremos de perto neste espaço (GAGNEBIN, 2007).

A primeira versão do texto chamava-se *Crônica Berlinense*. Nela, Benjamin faz uma distinção, logo no início, entre a instância do discurso - o eu-narrador -, e o eu que será narrado. Ele diz que o eu-narrado - o “sujeito Benjamin”- pode exigir que o eu-narrador - o

Benjamin que se dispõe a escrever um ensaio sobre as impressões que teve, em criança, da sua cidade natal - não o venda, embora o “represente”.

Benjamin, ali, ao mesmo tempo em que abre uma distância entre a subjetividade e a instância do discurso, dá testemunho de uma relação de cumplicidade entre ambas. De uma diferença, mas de uma cumplicidade entre quem experiencia e quem testemunha a experiência. Em outras palavras, entre história e conhecimento, entre a dimensão de *mathema* e a de *pathema*.

Mas quem seria esse eu-narrado a que a instância do discurso remete, nesse texto? Como Gagnebin destaca, na primeira versão, *Crônica Berlinense*, Benjamin havia optado por uma “forma autobiográfica clássica”, em que o autor narra as impressões que guarda da sua infância, seguindo “o fio das lembranças pessoais e a história – ou a *crônica* – de uma vida”. Esse texto é abandonado, mas o mote será retomado em um texto marcadamente distinto (a segunda versão), agora sob o título *Infância Berlinense*. A retomada é feita em “julho de 1932, isto é, pouco depois do seu quadragésimo aniversário, sobretudo pouco depois de ter desistido de se matar neste dia, como parece ter sido a sua firme intenção” (GAGNEBIN, 2007, p. 77-78).

Nesta segunda versão, o eu-narrado deixa de ser um adulto, rememorando sua história autobiográfica e confirmando sua identidade pessoal pelas próprias recordações, e passa a ser uma “criança, que na lembrança do adulto, fala eu” (GAGNEBIN, 2007, p. 76). No segundo texto, Benjamin abre mão de um procedimento rememorativo, à maneira proustiana, como ele mesmo diz.

Em Proust, no livro *Em busca do tempo perdido*, o eu-narrado se esfacela pela perda que a compreensão da ação do tempo e da finitude lhe infringe, e sua identidade é despedaçada pela própria rememoração a que ele se lança. Nesse aspecto, como acentua Gagnebin, a obra de Proust “nos faz entrar num ‘grande cemitério’, nos conduz de túmulo em

túmulo, em particular do sepulcro de um ‘eu’ até o de um outro ‘eu’; a identidade-mesmo é conseqüentemente destruída pelo curso do texto” (GAGNEBIN, 2007, p. 86).

Mas se a identidade narrada é esfacelada ao longo da narração, a voz do narrador se fortalece cada vez mais, até que, ao final, afirma-se “como sendo a única instância verdadeira”. “Apoderando-se dos eus” rememorados, a instância narrativa cresce na atividade de narração, a cargo do artista. Proust, ao final, afirma o eu-narrador, a instância de discurso plena, revigorada, centrada (GAGNEBIN, 2007, p. 86). Opta pela estetização da ação, mantendo a soberania pela identidade do narrador, da instância do discurso, ainda um sujeito épico na cena do dilaceramento moderno.

Benjamin, diferentemente do que ocorre na obra proustiana, não opta pela centralização em um narrador, o que estetizaria a ação. Na sua segunda versão do texto, Benjamin “renuncia a autoridade do autor”, em prol da afirmação de um sujeito narrativo deslocado. Um sujeito que não se encerra na consciência de si; ao contrário, permanece aberto às “dimensões involuntárias do esquecimento” (GAGNEBIN, 2007, p. 74).

Há, no texto final, um “entrelaçamento de temporalidades” que impede uma organização linear da narrativa. Mas há, também, o “entrelaçamento da história de Benjamin com a ‘história do outros’” (GAGNEBIN, 2007, p. 77), o que abre socialmente o eu-narrativo às experiências compartilhadas.

O ensaio *Infância em Berlim* termina com o capítulo *O Corcundinha*¹⁸, em que um Benjamin de temporalidade e espacialidade deslocadas, aproxima-se do corcundinha, “reminescência dos contos de fada alemães” (PAIVA, 2008).

O corcundinha é uma “alegoria da inadequação”, o que “escapa à soberania do sujeito”, enquanto “inabilidade, fracasso, esquecimento” (GAGNEBIN, 2007, p. 83).

Como Seligmann-Silva acentua, Benjamin não percebe a infância como lugar da ingenuidade ou da inocência, e sim “da desorientação, em oposição à ‘segurança’ dos adultos” (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 180). O corcundinha retém o que se empurra para o esquecimento, por isso, ele tem a chave das lembranças (GAGNEBIN, 2007, p. 83).

Benjamin opta por deixar de narrar com a “autoridade do autor” e, recepcionando a dimensão da inadequação, escreve como o corcundinha, com a voz incerta e insegura da criança-Benjamin que, como ressalta Gagnebin, às vezes escondida, às vezes atrasada, deixava-se reter nos limiares, atrás das portas, nos cantos, corredores e escadas - espaços onde, segundo Benjamin, o “tempo se acumula” (GAGNEBIN, 2007, p. 85).

No texto, não é o adulto que faz o trabalho da memória restauradora, mas o Benjamin-menino, que, no adulto, abre a instância narrativa à imprecisão e à opacidade, trazendo para o primeiro plano a “equivocidade da noção de autor”, que se manifesta em pleno dia e ameaça arruinar uma concepção de sujeito que se definiria primeiro por sua ancoragem na identidade-mesme” (GAGNEBIN, 2007, p. 85).

18 Transcrevo parte do capítulo: “(...)’Sem jeito mandou lembranças’, era o que sempre me dizia [minha mãe] quando eu quebrava ou deixava cair alguma coisa. E agora entendo do que falava. Falava do corcundinha, que me havia olhado. Aquele que é olhado pelo corcundinha não sabe prestar atenção. Nem a si mesmo nem ao corcundinha. Encontra-se sobressaltado em frente a uma pilha de cacos: ‘Quando a sopinha quero tomar/É a cozinha que vou,/Lá encontro um corcundinha/Que minha tigela quebrou’. Onde quer que ele aparecesse, eu ficava a ver navios. As coisas se subtraíam até que, depois de anos, o jardim se transformasse num jardinete, o quarto num quartinho, o banco numa banquetta. Encolhiam-se, e era como se crescesse nelas uma corcova que, por muito tempo, as deixava incorporadas ao mundo do homenzinho. Andava sempre à minha frente em toda parte. Solícito, colocava-se no caminho. Fora isso, nada fazia, esse procurador cinzento, senão recolher as meias de qualquer coisa que tocasse o esquecimento. ‘Quando ao meu quartinho vou/ Meu mingauzinho provar/ Lá descubro o corcundinha/Que metade quer tomar.’ Assim, encontrava o homenzinho freqüentemente. Só que nunca o vi. Só ele me via. E tanto mais nítido quanto menos eu me via a mim mesmo. (...)” (BENJAMIN, 1987, p. 141-142).

Em Benjamin, um esforço por “uma certa experiência com a infância” abre o eu à compreensão “preciosa e essencial ao homem do seu desajustamento em relação ao mundo, de sua insegurança primeira, enfim de sua não-soberania” (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 178).

3.7 CRÍTICA DA VIOLÊNCIA, DO PODER

Benjamin escreveu um ensaio denso, chamado *Para uma crítica da violência, do poder legítimo (Zur Kritik der Gewalt)* (1986). A tradução do termo *Gewalt*, costuma-se acentuar, tanto remete à violência e à força, quanto a poder legítimo.

Como é um texto difícil, polêmico e muito sério, busco, aqui, apenas, compreender algumas de suas questões-chaves, fazendo uma leitura, digamos, lúdica. Encenando uma alegoria, comecemos por chamar o poder, a violência, de cimento.

Vamos entrar, com Benjamin, sem cerimônia, em um bairro, com várias construções. Olhando para elas, o pensamento pode seguir esse caminho: é possível utilizar o cimento sem se fazer perguntas sobre a sua validade, construindo casas, prédios, pontes, universidades, sistemas de irrigação ou presídios. Quando se faz a pergunta sobre a validade do uso do cimento - que supõe a força de imobilizar e ligar -, estamos às portas da casa do direito, essa jovem construção, de alguns poucos séculos (o ensaio se volta para o direito positivo moderno).

Benjamin entra nessa casa e muitas pessoas estão envolvidas com aquela pergunta, desdobrando-a, revirando-a: podemos, é válido, é correto que utilizemos o cimento para as construções da cidade?

Há manifestantes. Um deles: “É válido para construir universidades, ou casas, ou canalização de água, mas não para construir presídios, ou abatedouros, ou fábricas de sapatos

que pagam um sapato por mês de trabalho”. Parêntese: Aqui, o direito surge dos fins tidos por justos, que legitimariam os meios utilizados, o cimento. Fim do parêntese.

Alguém diz assim: “É válido quando o cimentar não agride, força ou violenta ninguém e nem, dessas ações, seja decorrente”. Paramos um pouco, a imaginar se o manifestante não vem do palacete, ops!, do parlamento alemão - instituição que, no ensaio de Benjamin, figura como aquela que perdeu “a consciência da presença latente da violência” a que “deve a sua existência”. Quase perdemos a outra manifestação: “É válido, se utilizado sem agressão ao ambiente ou quando a maneira de o utilizar para proteger as casas, só agride ou restringe a autonomia dos indivíduos e dos grupos em certas condições e até certos limites”. Segundo parêntese: Nas duas últimas manifestações, o direito é o que surge de meios tidos por “legítimos”. Fim do parêntese.

Seguindo por aí, seja a partir do primeiro enfoque, seja a partir do segundo, começamos a nos dirigir ao enorme espaço central da casa, bastante movimentado, desde que essa casa foi construída.

Ali, passa por cima das cabeças de visitantes, moradores, ocupantes e assaltantes, tilinta sobre cacetetes, demora-se em vozes mais ou menos altas, insiste na boca de estudantes e professores, repousa sob a marca d’água dos tribunais, foge pelo ralo de puxadinhos sem escoamento básico, escapole entre escritos de vida longa ou bilhetinhos que duram a ligeireza de um percurso de mão em mão, entra no ritmo das manifestações de ruas, ronda os rabiscos que se lêem nas paredes de cantinhos mais arejados da sala, pára na mesa de alguns, cai no bolso de outros, desce, fica em suspenso, se esconde no telhado, é jogada para baixo do tapete, ufa!...a questão que tem sido compreendida como cerne do direito, na modernidade: a compatibilização entre os fins socialmente desejados - as construções que queremos levantar e manter por serem justas - e a legitimidade dos meios - a forma como consideramos válido o uso do poder, do cimento das construções.

Se houvesse uma placa que nomeasse a sala, talvez tivesse os seguintes dizeres: “os fins justos que elegemos justificam a nossa capacidade de utilizar o cimento, desde que atendidas certas condições para o seu uso”. Esse, segundo Benjamin, é o “pressuposto dogmático” que concilia fins a meios e é utilizado para dissolver a antinomia entre direito natural e direito positivo, na modernidade. Nas suas palavras, direito natural e positivo

estão de acordo num dogma básico comum: fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos. O direito natural visa, pela justiça dos fins, “legitimar” os meios, o direito positivo visa “garantir” a justiça dos fins pela legitimidade dos meios (BENJAMIN, 1986. p 20).

À entrada dessa sala principal, alguém barra o caminho e diz: “Antes de irmos para esta direção - o que nos fará discutir sobre as construções a que, em particular, queremos que o cimento se destine -, valeria à pena pensar se é válido usar esse material tão sólido, que prende com um grau razoável de permanência, umas coisas a outras. Não se trata, unicamente, de pensar sobre a forma como iremos determinar que se cimente, suas condições, ou o que em particular queremos cimentar, mas de pensar sobre a necessidade de cimentar. Ou seja, se podemos (se é válido) obrigar a que uma casa seja construída ou que ela seja conservada em pé (instituição ou manutenção do direito positivo), ao invés de pensar em outras formas de nos vermos e de nos empenharmos conjuntamente, formas que, talvez não exijam uma construção do espaço protetor das casas da *pólis*.”

Benjamin parece seguir nessa direção. Ele questiona a instrumentalização em si, o ponto de partida meio-fim como algo da ordem do necessário, a naturalização desse ponto de partida e a transformação do poder em um instrumento para se atingir uma finalidade, ainda que tida por legítima.

O direito, na modernidade, busca uma relação legítima entre fins e meios e o seu pressuposto é o de que é possível estabelecer fins considerados justos (garantir condições de vida digna às pessoas, direitos políticos, sociais, econômicos etc), em certo contexto histórico,

utilizando-se de uma via processual legítima. As discussões e ações que acontecem na sala principal do direito buscam chegar a um acordo sobre essa relação e realizá-la. A crítica de Benjamin é a de que, ainda que se consigam avanços em relação às situações de opressão política e social, o jogo já teria sido decidido na ante-sala.

Isso porque, segundo Benjamin, o direito tem por pressuposto a instrumentalização do poder. Essa instrumentalização seria revestida pela miticidade, desde a ante-sala. O direito, Benjamin diz, afirma a esfera do destino, da destinação, a perspectiva trágica. Segundo Benjamin, ele culpabiliza “a pura vida natural” e se afirma como fato, destinação mítica. Seja para se instituir, seja para se manter, o direito naturaliza o uso da violência: em sua manutenção, faz uso, de forma mais ou menos sutil, da persuasão da ameaça e, para se instituir, depõe a ordem jurídica anterior pelo uso direto da violência, embora, nesse caso, transforme-a em poder legítimo, ao se impor como a nova ordem.

Conforme ele defende, há um poder sobre a vida, mas também sobre a morte, na base do direito, e essa ambigüidade seria visível, por exemplo, em um tratado de paz, que se volta tanto para os vencidos quanto para os vencedores. O direito acaba por garantir, com seu caráter ambíguo, o “privilégio dos poderosos”, diz Benjamin.

Assim, o direito não é o espaço em que o ponto de partida é a medialidade em si, ou seja, a relação entre as pessoas (sem referência a um fim). Sobre esse espaço de medialidade pura, onde poderia surgir um poder que difira de um instrumento disponível a subjetividades individuais ou coletivas, Benjamin diz que: “existe uma esfera de entendimento humano, não-violenta, a tal ponto que seja totalmente inacessível à violência: a esfera propriamente dita do ‘entendimento’, a linguagem (...)”.

Para Benjamin, a forma de sair da esfera mítica do círculo dos poderes mantenedores e instituidores do direito, que supõe a violência e exige o sacrifício, é a “destituição do direito e dos poderes dos quais depende (como eles dependem dele), em

última instância, a destituição do poder do Estado”. Essa destituição Benjamin vê, por um lado, na manifestação do poder divino, mas também, por outro, na manifestação do poder humano, revolucionário, para além do direito e do Estado.

A profanação de Benjamin, que expõe o nexó mítico entre direito e violência e a brutalidade a que o poder soberano submete o vivente, é um alerta profundamente atual que chama para o repensar do direito e de seus limites. E também que se oferece como contribuição à abertura, no plano do possível político-jurídico, de espaços para movimentos de aporia que deixem passar uma outra política, im-possível e excessiva, sem relação com a violência.

Engendrar uma política como pura medialidade, em que nenhuma singularidade seja instrumento para qualquer fim, por mais digno que seja, é a tarefa de construção de uma “comunidade que vem”¹⁹.

19 As questões levantadas por Benjamin neste texto, tanto o vínculo entre direito e violência, em condição política que implanta o permanente estado de exceção, quanto a política como pura medialidade, são pontos de apoio para as reflexões de Agamben (AGAMBEN, 2004), que herda o pensamento benjaminiano na contemporaneidade.

PALAVRAS FINAIS

No curso deste trabalho, busquei refletir sobre as fronteiras entre o direito e a política, pensar esse lugar-entre, a partir do que Habermas, Derrida e Benjamin foram contando, esses visitantes espectrais.

É certo que recebi outras visitas. A maioria dos que chegaram não deixou nenhum registro, salvo algumas pegadas na memória. São os que remanescem como um ocorrido que, talvez em algum agora, venha a se juntar a uma constelação. Mas, ainda que permaneçam no espaço escuro entre as estrelas, o que seria do céu da noite, não fosse esse espaço escuro?

Com os passos para trás da parte inicial do trabalho busquei resgatar alguns trechos percorridos pelo pensamento ocidental que pudessem ajudar a compreender a forma como a modernidade não conseguiu realizar, até a contemporaneidade, uma efetiva abertura à diferença, continuando, de certa forma, restrita à dimensão da subjetividade. Para isso, destaquei alguns pensadores e perspectivas que formam as bases sobre as quais a modernidade é levantada: Descartes e a unificação, no sujeito cartesiano, das dimensões do conhecer e do experienciar; Kant e o sujeito transcendental, de costas para a experiência; Hegel e o sujeito especulativo em confronto dialético e formal com a experiência; Marx e o sujeito econômico em confronto dialético com a experiência.

Em seguida, abordei as perspectivas de Habermas e de Derrida, autores cujas reflexões têm contribuído, na atualidade, para se pensar formas de se tornar a democracia mais receptiva à diferença. E, por fim, voltei-se a Benjamin e a sua peculiar compreensão do sujeito moderno, suas sugestões para descentramentos. Retomo, a seguir, as principais questões levantadas por estes autores e tratadas no trabalho.

Ao me voltar para Habermas, destaquei que o seu pensamento não se move no horizonte da filosofia da consciência, mas naquele aberto pela virada lingüístico-pragmática.

Comentei a maneira como ele herda a ação política arendtiana, revendo-a, incorporando-lhe elementos da *poiesis*, e particularmente, percebendo-a a partir da pragmática lingüística e do agir comunicativo, que se apóia na teoria dos atos de fala de Austin. No espaço intersubjetivo da linguagem, os falantes desenvolvem uma competência lingüística que, segundo Habermas, seria inerente a fala e seria exercida em níveis de desenvolvimento moral, de interação e de evolução comunicacional, em que o último nível de desenvolvimento seria o pós-convencional, autônomo ou fundado em princípios.

Habermas vê a fundamentação das normas jurídicas na modernidade - em que as doutrinas morais perdem sua justificação teológica - como aquela que emerge de um processo de justificação pública em que o melhor argumento é selecionado, em um acordo alcançado através do discurso, o qual conferiria à norma aceitabilidade racional.

A justiça, para Habermas, decorreria da própria práxis argumentativa realizada em um contexto em que os pressupostos comunicacionais da argumentação fossem assegurados a todos os participantes - com a proteção dos direitos humanos e do processo democrático -, a partir do qual surgiriam juízos morais válidos. Em Habermas, um acordo em torno de questões morais, obtido por meio do uso público da razão, em uma comunidade em que um Estado democrático de direito confere igual proteção à autonomia política dos cidadãos, torna possível a eleição de princípios de justiça que irão regular o convívio social.

A legitimidade do direito positivo estaria ligada, para Habermas, à democracia procedimental, em que fosse garantida igualdade de participação efetiva a todos e liberdades comunicativas. Para isso, os destinatários do direito precisariam ver-se como co-legisladores, exercendo sua autonomia pública, ao mesmo tempo em que fossem garantidos aos cidadãos direitos subjetivos e proteção a sua autonomia privada.

Há, para Habermas uma pressuposição mútua entre autonomia privada e autonomia pública dos cidadãos, entre direitos humanos e soberania, a qual é efetivada por

meio de uma prática democrática que realiza um princípio do discurso, segundo o qual “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”.

Em Derrida, por sua vez, há uma tentativa de, com a desconstrução, deslocar a perspectiva do sujeito, para abrir espaço para o outro, para a diferença. Há, em seu pensamento, uma crítica dirigida à metafísica do pensamento filosófico ocidental e suas perspectivas logocêntricas e fonocêntricas, fundadas sobre hierarquizações entre significado/significante e entre fala/escritura.

Segundo Derrida, essas hierarquizações são a base de outras hierarquias, sob as quais vem repousando o pensamento ocidental, pautadas pela busca de pureza, clareza, retidão e pela rejeição do híbrido, tortuoso, desviante.

Denunciando a polarização metafísica em pares binários, Derrida não propõe uma ultrapassagem da metafísica. Sua proposta é a de tematizar a polarização, por à mostra o jogo de poder, de força que está na base nas oposições binárias, para tensionar a suposição de presença. A intenção seria de tematizar o movimento mitificador, para esvaziar o pensamento que se afirma não-mitificante, total, pleno, lugar de onde emana o significado.

Em termos diretamente ético-políticos, o questionamento acerca das pretensões de validade universal da tradição política iluminista acompanha de perto o pensamento de Derrida, o que não quer dizer que ele não herde, à sua maneira, o Iluminismo.

Derrida propõe uma ética e uma política pautadas pela responsabilidade incondicional, baseada na hospitalidade, que seria uma disposição para receber totalmente o outro, na sua diferença, impossível de ser prevista ou delimitada. Ele acentua que é impossível incorporar uma hospitalidade incondicional ao plano do jurídico e até mesmo ao plano do político, mas que é preciso um esforço nessa direção já que a hospitalidade, embora transcendente, tem que se realizar na imanência, concretamente.

O projeto desconstrutivista de Derrida não se opõe frontalmente ao Estado, propondo sua demolição, o que só reforçaria seu caráter mitológico do Estado; propõe, diferentemente, a desconstrução da soberania, que, como Derrida afirma, já vem acontecendo antes da proposta de desconstrução. A desconstrução do Estado, no entanto, não quer dizer, para Derrida, abrir mão dos direitos humanos, mas herdá-los de alguma maneira. Para ele, os direitos humanos teriam relação com o plano da justiça que, ele entende, excede o direito.

Há, para Derrida, uma relação interna entre direito e violência e que, embora se defenda que o direito se apóie sobre a legitimidade, para Derrida, ele se impõe unicamente por ter sido mitificado. A justiça, por seu turno, extrapola o direito positivo e, como exigência diante da memória, gera uma responsabilidade sem limites, movendo-se no plano do impossível.

Após ter dissertado sobre Derrida, passei a abordar o pensamento benjaminiano, comentando algumas questões que me pareceram especialmente importantes, no que diz respeito a suas contribuições para se pensar outras formas de herdar a tradição iluminista, para se compreender a subjetividade moderna e se refletir sobre as formas de potencialmente descentrá-la. Ali, abordei também a maneira como ele vê a modernidade e o próprio projeto iluminista de afirmação da razão; sua concepção de história, do fazer histórico e da narração histórica; sua percepção acerca da atividade crítica e sua compreensão do nexo entre direito, política e violência.

Acrescente-se que, como foi destacado, Habermas busca resolver o problema da instrumentalização do poder e da facticidade da norma, pensando uma relação necessária entre direito e democracia, ou seja, pensando a medialidade a partir de uma pragmática da linguagem e de uma democracia procedimental. A partir da perspectiva habermasiana a violência é percebida como uma maneira deturpada de comunicação. Ressalte-se, a propósito,

que Arendt também considera a violência uma degeneração do poder e, como tal, um elemento exógeno à política.

Derrida entende, como Benjamin, que o direito se funda sobre o mito de sua legitimidade e que há uma relação interna entre direito e violência. Mas ele não defende a destituição do Estado e a oposição direta ao direito positivo, como Benjamin. A oposição afirmaria, com o projeto de ultrapassagem, o caráter mítico daquilo contra o qual ela se opõe. A sua proposta é a de desconstruir as dimensões do Estado e do direito, plantando aporias em seus terrenos. Acrescente-se que, em Derrida uma política de pura medialidade seria a que excede os planos do possível, onde estão o direito, o Estado e a própria política. Uma política de responsabilidade incondicional e de hospitalidade diria respeito, segundo ele, ao plano do im-possível, como foi destacado. Agamben, por seu turno parece pensar a medialidade da política como o terreno próprio da política. Uma leitura deste autor remanesce como encaminhamento futuro.

Faço, a seguir, alguns comentários. Para compartilhá-los.

Buscando compreender a teoria de Habermas, remanesce, para mim, a questão de se saber se, com a democracia procedimental, efetivamente se chega a uma perspectiva de espaço político de acolhimento para com a diferença, bem como se a ética discursiva permite que se ultrapasse a subjetividade moderna. Ou se, nesta teoria, haveria um pressuposto de presentificação da fala e de participação plena, ligado, em alguma medida, a sujeitos centrados. Em outros termos, se a pragmática da linguagem cria efetivamente um espaço comunicativo interacional diverso, outro, para além de um diálogo entre sujeitos. Se o agir comunicativo habermasiano permite que se crie um espaço-entre-sujeitos realmente outro, que não se reduza à interação entre identidades individuais ou à mistura dessas identidades em uma identidade coletiva – perspectivas que ainda remeterem à subjetividade moderna.

Ou se, talvez, não fiquemos presos, aqui, a um emaranhado teórico acabado demais para receber o outro no que ele tem de descabido, imprevisível e disruptor. Se não acaba faltando espaço para gestos inseguros que não conseguem se tornar argumentos, para falas que não duram a firmeza da primeira emissão e que, recalcitrantes, desistem muito antes de qualquer replicação.

De certa forma, com Derrida também fica a questão de se saber se a hospitalidade ultrapassa a lógica da subjetividade moderna, ligada ao espaço de interioridade. Se abrir a casa do sujeito, na tentativa de fazer com que ele acolha à diferença, é suficiente para fazer a diferença, para fugir à lógica da proteção. Ou se, afinal de contas, não temos de sair das nossas casas para afirmar um espaço diferente delas, espaços outros, de fronteiras, de limiares-de-casas, que abram os telhados de nossas cabeças e deixem ver outras realidades, outros céus, noturnos e diurnos.

A hospitalidade parece homenagear um pouco do nosso desejo de proteção, de interioridade, tanto se a observarmos da parte de quem hospeda, que tem a casa, quanto da parte de quem não a tem e quer ser recebido. Quando somos nós os bons anfitriões, parece difícil não dizer que ainda estamos afirmando a nossa casa, mesmo quando a colocamos à disposição de alguém. Mas isso também acontece quando estamos na posição de quem quer ser acolhido.

É difícil não querer ser recebido. Mas, aqui, também continuamos afirmando a lógica da interioridade, só que do ângulo inverso: buscamos no outro uma casa que não temos e, por negação, afirmamos uma presença, a daquele espaço que nos falta. Ainda parece a presença subjetiva.

Talvez o melhor, então, seja nem ficar esperando que alguém chegue, nem esperar que nos recebam. Quem sabe, criar coragem para sair de mudança para espaços de menos presença e de mais limiaridade, espaços que não sejam simplesmente inter-sujeitos ou

inter-disciplinares, mas que arrebatem o sujeito e a sua disciplina, os desencaminhem. Benjamin, aliás, diz que método é descaminho, não caminho em direção a algo que havíamos previsto. A grandeza e o limite do pensamento que se guia para a realização de seus fins é que ele chega exatamente aonde se propôs chegar, diz Benjamin.

É verdade que, pensando desse jeito, Benjamin não conseguiu entrar para o doutorado. Ficou numa situação de indefinição, uma constante em sua vida. Digamos até, uma situação de risco. Mas esse risco não é aquele da vida, que já está em jogo antes da chegada dos eu-falantes? Como se chega à realização propriamente política sem recepcionar o risco dessa jogada, sem desencaminhar-se em direção aos outros?, é de se perguntar.

Remanesce com Benjamin um ponto de apoio para outras leituras. Como aquelas que, eventualmente, possam margear outras formas de se afirmar relações - de distância, mas também de cumplicidade -, entre as instâncias de discurso e suas histórias, muitas vezes desajeitadas, quase sempre tortuosas, ainda quando buscam se escrever em linha reta. E de pensar a receptividade, nos nossos espaços políticos, da inadequação, essa cúmplice da infância. Nesse aspecto, caminhar em direção a infância parece afirmar uma diferença em relação ao Iluminismo kantiano e ao ideal de maturidade esclarecida.

Sobra, também, para reflexão, um lugar de freqüentes passagens de Benjamin. Aquele de um certo movimento, de pensar e de deixar pensar, entre a vigília e o acordar, outras maneiras de receber luzes da tradição, maneiras que saibam colher, no espaço do sonho moderno e de seus mitos, imagens de despertar, fragmentos de outras épocas, para além da soberania.

Tem uma imagem que eu vejo como uma pequena luminária. No *Popol Vuh*, um poema que os maias tinham por sagrado, conta-se como o mundo foi criado. Na história, o momento culminante da criação não é o surgimento do homem, mas o nascimento da aurora.

Quem sabe, despertemos para um sonho em que nenhuma lenda de despertar se apóie, ainda que remotamente, sobre o massacre das demais.

A alguns parágrafos acima, escrevi que, sem nos jogarmos, talvez não cheguemos a uma realização propriamente política. Ali, não disse o que poderia ser essa realização propriamente política. Deixei para este último lugar, porque queria que fosse ocupado por uma palavrinha. Para Benjamin, a realização propriamente política é a da felicidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Infância e história – Destrução da experiência e origem da história**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. **A linguagem e a morte. Um seminário sobre o lugar da negatividade**. Trad.: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Trad.: Selvino J Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ARENDET, Hannah. Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing. In: _____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p.13-26.

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1988.

_____. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

_____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ, 1991.

_____. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand, Brasil, 2007.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. **Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos**. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

_____. **Obras escolhidas II - Rua de mão única**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas – volume I**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

_____. **A modernidade e os modernos**. Rio de Janeiro, RJ: Tempo brasileiro, 2000.

_____. **Passagens.** Organização: Willi Bolle. Colaboração: Olgária Chain Feres Matos. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

BOLLE, Stefan Wilhelm Bolle. **Fisiognomia da metrópole moderna.** São Paulo: Edusp, 2ª Edição, 2000.

BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em Tempo de Terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida**/Giovanna Borradori;Tradução Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BRETAS, Aléxia. **A constelação de Walter Benjamin.** São Paulo: Humanitas, 2008.

CIARLINI, Álvaro Luis de Araujo. **Razão e Crítica em Jürgen Habermas: A crítica ao projeto da dialética do esclarecimento.** 2002. 351 fl. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2002.

COSTA, Alexandre Araújo. **Introdução ao direito – uma perspectiva zetética das ciências jurídicas.** Porto Alegre: Editora Sérgio Antonio Fabris Editor, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia.** Campinas: Papyrus, 1991.

_____. **A farmácia de Platão.** São Paulo: Iluminuras, 1997-a.

_____. **Adeus a Emmanuel Lévinas.** São Paulo: Perspectiva, 1997-b.

_____. **Posições.** Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. **O animal que logo sou (A seguir).** (trad. Fábio Landa). São Paulo: UNESP, 2002.

_____. **Força de lei – o “fundamento místico da autoridade”.** Trad: Fernanda Bernardo. Porto: Campo das letras, 2003.

_____. **A escritura e a diferença.** São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Gramatologia.** São Paulo: Perspectiva, 2006.

DUSO, Giuseppe (org.) **O poder: história da filosofia política moderna.** Tradução de Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). **Espectros de Derrida.** Rio de Janeiro: NAU Editora: Editora PUC-Rio, 2008.

FAVRETTO, Daniel. **O direito e o agir comunicativo em Habermas.** 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, PR, 2008. Disponível em: <http://cac-php.unioeste.br/eventos/simpfilosofia/resumos_aprovados/daniel_habermas.pdf>. Acesso em 15 nov. 2008.

FIEDLER, Regina Célia do Prado. **A teoria da ação comunicativa de Habermas e uma nova proposta de desenvolvimento e emancipação humana.** Revista Brasileira de Educação, Guarulhos, v. 1, p. 93-100, 2006. Disponível em: <<http://revistas.ung.br/index.php/educacao/article/viewDownloadInterstitial/24/17>>. Acesso em 20 set. 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história.** Rio de Janeiro: Imago, 2005.

_____. **História e Narração em Walter Benjamin.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo.** Rio de Janeiro: TB - Edições Tempo Brasileiro, 1989.

_____. O conceito do poder em Hannah Arendt. In: FREITAG, Barbara e ROUANET, Sérgio Paulo (org). **Habermas: sociologia.** São Paulo: Ática, 1993, p. 100-118.

_____. **Direito e democracia: Entre faticidade e validade.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1.

_____. **A inclusão do outro – estudos de teoria política.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Direito e democracia: Entre faticidade e validade.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 2.

_____. **Verdade e Justificação.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições.** Porto Alegre: Zouk, 2008.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze Um aprendizado em filosofia.** Tradução Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

HOLLOWAY, John. **Mudar o mundo sem tomar o poder.** Trad. Emir Sader. Editora Viramundo, 2003.

KONDER, Leandro. **Walter Benjamin – O marxismo da melancolia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOTHE, Flávio. **Para ler Benjamin.** Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

LOPES, Silvia Regina Pontes. **Vida humana e esfera pública. Contribuições de Hannah Arendt e de Jürgen Habermas para a questão da anencefalia fetal no Brasil.** Belo Horizonte, MG: Argumetum, 2008.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: Aviso de Incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito da história”.** São Paulo: Boitempo, 2005.

MILOVIC, Miroslav. **Emancipação objetivada: Marx.** *Philosophos – Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 7, n. 2, p. 57-71, 2002.

_____. **Comunidade da Diferença.** Rio de Janeiro: Relume Dumurá; Ijuíz, RS: Unijuí, 2004.

_____. **Utopia da diferença.** Alceu. *Revista de Comunicação, Cultura e Política*, v. 7, p. 274-283, 2006.

MIQUELIN, Eliana Fonzar. **Origem e concepção da história em Walter Benjamin.** 1995. 124 fl. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação/USP, SP, 1995.

MORAES, Eduardo Jardim de e BIGNOTTO, Newton (orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

NASCIMENTO, Evando (org.). **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade 2005.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

PAIVA, Cláudio Cardoso de. **Walter Benjamin e a Imaginação Cibernética: Experiência e Comunicabilidade na Era do Virtual**. Disponível em: <www.bocc.ubi.pt/pag/cardoso-claudio-paiva-walter-benjamin.html>. Acesso em 10 set. 2008.

PINTO, Francisco Rogério Madeira. **Ética e política no pensamento de Hannah Arendt**. 2006. 118 fl. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política. Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2006.

ROCHLITZ, Rainer (Coord.). **Habermas: o uso público da razão**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

ROMÃO, José Eduardo Elias. **Justiça procedimental – A prática da mediação na teoria discursiva do direito de Jürgen Habermas**. Brasília: Maggiore, 2005.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. **Ler o livro do mundo: Walter benjamin: romantismo e crítica poetica**. São Paulo: Iluminuras, 1999.

_____ (org). **Leituras de Walter Benjamin**. 2ª Edição. São Paulo: FAPEFSP: Annablume, 2007.

SHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)**. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)